

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

ANTONIO GENIVALDO CORDEIRO DE OLIVEIRA

Sementes inesperadas de um jardim (des)*encantado*

A construção político-eclesial da identidade de Igreja local no Japão:

Um estudo a partir do conflito com o Caminho Neocatecumenal

Doutorado em Ciência da Religião

São Paulo

2016

ANTONIO GENIVALDO CORDEIRO DE OLIVEIRA

Sementes inesperadas de um jardim (des)*encantado*

A construção político-eclesial da identidade de Igreja local no Japão:

Um estudo a partir do conflito com o Caminho Neocatecumenal

Doutorado em Ciência da Religião

Tese apresentada à Banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do Título de Doutor em Ciência da Religião sob a orientação do Prof. Dr. João Décio Passos.

São Paulo

2016

Banca Examinadora

À Edward Williams, OMJ e

Konishi Yumiko

A realização desta pesquisa foi possível graças ao apoio institucional da Fundação São Paulo - FUNDASP e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES por meio do desconto parcial e das taxas que cobriram parte das mensalidades do curso. A CAPES através do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior - PDSE 99999.002393/2015-08, possibilitou a realização do período de pesquisas em Paris e Roma. Através do *Santander International Summer Schools for Doctoral Students* em convênio com as Universidades de Heidelberg e de Kyôto, foi possível viver a experiência de inserção no intercâmbio de pesquisa internacional em março de 2015.

Agradecimentos

Aos Missionários Oblatos de Maria Imaculada da Delegação Japão-Coréia, da Província do Brasil e da Comunidade de Fontenay-sous-Bois na França. Que o carisma que nos une seja fortalecido e continue sempre aberto às diversas realidades nas quais nos encontramos.

À Diocese de Takamatsu através de Dom João Evangelista Eijiro Suwa e de seu Chanceler Diác. Nishikawa Yasuhiro pela atenção nas visitas ali realizadas e por nos confiar cópias da documentação disponível para consulta. Que esta pequena porção do Povo de Deus continue seu corajoso testemunho da mensagem cristã.

Ao *Jornal Católico* (カトリック新聞) e aos que ali nos atenderam e possibilitaram a consulta em seus arquivos. Ao Sr. Koichi Arimura, responsável de comunicação Social da Conferência Episcopal do Japão.

Ao Professor Alain Rocher da *École Pratique des Hautes Études* por aceitar a orientação da pesquisa durante a realização do estágio doutoral sanduíche – PDSE e o valioso seminário sobre o “xintoísmo medieval”. A ele e ao Sr. Christophe Valia-Kollery que se encarregou das questões burocráticas necessárias para o registro na Universidade de Paris IV - Sorbonne, minha sincera gratidão.

Às pessoas que em Paris colaboraram para as pesquisas: Sra. Annie Salavert e Sra. Brigitte Appavou da biblioteca e arquivos MEP. Ao Sr. Serge Sollogoub do *Institut Catholique* por permitir a consulta na documentação do Concílio Vaticano II ali arquivada. A Sra. Michèle Jarton pelos contatos que possibilitaram a consulta da *Documentation Catholique* na redação do Jornal *La Croix*.

Ao Prof. José Oscar Beozzo pelas informações e contatos oferecidos que facilitaram o trabalho no Arquivo Secreto do Vaticano. Também à Piero Gheddo e seus colaboradores por digitalizar as cópias de seus artigos e enviá-los por email.

A Patrick O. Urias, Gilson A. dos Reis, Rubens P. Cabral e Alice Hatanaka pelas sucessivas leituras, correções gramaticais e sugestões no texto final. A disponibilidade e atenção de vocês ajudaram a aclarar vários pontos que o cansaço muitas vezes deixava a redação confusa.

A Beto Mayer pelo apoio que me ajudou a seguir adiante em muitos momentos dificuldade pessoal. Aos amigos e colegas que permanecem anônimos nos tantos verbos em terceira pessoa do plural ao longo do texto, mas que viveram comigo esta etapa de formação.

Meu reconhecimento a todos os que compõem o Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da PUC – SP, pela excelência e dedicação na árdua tarefa da pesquisa acadêmica das religiões. Em especial, ao Prof. Dr. João Décio pela orientação desta pesquisa e pelo convite a fazer parte da redação do Dicionário do Concílio Vaticano II.

A todos vocês minha sincera gratidão.

Fundatio ecclesiarum non confundenda est
cum quadam *imitatione* superficiali structurae
et apparentiae Ecclesiarum alibi per saecula existentium.

Laurentius Satoshi Nagae (AS III/6, p. 826)

Resumo

A pesquisa mostra a construção de uma identidade particular no catolicismo contemporâneo Japonês. A partir de fontes primárias, o autor apresenta a mudança de paradigma no entendimento da missão católica com uma reconstrução histórico-sociológica da transplantação da Igreja Católica a partir do século XIX e as acomodações necessárias durante o expansionismo do Império do Grande Japão. Posteriormente, situa a participação do episcopado japonês no Concílio Vaticano II e destaca o compromisso deste com a inculturação e com a construção da identidade de igreja local. Finalmente, descreve o emblemático conflito entre o Caminho Neocatecumenal e a Conferência Episcopal local nas últimas décadas. O estudo situa-se teoricamente no tema das transplantações religiosas e dos processos de transferências culturais e suas transformações até alcançar uma identidade autóctone. Ao demonstrar a formação de uma identidade católica japonesa, por um lado o estudo desafia o entendimento geral de que o cristianismo continue a ser considerado como religião estrangeira no Japão; por outro lado, confirma a tendência dos japoneses em apropriarem-se de uma tradição religiosa e inová-la.

Palavras chave: Catolicismo japonês; Vaticano II; Caminho Neocatecumenal; transplantação religiosa; transferências culturais; sincretismo; inculturação.

Abstract

The research shows the construction of a unique identity in contemporary Japanese Catholicism. Utilizing primary sources, the author demonstrates a change in the paradigm of understanding of Catholic mission, with a historic-sociological reconstruction of the Catholic Church transplantation from the XIX century and the necessary accommodations during the expansionism of the Greater Japanese Empire. He then points out the Japanese episcopacy's participation in the Vatican II Council and highlights their commitment to inculturation issues and the construction of a local Church identity. Finally, he describes the emblematic conflict between the Newcatechumenal Way and the local Episcopal Conference in the past decades. The locus of this study is theoretically in regards to the religious transplantations and cultural transference process and its efforts to achieve an autochthonous identity. On the one hand, by demonstrating the formation of a Japanese identity within Catholicism, the study challenges the general understanding that Christianity continues to be considered as a foreign religion in Japan; on the other hand, it confirms the tendency of the Japanese people in appropriating a religious tradition and innovating it.

Key-words: Japanese Catholicism; Vatican II; Newcatechumenal Way; religious transplantation; cultural transfer; syncretism; inculturation.

竹

Bambu¹

光る地面に竹が生え、
青竹が生え、
地下には竹の根が生え、
根がしだいにほそらみ、
根の先より繊毛が生え、
かすかにけぶる繊毛が生え、
かすかにふるえ。

Na terra luminosa bambu brotando
verde bambu brotando
Subterrânea a raiz de bambu brotando
Raiz afinando terra adentro
Da ponta da raiz cílios brotando
Leves cílios brotando
Leves estremecem.

かたき地面に竹が生え、
地上にするどく竹が生え、
まつしぐらに竹が生え、
凍れる節節りんりと、
青空のもとに竹が生え、
竹、竹、竹が生え。

Na dura terra bambu brotando
Da terra pontudo bambu brotando
Reto-cego bambu brotando
Firme em cada nó congelado
Abaixo do azul celeste bambu brotando
Bambu, bambu, bambu brotando

萩原 朔太郎

Hagiwara Sakutarō (1886-1942)

¹ Esta versão tem algumas modificações pessoais da tradução apresentada por Hirofumi Nogami e Márcio André na Revista Confraria do Vento. Arte e Literatura: Disponível em: <<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:FcMjMiFt4RcJ:www.confrariadovento.com/revista/numero12/phantascopia.htm+&cd=8&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>> (último acesso: 25/08/2016). Para tanto, comparamos com a versão em inglês apresentada em *Introductory Notes to Howling at the Moon: An Essay for the Study of Hagiwara Sakutarō* de Nagano Takashi (弘前大学近代文学研究誌. 3, 1989, p. 29-46), disponível em: <<http://hdl.handle.net/10129/4243>>, (último acesso: 25/08/2016).

Índice

Introdução	17
I Parte - As implantações católicas segundo o paradigma iluminista e os choques com as culturas locais	27
Capítulo I - <i>Shinkoku</i>: Terra dos <i>kamis</i>	
Dos tempos míticos a justificação ideológica do Grande Japão	31
Introdução	
1. Da proteção dos <i>kamis</i> a uma alegada superioridade étnica	34
1.1 Instrumento de afirmação da identidade nacional e da defesa territorial	36
1.2 Instrumento de legitimação do poder imperial	37
1.2.1 A narrativa mitológica	38
1.2.2 Uma proposta de análise para o resgate da mitologia	41
2. Das crenças locais à formação de diferentes doutrinas	45
2.1 A emergência de um xintoísmo não-budista	49
2.2 A apropriação pelo Regime Tokugawa: dos ritos de pacificação às apoteoses	51
3. A separação burocrática do xintoísmo	56
3.1 O xintoísmo <i>arreligioso</i>	59
4. Xintoísmo de estado	64
4.1 Reconsiderando a divindade do imperador	73
4.2 O “povo escolhido” e a “Esfera de Co-prosperidade da Grande Ásia Oriental”	75
5. A racionalização ética e a preservação do “encantado” jardim japonês	80
Capítulo II – Cristianizar o Japão e “japonizar” o catolicismo	
Da retomada da missão às acomodações ao imperialismo japonês	87
Introdução	
1. O Contexto missionário do Extremo Oriente	88
1.1 As guerras do ópio e o Protetorado Francês das missões católicas	89
1.2 Rumo ao Japão	92
1.3 As primeiras bases de uma missão religiosa e política	95
1.4 A campanha internacional pela liberdade religiosa dos japoneses	100
2. O novo contexto político e as exigências de adaptação	103
2.1 A religião como instrumento de dominação japonesa	104
2.2 A delicada questão dos ritos	108
2.2.1 Adequação aos ritos xintoístas	110
2.2.2 A nomeação de Marella em 1933	115
2.2.3 A instrução <i>Pluries Instanterque</i> sobre os deveres patrióticos	118
2.2.4 O alinhamento Vaticano-Japão contra o comunismo	122
3. A autoctonização da hierarquia local	125
3.1 Primeira etapa: Entre os desejos de Roma e os poucos frutos da missão	128
3.2 Segunda etapa: Forçados pela Lei das Organizações Religiosas de 1939	129
3.2.1 A <i>japonização</i> integral do episcopado e as resistências	132
3.2.2 O reconhecimento oficial da corporação católica	138
4. Entre perseguições e cooperação na Segunda Guerra Mundial	140
4.1 A cooptação da Igreja	142
5. O pós-guerra: as determinações sobre as religiões pelas Forças de Ocupação	146
5.1 A retomada da questão dos ritos	149

II Parte - A construção de um novo paradigma a partir do Concílio Vaticano II e a redescoberta das identidades locais	153
Capítulo III – A identidade de Igreja local	
Das “sementes” do Concílio Vaticano II e seu cultivo	157
Introdução	
1. A participação do episcopado japonês no Concílio Vaticano II	158
1.1 Do ecumenismo ao diálogo inter-religioso	169
1.1 O Secretariado para os não-cristãos e a contribuição japonesa	172
2. A recepção do Concílio na Ásia	176
2.1 A adaptação litúrgica no Japão	177
2.1.1 O processo de tradução de “Deus”	183
2.2 A acomodação dos rituais fúnebres	189
2.2.1 A inovação nas “cerimônias” para os animais de estimação	194
3. Da colegialidade asiática à consciência de Igreja local	196
3.1 A organização da Conferência Episcopal Japonesa – CBCJ	199
3.2 O desabrochar das sementes: identidade de Igreja local	200
 IV- Capítulo – A hierarquia Japonesa e o conflito com o Caminho Neocatecumenal	
Dos problemas locais ao enfrentamento com a Cúria Romana	205
Introdução	
1. O Caminho Neocatecumenal e a Europa secularizada	206
1.1 As primeiras contestações	208
1.2 Secularização: distintos contextos e entendimentos	211
2. A implantação no Japão e o surgimento dos conflitos em Takamatsu	213
2.1 A implantação do seminário <i>Redemptoris Mater</i>	215
3. O processo na Corte Civil	217
3.1 Nova regulamentação estatal da religião	221
3.2 A retórica do “culto” e do “controle da mente”	223
3.3 Neocatecumenato: um fundamentalismo católico?	225
4. A coesão do episcopado local	230
4.1 A interdição das atividades do movimento	236
5. A construção e afirmação da identidade local	242
5.1 As diferentes identidades católicas	247
 Conclusão	257
 Anexos	263
Episcopado Japonês nas Atas Conciliares	265
Quadro histórico da hierarquia japonesa por diocese	267
Elenco dos personagens Históricos	269
 Bibliografia	271

Introdução

A semente é uma das imagens mais fortes utilizadas para falar da missão cristã. No Evangelho de Marcos, capítulo quatro é empregada de diversas maneiras. As sementes esparcidas dependem das condições do solo que as recebem para poderem germinar e produzir frutos. A germinação, no entanto, acontece sem que saiba como, nem tão pouco prever a quantidade de seus frutos. Mesmo a menor das sementes, pode vir a ser uma árvore frondosa.

As sementes do Evangelho espalhadas no Japão em distintos momentos históricos encontraram distintas recepções. Apesar das dificuldades têm germinado, não nas mesmas proporções de outros países, mas nem por isso sem importância. A Igreja ali presente, vive o desafio de continuar cultivando seu jardim sem descaracterizá-lo com algo que destoe ou faça perder seu encanto. A Igreja como um todo, vive o desafio de reconhecer em outras sementes já presentes nos distintos contextos como legítimas portadoras da mensagem do Reino. Aliás, no Concílio Vaticano II, é exatamente com o resgate da imagem da *germina* que o Cardeal Doi chamava os padres conciliares a reconhecerem os valores das demais tradições religiosas.

A pesquisa está centrada no processo de construção da identidade local no catolicismo contemporâneo Japonês. Esta construção é resultado do contexto político e, posteriormente consolidada eclesialmente com os rumos oferecidos pelo Concílio Vaticano II. É a história do cultivo deste pequeno jardim que apresentamos nesta tese. A realidade dos fatos históricos muitas vezes encobre a poesia e o encanto do ato de semear e as exigências acadêmicas requer o rigor e clareza do nosso objeto de estudo.

Através da reconstrução histórico-sociológica, apresentamos a retomada da missão católica a partir do século XIX até chegarmos ao recente conflito entre a Conferência Episcopal Japonesa e o Caminho Neocatecumenal vivido nas últimas décadas. Este emblemático conflito revela muitas questões do processo de transplantação do catolicismo e dos atuais desafios desta tradição religiosa.

A riqueza e as peculiaridades do contexto japonês sempre despertaram a atenção de pesquisadores das religiões. As pesquisas tiveram considerável avanço no campo dos *novos movimentos religiosos*, e no estudo comparado das religiões. Sobre o cristianismo, em especial do catolicismo, são abundantes os trabalhos que tratam da primeira tentativa de implantação a partir do século XVI que na historiografia se convencionou chamar de Século Cristão no Japão. Da segunda tentativa de implantação, a partir do século XIX, há várias obras com precisas

informações históricas, porém muitas delas marcadas pelo tom apologético de seus autores, quase sempre missionários cristãos europeus. A mesma tendência mostra-se na terceira fase de forte investida cristã após a Segunda Guerra Mundial, desta vez com uma abordagem norte-americana. No entanto, estudos do catolicismo contemporâneo são escassos.

Tal situação pode ser justificada pela falta de interesse em pesquisar as religiões fortemente institucionalizadas, geralmente em declínio, e pela dificuldade em garantir um financiamento para a pesquisa. Reader (2012) destaca que o estudo de tais contextos também é necessário para uma visão mais equilibrada das dinâmicas do estudo das religiões e não incorrerem no risco de termos apenas uma visão de crescimento.

O catolicismo contemporâneo japonês tem inúmeras particularidades que podem contribuir no conhecimento dos diferentes contextos das religiões. Como minoria religiosa, menos de 0.3% do total da população, é obrigado a dialogar com a cultura e as religiões locais e assumir categorias locais ao invés de impor as categorias de pensamento cristalizadas no Ocidente se quiser fazer algum sentido para os japoneses.

No contexto global, o catolicismo como outras religiões fortemente institucionalizadas, enfrenta o desafio do declínio. Nas regiões onde em séculos anteriores detinha quase o monopólio, enfrenta o desafio do pluralismo e o avanço da secularização. Na busca de retomar parte do espaço religioso perdido, tem-se destacado a contribuição de muitos novos movimentos eclesiais nascidos após o Concílio Vaticano II. A ação destes movimentos é marcada pelo saudosismo da cristandade, pelo combate reacionário ao pluralismo religioso, às adaptações nos distintos contextos e pelo reforço do aspecto institucional nos moldes romanos. Consequentemente, vários destes movimentos têm sido apontados como exemplo de um fundamentalismo católico.

O Caminho Neocatecumenal, um desses novos movimentos, vem conseguindo considerável adesão onde a fé católica já tem raízes culturais bastante fortes na cultura e história locais. Em contrapartida, o movimento tem protagonizado conflitos, divisões e até mesmo uma forte resistência, especialmente na Ásia e de modo particular no Japão. A tentativa de implantação no país começou há cerca de 30 anos na Diocese de Takamatsu, a menor em número de fiéis. A esperança inicial logo se revelou bastante problemática. A resistência inicial de um pequeno número de fiéis, com os desdobramentos do caso, foi assumida por toda a hierarquia local. O movimento, estrategicamente, lançou mão da influência junto a Cúria Romana para pressionar os bispos locais em favor da continuação das atividades. As discussões apontam para a falta de sensibilidade com o contexto religioso local e a tentativa de impor um modelo de igreja, visto como incompatível com a realidade local.

O caso emblemático do Caminho Neocatecumenal exigiu uma investigação mais ampla por ser representativo de uma relação entre o catolicismo e a cultura japonesa, com questões de longa temporalidade. A ordem de investigação foi oposta à da apresentação textual. O conflito com o movimento levou-nos indutivamente a reconstruir o processo histórico de formação desta identidade católica japonesa que despontava e defendia sua autonomia.

A pergunta inicial era: como uma conferência episcopal tão pequena foi capaz de oferecer resistência a um movimento eclesial, alinhado com a Cúria Romana em um momento em que a maioria das conferências submeteram-se às imposições romanas? Deste questionamento foram surgindo outros: Como se deu a tomada de consciência desta autonomia local? Como o episcopado participou do Concílio vaticano II e como se deu a recepção do mesmo no país? De que modo se deu a formação da hierarquia local e a seguida “japonização”? Diante da justificativa inicial de tolerância da presença católica para atender os estrangeiros no Japão: quem eram e quais seus interesses? A criação de um Vicariato Apostólico do Japão a partir de Hong Kong não seria parte do plano colonialista que forçou o Japão abrir seus portos às potências ocidentais? Finalmente, qual era de fato a identidade religiosa que caracterizava o pensamento e as matrizes religiosas locais neste novo momento de encontro com o Ocidente? Foram estes os questionamentos que buscamos responder e compõem os eixos centrais dos quatro capítulos.

A construção do texto, no entanto, parte dedutivamente da identidade cultural e religiosa local, passando pelas acomodações do catolicismo neste contexto até chegar ao surgimento de identidade católica japonesa consciente de sua autonomia. A tese está dividida em duas partes: a primeira discorre sobre a retomada da missão católica no Japão a partir do século XIX até o final da Segunda Guerra mundial. No primeiro capítulo, analisa-se o processo de formação do xintoísmo e a apropriação de parte deste como base ideológica na formação do estado japonês moderno, especialmente com a formulação do xintoísmo *arreligioso*. Este processo é analisado com base nos conceitos weberianos de “burocratização” e “racionalização” para entendermos como no Japão preservou o “encantamento” que marca a identidade religiosa local.

No segundo capítulo, reconstruímos a implantação da Igreja católica e as acomodações necessárias neste conflituoso cenário de afirmação da liberdade de crença e de justificação religiosa do imperialismo Japonês. Ambos os capítulos estão inseridos em uma mentalidade marcadamente colonialista e civilizatória presente em seus atores ocidentais, mas também no expansionismo e no crescente nacionalismo japonês que logo aplicou em seu entorno o que aprendera das potências ocidentais. Mostramos o protagonismo inicial dos franceses, seguido da forçada substituição por japoneses até a influência norte-americana no pós-guerra.

Na segunda parte, temos como referencial o Concílio Vaticano II e a revisão do entendimento católico sobre o processo de *transplantação* da Igreja e sua missão no mundo contemporâneo. Assim, o terceiro capítulo mostra a participação do episcopado japonês no Concílio. Apesar da discreta participação, os japoneses deixaram suas marcas no entendimento do diálogo com as religiões não-cristãs e no entendimento da missionariedade da Igreja. O aprendizado no Concílio permitiu ao episcopado japonês assegurar sua legitimidade e assim iniciar o processo de construção de uma identidade própria para a Igreja no Japão.

O quarto capítulo, mostra a tentativa de implantação do Caminho Neocatecumenal no país e os conflitos surgidos. Como outros dos novos movimentos eclesiais, o *Neocatecumenato* tem gerado uma mudança na dinâmica interna do catolicismo contemporâneo. No Japão, no entanto, os efeitos desta mudança resultaram em conflitos e divisões. A resistência inicial em Takamatsu passou pela corte civil até envolver todo o episcopado japonês em intensas negociações com a Cúria Romana que apoiou as estratégias de ação deste movimento. Frente a esta “ameaça” exterior é que a identidade local que vinha sendo formada lentamente emergiu e possibilitou a hierarquia local enfrentar de modo coeso a pressão dos fortes ventos soprados de Roma. Como bambus de raízes bem firmes mostraram sua resistência quando vários outros episcopados como árvores frondosas que tiveram suas raízes estrategicamente desconectadas tinham sucumbido à centralização promovida pela Cúria Romana.

Os anexos apresentam um quadro histórico da hierarquia católica no Japão. O segundo quadro traz as referências nas Atas Conciliares da participação do episcopado japonês no Concílio Vaticano II. O elenco dos personagens históricos, especialmente no caso dos orientais com a escrita em caracteres orientais ajuda a pesquisa e a localizá-los historicamente.

A organização hierárquica da Igreja no Japão, embora siga os moldes romanos, teve que fazer concessões às exigências do governo local para continuar existindo. A situação político-religiosa que levou o Japão à Segunda Guerra Mundial forçou a substituição de todas as lideranças católicas estrangeiras por japoneses. As acusações de nacionalismo destas lideranças foram sendo superadas com os novos rumos trazidos à Igreja pelo Concílio Vaticano II e o empenho local em formar uma identidade autóctone e diminuir o estigma de religião estrangeira que o cristianismo em geral carrega.

No decorrer da pesquisa, buscamos demonstrar a hipótese inicial de que a “japonização” da liderança da Igreja, inicialmente forçada por questões legais, a organização avançou, ganhou legitimidade. Depois de três ou quatro sucessões de bispos japoneses, a conferência episcopal conseguiu firmar-se como organização, assegurando a identidade da Igreja local. Tendo como

referência para isso o que nos lembra Stark sobre as organizações: “nós devemos ter sempre em mente que, de fato, organizações nunca fazem algo. Somente as pessoas agem e as ações individuais somente podem ser interpretadas como feitas em nome de uma organização se estas são coordenadas e dirigidas” (Stark 1996, p. 264). No nosso entendimento, a *identidade de resistência* e *de projeto* assumida pela hierarquia local mostrou-se amadurecida e fortemente enraizada exatamente nesta situação de conflito vivido com o Caminho Neocatecumenal. Assim, a conferência episcopal, como organização católica, tornou-se o canal de resistência para manter a identidade particular da Igreja no Japão. Demonstramos ao longo do trabalho como os católicos japoneses apropriaram-se também da forma católica de rito latino, dando-lhe um rosto próprio. No campo católico isto é expresso pela expressão “igreja local”.

A pesquisa baseou-se nas fontes primárias dos registros dos arquivos da Sociedade das Missões Estrangeira de Paris, MEP para a reconstrução da retomada da missão católica a partir do século XIX. Por seis meses, trabalhamos com o acervo referente à missão no Japão que é composto por manuscritos (diários, correspondências e recortes de jornais muitos disponíveis em microfilmes), relatórios da missão (*comptes rendus*) em suas versões originais, às vezes datilografados, que eram posteriormente revisados e selecionados para a publicação dos diversos informativos missionários disponíveis para o grande público. Estas fontes enriqueceram as discussões das várias questões que buscamos elucidar.

O período entre a Primeira e Segunda Guerra mundial, a documentação disponível para consulta neste arquivo foi enriquecida com recentes publicações da historiografia diplomática francesa. A participação do episcopado japonês no Concílio Vaticano II é apresentada a partir das Atas Conciliares já publicadas e também com uma comparação destas com os textos originais geralmente datilografados, com pequenas alterações manuscritas, disponíveis no Arquivo Secreto do Vaticano. O conflito com o Caminho Neocatecumenal é abordado a partir de duas brochuras publicadas com toda documentação apresentada no processo na corte civil de Takamatsu, alguns documentos disponibilizados pela Diocese de Takamatsu e por artigos do *Jornal Católico* (カトリック新聞). Em uma das viagens para coleta de material a esta diocese em março de 2014, tivemos a oportunidade de conversar pessoalmente com o atual bispo de Takamatsu, Dom João Evangelista Eijiro Suwa que nos expôs a situação atual do conflito em estudo.

Estas fontes são analisadas tendo como referência às principais teorias que tratam dos processos de *transplantação* das religiões para contextos distintos das quais foram geradas. O termo *transplantação* é consagrado pelas teorias clássica de Pye (1969) e Baumann (1994). Montgomery (1996), em uma abordagem semelhante, opta pelo termo *difusão* das religiões e

aponta para outras categorias de análise como as percepções de *ameaças* detectadas por uma *elite* capaz de influenciar de maneira positiva ou negativa a aceitação das diferentes religiões.

Abordagens mais recentes, em uma perspectiva pós-colonialista, têm optado pelo termo *transferências* por considerarem como um conjunto mais dinâmico com ativa participação dos agentes locais nas negociações dos diferentes elementos envolvidos no processo. Nesta perspectiva, seguimos a teoria proposta inicialmente por Espagne e Werner (1988) conforme a aplicação de Rocher (1993) em seus estudos sobre os processos de *transferências culturais* entre a China e o Japão, tendo em conta especialmente categorias do pensamento religioso.

A aplicação desta noção é ampliada por Krech e Steinicke (2012) com as chamadas *zonas e pontos de conexão de transferências religiosas* no estudo das dinâmicas de interação religiosa entre a Europa e a Ásia. As publicações desenvolvidas com estas noções focam especialmente o contato inter-religioso, mas sugerem que muitos dos elementos teóricos podem ser aplicados também nos contextos de contato intra-religioso. Krech destaca, por exemplo, a possibilidade de aplicação nos estudos dos movimentos carismático-pentecostais contemporâneos que provocam um dinamismo nas diferentes tradições cristãs.

Esta perspectiva completa-se com a abordagem mais positiva dos variados processos de adaptação, hibridização, transplantação, transmissão e transformação das diferentes tradições religiosas que vêm desenvolvendo-se com a afirmação epistemológica da Ciência da Religião. Deste modo, o processo de formação do xintoísmo, mesmo seguindo a revisão clássica proposta por Kuroda (1993 e 1996), adota uma visão mais positiva dos processos sincréticos das abordagens de Teewen e Rambelli (2014) e analisado com os conceitos de *burocratização e racionalização* proposto por Weber. Seguindo esta visão mais positiva do sincretismo no processo de formação do xintoísmo, Soares (2006) chama-nos a rever o entendimento das diferentes dinâmicas presentes também no cristianismo católico. Este referencial mais amplo é especificado no início das duas partes deste trabalho com a abordagem mais crítica das missões cristãs proposta por Bosch (2002) a partir das contribuições críticas vindas das ciências sociais.

A identidade católica local é analisada, a exemplo de outras do campo social, como resultante de uma construção histórica e socialmente localizada. Seguindo a formulação de Castells (1999), identidade aqui é entendida como a *fonte de significado e experiência* de um povo para negociar sua distinção com o outro. No entanto, antes de chegarmos a uma identidade católica japonesa capaz de negociar com outras igualmente católicas, faz-se necessário apresentar um quadro histórico cultural de uma *dialética da fé* no Japão que mostrasse seu processo de formação.

Nesta perspectiva, caracterizamos inicialmente a identidade cultural e religiosa local e seu processo de formação, seguindo as abordagens mais recentes da pesquisa acadêmica. Posteriormente, mostramos o processo de transplantação da Igreja Católica nos moldes europeus com clara influência francesa até o estabelecimento de uma hierarquia local. Exigências político-militares forçaram à Igreja a experimentar um curto período de “protagonismo oficial” japonês, porém, com a derrota do Japão na Segunda Guerra Mundial e a ocupação das Forças Aliadas, houve uma revisão de todo o entendimento e da organização religiosa local segundo o modelo norte-americano.

A mudança deste paradigma que marcou por séculos a missão católica só viria com o Concílio Vaticano II. A participação dos bispos japoneses neste evento permitiu-lhes descobrir a necessidade e a responsabilidade em construir uma identidade católica local. Este processo foi particularmente lento, porém, mesmo em meio ao longo “inverno eclesial” foi firmando suas raízes solidamente. Finalmente, a tentativa de implantação de outro modelo de catolicismo levado pelo Caminho Neocatecumenal e os choques daí gerados, deram à Igreja local a oportunidade de amadurecer sua identidade particular.

A resistência desta igreja tão pequena tem agora frutos maduros que portam sementes capazes de enriquecer o entendimento do pluralismo que pode e deve ser parte da universalidade da Igreja. Longe da monotonia dos jardins formados por árvores de uma única espécie que envelhecidas tornam-se estéreis, estas pequenas sementes ajudam a reforçar a esperança da continuação do sonho de João XXIII no cultivo de “flores de inesperada primavera”.

Nascido no pós-Concílio, minha experiência do catolicismo passa pelos choques entre a igreja que tenta criar raízes nas diferentes culturas locais e a igreja transplantada por missionários europeus. Como tantos de minha adolescência e juventude, acreditei mesmo sem saber do que se tratava nestes ares que sopravam do Concílio. Na minha terra, os pequenos brotos das iniciativas locais que ousavam acreditar naqueles ares logo foram sufocados. A angústia desta experiência levou-me a buscar caminhos onde fosse possível cultivar estas experiências locais. Assim, cheguei aos Missionários Oblatos de Maria Imaculada da antiga delegação francesa de Belém do Pará. Com eles, encontrei espaço para alimentar os sonhos de uma igreja mais enraizada no contexto que se encontra. Nos anos de teologia, aprendi no ITESP as bases da reflexão teológica em linha com espírito conciliar que fomentava os ideais que pessoalmente acredito.

Tudo isto me levou a partir em 2001 para a sonhada experiência de aprender o que significa ser cristão em um país de minoria cristã. E que minoria, menos de 0.3% de católicos do

total da população japonesa. Entre as poucas coisas que levava, estava o desejo de não tentar impor um modelo de Igreja no qual fui criado, mas aprender como partilhar os ideais cristãos na terra do Sol Nascente. Talvez, por vezes também foram os modelos apreendidos que me guiaram em certas decisões. Na bagagem motivacional, levava também expectativas que não tardaram em se mostrar frustrantes. Entre os choques culturais iniciais, não encontrei uma igreja que mostrasse a sua identidade japonesa nos rituais. As poucas iniciativas, também lá já tinham sido sufocadas. Apesar de um contexto tão distinto, tudo “parecia” excessivamente romano e formal. O trauma inicial ficou, e foi se sedimentando com o gélido inverno da centralização romana que a igreja experienciou por quase três décadas.

Com o passar dos anos, e um melhor entendimento da cultura japonesa, dissipou parte do choque inicial. Pude ir compreendendo que a formalidade ritual oriental passa por canais bem distintos dos ocidentais. Aprendi que, para afirmar uma identidade religiosa de minoria, muitas vezes faz-se necessário marcar as fronteiras e as diferenças em vários aspectos. No entanto, sem cair na intransigência, também descobri que os elementos de importância ritual, doutrinal ou organizacional não eram os mesmos que eu tinha aprendido como essenciais no Ocidente. Vivi profundamente a experiência de ser o missionário de uma igreja que carrega o estigma de continuar a ser vista como estrangeira no país.

Todavia, parte desta compreensão geral, comumente afirmada por muitos acadêmicos não se adequava à realidade da igreja que ia conhecendo melhor à medida que me engajava cada vez mais. Tendo acompanhado as dificuldades de integração e os inúmeros conflitos gerados pela presença de fiéis imigrantes, o entendimento da “catolicidade” da igreja em seu sentido mais genuíno e não “universalista” precisou ser mais fortemente aprofundado e defendido para ajudar a construir o espaço desta importante presença dos imigrantes na Igreja no Japão. Esta presença, no entanto, punha em xeque a percepção inicial de que as celebrações dos japoneses pareciam tão romanas. A sobriedade destas e a formalidade ritual destas não conseguiam atrair os brasileiros, peruanos, filipinos..., por outro lado, as celebrações mais festivas e a ativa participação dos imigrantes afastavam muitos japoneses das igrejas. As diferenças transpareciam como água e óleo em um mesmo copo.

Ao assumir responsabilidades na Igreja local, ouvia uma ou outra vez relatos dos problemas da Diocese de Takamatsu. O interesse inicial era apenas porque na ilha de Shikoku que forma o território da diocese tinha vivido os três primeiros meses no país onde aprendi as primeiras palavras em japonês, além de *arigatō* e *sayonara* aprendida mecanicamente com uma música então popular no Brasil. O agravamento do conflito era tópico das muitas reuniões que

participava, mas também aí não conseguia entender bem. As questões em jogo, agora mais claras, ficavam escondidas pela polarização do conflito.

Em 2011, após o término do mestrado, vivi um período sabático com alguns meses em Paris. Para minha surpresa, o conflito vivido naquela pequena diocese do Japão era discutido na imprensa católica francesa. Tendo em vista o doutorado, comecei a me interessar mais pela questão. No início de 2012, de volta ao Japão, Mons. Mizobe expunha em um artigo no *Jornal Católico* as questões que envolviam o conflito (Cf. p. 239-240). Este artigo era a ponta do iceberg com o qual deparei-me ao longo de mais de quatro anos de pesquisa, tentando entender as questões ali apresentadas.

Neste interim, muita coisa mudou no contexto eclesial. A renúncia de Bento XVI e a eleição do Papa Francisco em 2013 trouxe a retomada do espírito do Concílio Vaticano II que estava submerso em meio às tentativas de organizar a instituição católica da reviravolta provocada pelos ares do Concílio que deixou muitos sem rumo. Para um jovem que cresceu com o sonho da igreja pensada pelo Vaticano II, era impossível não ficar desorientado com este abandono do espírito conciliar. Mons. Mizobe que assumiu esta *identidade de projeto* conciliar em difícil momento eclesial deixou-nos no início deste ano. Neste momento, a co-fundadora do Caminho Neocatecumenal também terminou sua caminhada na nossa história.

Há ventos de mudança, e as “flores de inesperada primavera” voltam a desabrochar. Algumas com raízes bem fortalecidas durante o inverno de quase três décadas. Portanto, concluir esta tese mais que um exercício acadêmico, reanima-me nas esperanças de uma igreja que consiga atualizar sua mensagem para o mundo de hoje na riqueza do pluralismo em que se encontra.

I Parte

As implantações católicas segundo o paradigma iluminista e os choques com as culturas locais.

A primeira parte do trabalho versa sobre a retomada da missão católica no Japão a partir de meados do século XIX. Inicialmente, apresentamos o contexto cultural e religioso do país que naquele momento passava por uma grande transformação. O xintoísmo apropriado pelos burocratas do novo regime imperial será essencial na sustentação ideológica da centralização do poder na figura do imperador. Utilizaremos aqui as bases da revisão crítica desta matriz religiosa iniciada por Kuroda e aprofundada, nos últimos anos, por pesquisadores como Mark Teeuwen e Fábio Rambelli. Estes autores em uma perspectiva pós-colonista têm resgatado de maneira mais positiva o processo de formação desta religião.

As pesquisas sobre o que se convencionou chamar “xintoísmo de estado” também têm avançado consideravelmente. Pesquisadores, como Sakamoto, têm apontado as limitações das pesquisas do pós-guerra com clara influência norte-americana, seja pelos financiamentos ou pelas categorias de análise desta pesquisa que acabaram limitando o entendimento desta parte do complexo conjunto de crenças e organizações que formam o xintoísmo. Nesta mesma perspectiva, a recente pesquisa de Krämer desafia o entendimento deste como “religião de estado”. Para ele, a designação de um xintoísmo *arreligioso* fazia parte dos ajustes legais necessários para que a burocracia Meiji pudesse utilizar mais e melhor as diferentes religiões na justificação do pretendido expansionismo japonês.

Apesar das resistências locais à propagação do cristianismo, o governo japonês não tardou em apropriar-se também das diversas organizações cristãs. A rápida modernização do país e apropriação de muitos elementos do pensamento ocidental foi seguida pela apropriação dos discursos religiosos. Assim, a igreja católica, mesmo antes de ser reconhecida juridicamente pelo governo japonês, teve parte de seu pensamento e organização apropriada pelo governo na justificativa da expansão imperialista na região e que compreendia também as colônias de imigrantes na América Latina, em especial, do Brasil.

Neste quadro é que se dá a retomada da missão católica no país. A reconstituição histórica é feita com base na historiografia escrita por muitos missionários católicos. Apesar da precisão histórica destas fontes, são escritas com clara orientação apologética. Por isso, lançamo-nos no desafio de reescrevê-la considerando temas mais próprios da Ciência da Religião como a questão

da liberdade religiosa e a luta para garantir este princípio na constituição japonesa. Assim mostramos os limites do entendimento dos missionários que naquele momento a defendiam para garantir a liberdade de propaganda cristã. Para tanto, seguimos a aplicação de “paradigmas” as estratégias missionárias católicas.

Na aplicação de paradigmas na análise dos contextos eclesiais, seguimos Dulles (1978) em sua proposta de análise dos modelos de Igreja, Küng (1999) em sua fundamentação teológica para o diálogo ecumênico e a aplicação à missiologia feita por Bosch. Todos estes autores seguem a formulação de Thomas Kuhn definindo paradigma como “modelos de interpretação” que englobam “toda uma inteira constelação de convicções², valores, técnicas etc., partilhados por membros de determinada comunidade” (Apud Küng 1999, p. 159). Os paradigmas então, como *modelos hermenêuticos globais* de compreensão e interpretação, aplicados à análise da missão da igreja seria o “quadro de referência” geral com o qual as pessoas cristãs percebem a missão da igreja nas diversas épocas de maneira claramente distinta da anterior (Cf. Bosch 2002c, p. 229). Küng reforça este aspecto do todo, para distinguir da absorção de apenas alguns conceitos e juízos de determinado modelo.

A transição de paradigmas, a exemplo do que acontece nas ciências, implica em certa insegurança, pois nem sempre é possível prever a absorção do novo modelo hermenêutico que também pode ser arquivado indefinidamente. Dulles falava mesmo de dificuldades, pois, cada paradigma traz consigo um conjunto favorito de imagens, retórica e valores próprios, prioridades e um conjunto particular de problemas preferidos. “Quando os paradigmas mudam, as pessoas de repente sentem o chão sumir. Elas não conseguem começar a falar de maneira diferente a nova língua sem se comprometer com um novo conjunto de valores que podem não ser do seu gosto” (Dulles 1978, p. 29). Nas análises mais aprofundadas desta mudança, Küng constata que em determinadas épocas pode haver uma sobreposição de paradigmas. Seguindo esta posição, Bosch afirma que não uma mudança abrupta, pois muitos dos pensadores que lideram esta transição operam entre o novo e o velho paradigma. Isto gera “uma espécie de esquizofrenia” que precisa ser suportada por algum tempo até alcançar clareza (Cf. Bosch 2002c, p. 235), ou até que o novo paradigma se firma como tradição.

² Na tradução do termo *beliefs* na obra de Bosch optou-se pelo termo crenças exatamente para destacar a utilização de uma linguagem religiosa por Kunt que fala também de “lampejos de intuição” nos primeiros passos para a formação dos paradigmas e de “conversão” no processo de mudança dos mesmos (Cf. Bosch 2002c, p. 231).

O paradigma das missões cristãs vigente desde o século XVI era de que as nações conquistadas deveriam se submeter à religião do governante ocidental. Apesar dos revezes dos séculos seguintes, no século XIX a vinculação entre o domínio religioso e a expansão colonial foi retomada pelas potências coloniais. Os missionários eram os aliados ideais para ajudar no “sagrado dever” civilizatório e, em troca, recebiam dos governos de seus países a proteção desejada e muitas vezes necessária.

A crítica desta mentalidade proposta por Bosch em sua obra *Missão Transformadora* mostra que esta influência iluminista e aparece em especial nos sentimentos de superioridade e preconceitos culturais dos missionários. Para este autor, “as pessoas cristãs, em geral, não alimentavam qualquer dúvida em relação à superioridade de sua própria fé sobre as demais” (Bosch 2002, p. 353). A alegada superioridade espiritual refletia-se na crença de superioridade cultural alimentada pelo progresso que o Ocidente tinha adquirido. Apesar das divergências doutrinárias entre católicos e protestantes, o “direito” de impor a concepção cristã ocidental sobre os demais povos era consenso e “a religião do Ocidente estava predestinada a ser difundida pelo mundo, também sua cultura seria vitoriosa sobre todas as outras” (Bosch 2002a, p. 354). Isto se justificava ainda pelo entendimento de um “destino manifesto” pela Providência às nações ocidentais em virtude de suas qualidades únicas que deveriam ser propagadas até os confins da terra.

Bosch mostra como esta ideia é produto do “nacionalismo” no processo de consolidação dos estados modernos. “Com o tempo, estas ideias se agregaram ao conceito veterotestamentário de povo eleito. Em consequência, praticamente toda nação branca, num ou noutro ponto da história recente, considerou-se escolhida para um destino específico e dona de um carisma único [...]. Era de esperar que o espírito nacionalista fosse, mais cedo ou mais tarde, absorvido pela ideologia missionária e que os cristãos de uma determinada nação desenvolvessem a convicção de que tinham um papel singular na promoção do reino de Deus através do empreendimento missionário” (Bosch 2002a, p. 363). O resultado desta justificação pode ser notado no auge de imperialismo ocidental (1880-1920) que coincide com o crescimento dos empreendimentos missionários alemães, belgas, ingleses e franceses. Até o início da Primeira Guerra Mundial em 1914, o Ocidente e os cristãos ocidentais estavam convencidos de que resolveriam os males do mundo com seus programas coloniais e a implantação das igrejas nos moldes ocidentais.

As distintas realidades forçaram a percepção da necessidade de ajustes para acelerar os processos de “conversão”. Nas missões católicas, utilizava-se mais os termos “adaptação” ou “acomodação” enquanto os protestantes optavam pelo termo “indigenização” (Cf. Bosch 2002a, p.

357). A contestação do paradigma iluminista, da ideia de progresso defendida pela suposta superioridade ocidental incidiu também sobre os modelos de missão. Apesar das críticas surgidas, as missões cristãs como um todo deveriam estruturar as igrejas nos mesmos moldes dos países de origem dos missionários. No âmbito católico, a “igreja missionária” deveria refletir em cada detalhe o modelo e os costumes romanos. Este modelo só começará a ser questionado após a Segunda Guerra Mundial.

O distanciamento entre missionários cristãos e os empreendedores coloniais intensificar-se-á a partir de 1945. No entanto, se observarmos a associação dos missionários norte-americanos no pós-guerra, dificilmente podemos afirmar que esta associação cessou com o final da guerra. Os dois interesses ainda continuaram entrelaçados por muitos anos. Isto certamente mantinha as barreiras para uma verdadeira adaptação do cristianismo às diferentes realidades. No campo católico, esta questão só seria aprofundada mais seriamente algumas décadas depois com o Concílio Vaticano II.

Capítulo I

Shinkoku: Terra dos Kamis

Dos tempos míticos a justificação ideológica do Império Grande Japão

Introdução

A chegada dos navegadores portugueses em Kagoshima em 1543 foi um marco do encontro entre o Japão e o Ocidente. Seguindo a tradição da época, em agosto de 1549, junto com os navegadores desembarcava o Jesuíta Francisco Xavier para iniciar a cristianização do povo japonês. Apesar das barreiras da língua, a nova religião encontrou boa aceitação, pois inicialmente se pensou ser um ramo budista dos “bárbaros do Sul”.

Na região de Kyūshū, a nova religião ganhou a tutela de vários *daimyōs*, senhores feudais, que se tornaram cristãos, alguns tendo em vista os benefícios trazidos pelo comércio com os portugueses. Tendo sido batizados, os senhores, o batismo dos súditos era uma consequência quase automática. Deste modo, o cristianismo experimentou considerável crescimento neste período que se convencionou chamar de Século Cristão do Japão. Em pouco tempo, no entanto, tornava-se ao mesmo tempo uma ameaça aos planos de centralização do regime de Xogunal em plena ascensão na região central do arquipélago japonês.

“Nossa terra é a terra dos *kamis*³...”, assim Toyotomi Hideyoshi escrevia ao Vice-rei das Índias em 1591 explicando sua decisão de proibir a ação dos missionários católicos que começavam a interferir na política local e a criticar fortemente as práticas religiosas do Japão. Ele continuava sua carta mostrando o entendimento local de que estes seriam uma continuação do budismo vindo da Índia, do confucionismo na China e que no Japão se manifestava pelo *shintō*. Ao mostrar esta interligação entre os três sistemas de pensamento religioso criticava o exclusivismo cristão ocidental. A ideia, no entanto, tem uma longa história antes desta utilização por Toyotomi como parte da explicação na proibição do cristianismo.

Por mais de dois séculos, o discurso anticristão ajudou a alimentar ideologicamente o regime Tokugawa e o fortalecimento da imagem do Japão como diferente e mesmo oposto a tudo

³ O termo *kami* representado ideograma 神 tem sido traduzido nas línguas ocidentais por deuses. No entanto, há uma considerável variação de entendimento do mesmo no pensamento japonês. Discutiremos como o termo é assumido pelos cristãos como tradução do Deus bíblico da judaico-cristã no terceiro capítulo (Cf. p. 183ss.). Em japonês não há a formação do plural nos moldes da gramática portuguesa. Seguindo o entendimento politeísta inicial e por questões de concordância, seguiremos a formação do plural segundo a regra da língua portuguesa.

que viesse do Ocidente. A recepção inicial do cristianismo e o testemunho de tantos mártires japoneses mantinham vivo o desejo da retomada da missão de cristianizar este povo considerado o mais propenso ao cristianismo. Isto dar-se-ia somente em fins do século XIX em contextos bem distintos.

Além desta variedade de diferentes matrizes religiosas, o “mundo religioso” local que se expressava de modo geral neste termo *shintō* (神道) também era bastante diverso. A tentativa de sistematização deste complexo sistema de crenças e suas diversificadas formulações continua um tema bastante controverso. Um dos autores que influenciou fortemente a pesquisa deste sistema religioso foi o historiador medievalista Toshio Kuroda. Sua abordagem questionou tanto o entendimento do senso comum, que define o xintoísmo como uma religião distinta, autônoma e independente, bem como, do entendimento de autores que trabalham com a cultura e história japonesa que defendiam sua existência ininterrupta.

A sistematização por ele proposta continua válida em suas linhas centrais. A crítica recente tem apontado os limites de uma abordagem com categorias marxistas e de uma reflexão militante contra a desmistificação do xintoísmo de estado com clara influência norte-americana. Ainda assim, os pesquisadores que têm aprofundado a pesquisa têm seguido em grande parte as inspirações de sua teoria.

Kuroda propõe que o xintoísmo⁴, como uma religião independente, é uma invenção das ideologias japonesas do século XIX. Até então havia um complexo e diversificado “mundo religioso” que era essencialmente budista, mas incluía também elementos não-budistas. A este sistema Kuroda denomina de *kenmitsu taisei* (顕密体制, exotérico-esotérico, exterior/interior ou ainda fenomenal/secreto) (Cf. Kuroda 1993, p. 9). Esta análise se enquadra em uma releitura do contexto medieval através de seu conceito de sistema de elites dominantes, *Kenmon taisei* (権門体制)

⁴ O entendimento comum sobre o xintoísmo continua marcado por definições ultrapassadas apesar das várias revisões que a pesquisa sobre esta religião avançou nas últimas décadas. As publicações mais gerais, como os dicionários, oferecem definições como a seguinte: “Antiga religião politeísta do Japão, de origem autóctone e ainda professada nos dias atuais, caracterizada pela adoração a divindades que representam as forças da natureza, e pela ausência de escrituras sagradas, teologia, busca de salvação, prescrições de conduta e mandamentos” (Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, p. 2897). Entre autores renomados na pesquisa das religiões também ainda se constata mesma tendência e dificuldade de definição desta religião: “A religião nacional do Japão é um vasto complexo de crenças, costumes e práticas que recebeu tardiamente o nome de xintó (*shintō*), para ser distinguido das religiões provenientes da China: budismo e confucionismo. [...] Os ritos de purificação são essenciais ao xintoísmo” (Eliade e Couliano 1999, 271-276). No Brasil, este fato pode ser explicado pelo pouco número de adeptos declarados e pela escassa literatura especializada sobre o tema. O Senso do IBGE de 2010 classifica o xintoísmo entre as *outras religiões de origem oriental* que contariam com apenas 9.675 adeptos ou 0,005% do total da população (Cf. Censo demográfico 2010. Característica Gerais da população, religião e pessoas com deficiência. p. 144). Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf> Último acesso: 02 de março de 2016.

formado pela aristocracia *kuge* (公家), pelos samurais *buke* (武家) e pelos estabelecimentos religiosos *jike* (寺家) (Cf. Dobbins 1996, p. 219). Para ele, havia um sistema interdependente e colaborativo ainda que por vezes um conseguisse sobrepor os demais.

Com a restauração do poder imperial, o sistema religioso seria totalmente apropriado como parte da justificação ideológica do novo regime. Em 1869, o Departamento dos Assuntos Religiosos *Jingi Jimokyouku* preparou um decreto considerado o imperador como uma “aparição de deus”⁵. Com a publicação do decreto no ano seguinte, o imperador tornava-se o grande sacerdote da nação em virtude de sua ascendência dos deuses. Em 1874 a seguinte petição foi apresentada ao Conselho de Estado:

“Uma das questões mais urgentes que o Japão se depara atualmente é o estabelecimento de uma religião de estado. [...] As nações civilizadas do Ocidente reconhecem a liberdade religiosa e somente toma medidas contra os credos que estão em desacordo com a lei. Esta abordagem está correta, mas não podemos implementá-la imediatamente aqui no Japão. Além disso, as nações ocidentais têm religiões nas quais os soberanos aderem; devemos investigar seriamente as razões para isso. Na presente circunstância, não podemos banir o cristianismo. Tudo o que podemos fazer é definir a religião que o imperador deve aderir, e assim mostrar a direção que o povo deve seguir” (Apud Nitta 2000, p. 270).

As fortes contestações ao projeto de instalação do xintoísmo como religião de estado levaram a uma revisão das bases religiosas de justificação do novo regime. Em 1882, o governo japonês dividirá o xintoísmo em dois ramos: *kyōha Shintō* (教派神道) e o *Jinja Shintō* (神社神道). O primeiro era formado pelas correntes de pensamento formadas nos séculos anteriores em torno de chefes espirituais e de personalidades mais ou menos carismáticas, frequentemente com uma forte influência budista ou confuciana. Este xintoísmo era considerado oficialmente como religioso, separado do Estado, e classificado ao lado dos demais cultos. O segundo que celebrava os deuses e os heróis do império foi colocado sobre o controle do estado. Este nomeava os sacerdotes, regulamentava suas funções e subvencionava as cerimônias. O xintoísmo oficial selecionou e hierarquizou as divindades, as cerimônias e os santuários para promover os ideais do governo.

A este conjunto que engloba parte das crenças, dos rituais, da mitologia, dos ritos da casa imperial, de uma rede de santuários estatizados, das bases éticas confucianas e do sistema educacional que compõem o que se convencionou chamar de xintoísmo de estado. A pesquisa acadêmica tem mostrado como estes vários elementos foram apropriados para compor a base ideológica da política imperialista do Grande Japão.

Para mostrar a formação deste sistema religioso que posteriormente foi denominado de xintoísmo nas línguas ocidentais, seguiremos também suas formulações sobre a noção de *shinkoku* (神国) e sobre o conjunto de crenças populares em torno dos espíritos vingativos que

⁵ 現人神 - *Arahitogami*

uma vez pacificados eram denominadas de *goryō* (御霊). Estes elementos são emblemáticos para entender a formação dos complexos de “templos-santuários” que começariam a dar as primeiras formulações do que posteriormente viriam a ser chamado genericamente de xintoísmo.

Posteriormente, mostraremos como a partir do século XIX, com a decadência do sistema xogunal e o fortalecimento do movimento nativista que o retorno às origens da cultura japonesa favoreceram a restauração do poder imperial em 1868. O novo regime, no entanto, precisava de uma estabilização interna para enfrentar também as ameaças externas. Os tratados comerciais impostos pelas potências estrangeiras geraram uma situação de semi-colonialismo. Neste processo de estabilização as ideias dos pensadores nativistas serão reelaboradas em um movimento de restauração do xintoísmo como elemento de coesão na construção da identidade nacional.

1 – Da proteção dos *kamis* a uma alegada superioridade étnica

A noção de *shinkoku* (神国)⁶, terra dos *kamis*, de natureza religiosa em sua origem que se transformará em um conceito que foi posteriormente apropriado pelas autoridades locais e utilizado no estabelecimento de um entendimento do Japão como país *kuni* (国), dentro de um limite territorial. A ideia servirá também para a fomentação de uma identidade nacional em relação e em oposição ao mundo exterior. A ideia aparece no Japão medieval com os ensinamentos budistas da iluminação original *hongaku shisō* (本覚思想) e desenvolver-se-á como uma noção reacionária que ajudou a garantir a sustentabilidade do decadente governo. A ideia serviu também para o desenvolvimento de uma percepção do mundo “não-japonês” geralmente visto como inimigo, bárbaro e até mesmo demonizado (*oni* 鬼). Posteriormente, retomada pelo movimento nativista serviu de base ideológica para a restauração do poder imperial Meiji. Este regime firmou-se com a imagem do imperador como “divino” por sua descendência direta dos *kamis*, era a personificação do povo japonês destinado a liderar os demais povos.

Para Kuroda, a “corrupção” desta ideia *shinkoku* está ligada ao entendimento do *shintō* como um algo puramente japonês, supra-histórico e como uma entidade que tivesse existido sempre independente do budismo e do confucionismo. Isto seria uma construção moderna dos pensadores nativistas para defender a existência de uma essência da identidade japonesa como

⁶ Variações: *shinmei no kuni* (神明の国), ou ainda *shinshū* (神州).

algo puro e superior aos demais povos (Cf. Kuroda 1996a, p. 355). Ele ressalta, no entanto, as diferenças nos contextos das relações internacionais em que a ideia vai sendo transformada. A mesmas ressalvas ele faz com o entendimento de país, que difere do entendimento de estado-nação moderno que começa a ser construído no Japão a partir de fins do século XIX. Ao longo dos séculos, o termo apresenta uma variedade de entendimento e de utilização pelo sistema político como legitimação de seus interesses. Deste modo, “as ideias relacionadas à noção do Japão como a terra dos *kamis* não formam um sistema filosófico orgânico e coerente, mas um conjunto de cultos, tendências intelectuais e atitudes” (Rambelli 1996, p. 388).

As referências medievais da ideia de *shinkoku*, em sua origem refere-se à proteção dos *kamis* em favor do Japão em virtude da ameaça de invasão das tribos mongols no século XIII. Diante da ameaça, são feitas orações e petições de proteção aos *kamis* em favor do soberano por sua descendência direta destas divindades. Neste contexto, o termo está ligado às noções religiosas locais ligadas ao culto popular aos *kamis*, o *jingi sūhai* (神祇崇拜) (Cf. Kuroda 1996a, p. 355). A eficácia destas divindades mostrou-se através dos tufões e seus fortes ventos que de fato destroem as embarcações dos invasores, confirmando a intervenção do deus dos ventos *kamikaze* (神風) em favor do soberano japonês. Isto servirá ainda que vagamente a justificar o domínio do clã imperial sobre os demais senhores feudais. A referência a este domínio com o termo *kuni* é algo mais territorial, bem distinto do conceito moderno de estado japonês. A referência ao país aqui ainda era de *Honchō* (本朝), o próprio termo *Nippon* só vira de uma referência estrangeira.

A primeira ocorrência será no *Nihonshoki*, é um relato feito pelo rei de Silla (Coréia atual) alega a proteção divina em favor do soberano deste território: “Eu ouvi que ao Oriente existe um país divino chamado *Nippon*, e que tem um sábio soberano denominado Tennō. Esta força divina (os grandes ventos, tempestades e enormes ondas que atingem profundamente o interior do país, que ajudaram os invasores de Yamato a vencer as tropas de Silla) deve pertencer a este país” (Apud Rambelli 1996, p. 421). Ironicamente, esta citação de uma fonte estrangeira daria o nome adotado posteriormente para definir o país e a ideia de uma proteção divina seria reapropriada para consolidar o sistema imperial na dominação dos demais clãs que habitavam o território de então.

1.1 – Instrumento de afirmação da identidade local e da defesa territorial

Esta apropriação ideológica deve-se ao “perigoso” potencial que o entendimento de *shinkoku* em sua dimensão “territorial”. Inicialmente, era apenas uma referência geográfica que posteriormente será alimentada pela cosmologia budista para a defesa de uma centralidade deste território (Cf. Kuroda 1996a, p. 374) e de uma afirmação de superioridade étnica em relação aos demais povos. A ameaça de invasão dos Toi (刀伊), tribos Tungus que habitavam a península coreana criará a atmosfera de competição do Japão com outros povos exteriores. Posteriormente, na relação com a China, a superação de um período inicial de vassalagem e a retomada da autonomia a ideia desenvolve-se com certo menosprezo pelos demais povos e posteriormente com a afirmação de uma superioridade sobre a Coreia e até mesmo sobre a China. E o conceito de *shinkoku* começa a reaparecer como ideologia de dominação.

O declínio deste sistema imperial a partir de século XIV levaria a adoção dos ensinamentos budistas como sustentação do sistema imperial. Neste novo contexto, elementos da cosmologia budistas na relação do território com a China e a Índia são usados para justificar uma centralidade do Japão (Cf. Rambelli 1996, p. 395). Com isso desenvolvia-se um novo conceito de território, a terra dos *kamis*, aqui era também entendida em termos religiosos budistas como a Terra Pura, o paraíso na terra. A lógica budista de uma terra de Buda *butsudo* reinterpretada em termos locais levaria a este entendimento de uma terra dos *kamis*: *shindo*.

No Japão medieval, dentro desta reconfiguração com combinação de elementos da doutrina budista, os *kamis* passaram a ser considerados como protetoras do território, sob os domínios do clã imperial *kokka* (国家). *Kokka*, lido na época como *mikado* referia-se não ao estado em si, mas ao imperador e ao clã que governava o território (Cf. Rambelli 1996, p. 393). Assim, sob o domínio dos deuses *shinryō* (神領) ou dos budas, *butsudo* (仏土) começa a desenvolver-se a ideia de um território sagrado. No entanto, a ideia do Japão ainda era bastante vaga.

Diante de uma nova ameaça de invasão pelos mongóis que exigiam a rendição do soberano japonês, a proteção dos *kamis* é novamente invocada contra os inimigos estrangeiros. O favorecimento do soberano reforçaria uma vez mais a ideia de uma sacralidade do território. Este favorecimento em detrimento de outros povos ajudaria, posteriormente, na formação de uma consciência de uma “identidade nacional” em contraste com os demais povos. Isto posteriormente levaria a posições exclusivistas de supremacia do tronco étnico central de Yamato e da afirmação da autoridade imperial.

1.2 - Instrumento de legitimação do poder imperial

A sistematização feita a partir da ideia de *shinkoku* permitiu entre outras coisas reafirmar a autoridade do soberano, descendente dos deuses, que tinha o status de uma autoridade religiosa. Ao exercê-la fazia de todos os súditos também descendentes dos *kamis*. Assim este território governado pelo soberano descendente dos *kamis* todo ele passava a ser entendido como “governado” e não apenas “protegido” pelos *kamis*. A ideia religiosa tinha um grande potencial para o domínio político a assim passou a ser usada. A história da linhagem imperial torna-se a “manifestação de uma verdade religiosa” e uma continuação da mitologia (Cf. Kuroda 1996a, p. 375-376).

A compilação de uma “história” da linhagem imperial remonta então a estes tempos mitológicos registrados no *Kojiki* (古事記), ou Relatos dos fatos antigos, e o *Nihon shoki* (日本書紀) que são os Anais da História do Japão⁷. Quando referidas em conjunto, é denominada de *kiki* (記紀). Para Macé, um dos especialistas nestes textos, em ambos há uma historicização de mitos e lendas reforçada por uma cronologia que liga o tempo dos deuses ao tempo histórico.

A primeira fonte, o *Kojiki*, sintetiza a história do Japão desde suas origens até a morte da Imperatriz Suiko (682). Os pesquisadores têm dividido os contos entre a era dos deuses, no I livro, e os episódios semilendários, nos livros II e III. Rocher, no entanto, vê o conjunto como um drama histórico da pacificação do país que se apoia nos esquemas mitológicos da primeira parte. Ele o classifica como “uma variação ‘à la romaine’ do tema do gênesis” (Rocher 1988, p. 836). O texto é a primeira obra escrita em japonês, em um sistema híbrido, com a utilização dos ideogramas chineses utilizados, às vezes, foneticamente, e outras vezes, em seu sentido semântico. Esta característica do japonês arcaico é uma das maiores dificuldades para os pesquisadores e deve-se à provável intenção do compilador de conservar o ritmo das recitações que por vezes tinham uma função encantatória.

O manuscrito apresentado inicialmente à Imperatriz Genmei (元明天皇) em 712 é uma compilação de duas fontes da tradição oral: a memória genealógica dos imperadores e o apanhado das lendas e episódios. Deste modo, o texto apresenta genealogias, contos e poemas que se

⁷ Estas fontes são consideradas as bases de um possível “cânon” xintoísta. Mitsuhashi em sua *Pequena enciclopédia para entender o senso comum sobre o xintoísmo* faz uma explanação do termo ressaltando a diferença que existe do entendimento “escritura sagrada” no cristianismo e no Islamismo e afirmar, que a seu modo, estas fontes podem ser consideradas também sagradas *seiten* (聖典) para o xintoísmo (Cf. Mitsuhashi 2007, p. p. 96-102).

justapõem em seus três livros. O redator O[po] no Yasumaro o compôs em cumprimento as ordens do Imperador Tenmu (天武天皇) em resposta aos desafios que enfrentava ao assumir o trono⁸.

As intenções políticas por trás da compilação destes anais é consenso para vários pesquisadores. O projeto de unificação do país, impulsionado pelo clã de Yamato com a reforma Taika em 645, enfrentava a resistência de outros clãs rivais. O clã imperial impôs uma reforma administrativa com novas estruturas hierárquicas visando assegurar a nacionalização da terra e garantir consequentemente sua supremacia. Diante deste desafio, o imperador Tenmu assume como soberano em 682 e ordena a compilação da tradição oral com o objetivo de “corrigir os desvios da tradição [...] e substituir a história plural das grandes famílias pelo monólogo oficial da corte” (Rocher 1988, p. 838). Rocher defende, no entanto, que o claro interesse político no processo de compilação destas fontes não apaga o valor da tradição mítica na formação da identidade japonesa. Ao contrário, esta característica a diferencia das tradições vizinhas, como da China e da Coreia, onde deu-se um processo de purificação da tradição mítica para firmar a história em seu modelo oficial de crônicas.

A segunda fonte, o *Nihonshoki*, é mais volumosa que a primeira. Ela foi finalizada em 720 em um trabalho conjunto do mesmo compilador do *Kojiki* e do príncipe Toneri Shinnō. Nesta obra eles adotam o modelo chinês de crônicas e de datação, além de optarem por escrevê-la em puro idioma chinês, ao invés do sistema híbrido usado na primeira. Tal característica já impossibilita a alegada distinção de elementos puramente autóctones, livres de toda influência continental nestas fontes. Para Rocher, embora os anais “tentem dar à jovem nação uma consciência de si (*kojiki*) e uma identidade diplomática (*Nihonshoki*), estes veiculam conceitos importados” (Rocher 1988, p. 837). Na sua visão, a história de imigração coreana a partir do século III e a influência e pressão chinesa nos séculos seguintes, bem como, a introdução do confucionismo e do budismo dificultam sustentar a lenda da isolamento cultural do Japão.

1.2.1 - A narrativa Mitológica

O relato do *gênesis japonês*, na terminologia de Rocher, descreve o processo de formação do universo juntamente com a aparição das primeiras divindades: o deus do centro do céu e os dois deuses da geração que aparecem no plano celeste. A primeira sequência mostra a *geração*

⁸ “O soberano ordenou registrar por escrito e de estabelecer a genealogia dos soberanos e dos fatos antigos”. 「令記定帝紀及上古諸事 [帝紀と上古の諸事を記定めしめたまふ] (Apud Macé 2013, p. 122).

de pares⁹ divinos que irão consolidar a terra que ainda não era fixa. Izanagi e Izanami descem para realizar a missão que receberam das divindades celestes: gerar uma ilha no mar primordial. A primeira ilha era sustentada por um pilar que permite ainda ligação entre o mundo celeste e terra recém-criada. Em torno do pilar, estas divindades observaram os rituais que lhes são necessários para completar a missão. Na descida, o par descobre suas diferenças corpóreas e, ao invés de irmãos, aparecem agora como esposos. Esta união incestuosa fracassa na geração dos dois primeiros filhos, obrigando-os a retornar aos céus. Em seu retorno, descobrem que a parte feminina tinha feito o “giro” ritual em torno do pilar central no sentido contrário. A incorreta observância da fórmula ritual do matrimônio invalidava a união. Eles retornam e repetem o ritual de maneira correta e assim dão origem as oito principais ilhas do Japão.

A segunda sequência descreve a geração das divindades da natureza: do mar, dos rios, das montanhas e, finalmente, a morte de Izanami ao dar à luz ao princípio do fogo. Izanagi, para vingar a morte de sua irmã-esposa, mata o filho, de cujo corpo dividido nasceram outras divindades. Ele, em seguida, parte a procura de sua companheira no país dos mortos *Yōmī* (陰府)¹⁰. Ele reencontra Izanami transformada em uma deusa das profundezas e mestra da morte. Após enfrentar as perseguições do país dos mortos, finalmente consegue escapar trazendo consigo apenas um pedaço de rocha. No mundo dos vivos, ele pega outro pedaço de rocha e, com os dois, pronuncia uma fórmula de divórcio entre os dois demiurgos, separando definitivamente os dois mundos. Depois, Izanagi observa um rito de purificação por ablução (*misogi*). Deste ritual, nascerão outros deuses que continuarão o processo de geração: *Amaterasu*, a deusa do sol (nascida do olho esquerdo), *Tukuyōmio*, deus da lua (nascido do olho direito) e *Susanōwo*, deus do oceano ou das tempestades (nascido do nariz).

A sequência do mito retoma a lógica inicial da dualidade de opostos em uma relação incestuosa (*Amaterasu* e *Susanōwo*) e a exclusão do terceiro elemento (*Tukuyōmi*). *Susanōwo* recusa-se a assumir o domínio que lhe fora concedido. Chorando sem cessar,¹¹ termina se

⁹ O conceito de geração é marcante no pensamento japonês e também apontado como uma das marcas do pensamento chinês. Rocher trabalha, por exemplo, a transformação da noção de *qi* (氣), o sopro primordial do pensamento chinês e como este é reelaborado pela noção de *musubi* (むすび) no Japão. A formação em pares no processo geracional pode ser apontada como outra marca da influência do pensamento chinês. Para Cheng, “os pares de opostos complementares que estruturam a visão chinesa do mundo e da sociedade (Yin/Yang, céu/terra, vazio/pleno, pai/filho, soberano/ministros, etc.) determinam uma forma de pensamento não dualista no sentido disjuntivo elevado ao sentido mais alto, mas ternário em que ele integra a circulação do sopro que religa os dois termos” (Cf. Cheng 1997, p. 41). A geração de um terceiro termo implícito em uma relação orgânica, viva e criativa, como constituinte dos pares de opostos.

¹⁰ Este termo será posteriormente utilizado na revisão da tradução do Credo em sua versão católica (Cf. p. 182).

¹¹ Sua barba sempre molhada pelas lágrimas e os excessos de fúria causavam constantes destruições. Rocher desenvolve esta característica de *Susanōwo*, seguindo a categorização de Lévi-Strauss classificando este filho chorão

rebelando-se contra seu pai e causando calamidades. Seguindo a lógica da queda (resultado da violação de um interdito sexual), seguida do exílio e do retorno apoteótico sempre presentes na narrativa, seu pai decide enviá-lo ao exílio no país de sua mãe, o mundo dos mortos. Antes de partir, Susanōwo decide se despedir de sua irmã Amaterasu que suspeita das intenções do irmão. Para provar sua boa-vontade, propõe uma prova ritual (*ukēpi*), um matrimônio indireto no qual o gênero dos filhos gerados definirá o vencedor. Amaterasu gera três deusas e Susanōwo gera cinco deuses, vencendo a prova ritual. No entanto, Susanōwo, seguindo o ímpeto de sua natureza, comete novos atos de violência destruindo as plantações de arroz e impedindo sua irmã de observar o rito das primícias. Entristecida, Amaterasu se retira em uma caverna rochosa. O mundo mergulha na escuridão e no caos, as plantações morrem e o povo sofre o resultado das calamidades. A miríade dos outros deuses organiza, então, um ritual para trazer de volta a deusa do sol.

Por sugestão de *Omohi-Kane*, um galo é colocado do lado de fora da caverna na esperança que seu cantar faça a deusa pensar que a aurora já chegou e saia. Diante da persistência de Amaterasu em continuar reclusa, a deusa *Amē nō Uzume* põe um espelho de bronze em uma árvore em frente a caverna e, em seguida, começa uma dança erótica. Inicialmente vestida de folhas e flores, ela se desnuda causando a risadaria geral dos deuses masculinos, o que desperta, finalmente, a curiosidade de Amaterasu. Ao sair da caverna, vê imediatamente seu esplendor refletido no espelho e fica maravilhada. Enquanto isso, um dos deuses a segura e outro fecha a caverna para impedir que ela retorne. A beleza de Amaterasu refletida no espelho faz sua tristeza se dissipar e a luz restaura a ordem cósmica.

Susanōwo é finalmente banido do reino celeste e várias divindades são enviadas para apaziguar os deuses da natureza, mas fracassam em sua tarefa. Na parte central do conto, a gestão do mundo visível é finalmente cedida aos descendentes de Amaterasu, por intermédio do jovem deus das espigas Ninigi. Ele recebe de Amaterasu, sua avó¹², as três insígnias reais (as joias, o espelho e a espada) e deixa o reino celeste para chegar a uma montanha nas ilhas de Kyūshū. Ali, o deus da montanha oferece ao *príncipe celeste* suas duas filhas, e este escolhe a mais bela, a princesa Floração (Sakayabime). O sogro, no entanto, fica enfurecido pela escolha e determina que seus descendentes viverão apenas o tempo de uma flor, ao invés de terem a

que vive o complexo de *Baitogogo* dos heróis incestuosos que se negam a crescer e continuam submissos à influência da feminilidade (Cf. Rocher 1988, p. 843).

¹² No *Memorandum on the State Shinto* que decreta o desmantelamento do uso ideológico desta narrativa mitológica utiliza-se o posicionamento de historiadores japoneses para afirmar que Amaterasu “era na realidade uma princesa mongol” (Apud Mullins, Shimazono e Swanson (Eds.) 1993, p. 83).

longevidade e solidez que os filhos gerados pela princesa da Rocha (Ipanagabime) poderia garantir. O primeiro filho do casal foi concebido rapidamente, gerando suspeitas do marido Ninigi. O casal tem mais dois filhos: a princesa Tōyōtama e o herói Powori. Aqui é retomada a polaridade inicial, mas já com uma alusão às disputas pela legitimidade da sucessão imperial. A ordem de sucessão é revertida quando a princesa se decide casar com o segundo irmão, excluindo o irmão mais velho da ordem de sucessão. O novo casal gera um filho. Para o nascimento do herdeiro, Tōyōtama isola-se em um pavilhão à beira do mar e proíbe seu marido Powori de assistir ao nascimento. Este, no entanto, não resiste à curiosidade e tenta ver sua esposa por uma fresta. Ele vê a esposa com aspecto de um monstro marinho (*wani*). Após dar à luz, Tōyōtama, enfurecida com a atitude do marido, abandona o filho com seu pai e se isola além das fronteiras do oceano. Este filho casar-se-á com a tia materna e geram *Kamuyamatō-ipare-biko-nō-mikōtō*, o primeiro imperador “histórico” do Japão que assume o trono com o nome de *Jinmu* (神武天皇).

1.2.2 - Uma proposta de análise para o resgate da mitologia

Paul Veyne propõe um resgate do mito como tradição histórica, considerando como este pode tornar-se uma ideologia política. Ele parte da função social que nos confirma na verdade das coisas em que cremos. Ela defende uma *credulidade crítica* na qual “criticar os mitos não era demonstrar sua falsidade, mais bem encontrar seu fundo de verdade. Pois a verdade fora recoberta de mentiras” (Veyne 1983, p. 69). Neste processo, “a credulidade popular não era culturalmente desvalorizada. Esta coexistência pacífica de crenças contraditórias teve um efeito sociologicamente curioso: cada indivíduo interiorizava a contradição e pensava coisas inconciliáveis dos mitos, ao menos aos olhos de um lógico. O indivíduo, ele mesmo não sofria estas contradições, bem ao contrário, serviam cada uma a diferentes fins” (Veyne 1983, p. 44). Da mesma forma como também nós cremos nos nossos mitos, como nossas verdades científicas que são perpetuamente provisórias e sempre sujeitas a serem falseadas.

Estas considerações estão presentes nas abordagens dos autores franceses contemporâneos que estudam os mitos das diferentes tradições. Para Macé, especialista na estrutura do *Kojiki*, embora os deuses sejam uma presença constante, não se trata de um texto religioso, mas literário concebido em um contexto político e religioso preciso: um soberano que deseja unificar as tradições divergentes sobre os deuses e também os interesses de poder entre vários grupos, reagrupando-os sob um mito fundador.

Na sua proposta de análise, Macé mostra como o centro do recito está na passagem da autoridade de governo aos descendentes da linhagem imperial: “Este país farto em espigas [frutos] nas planícies abundantes de juncos, eu te confio para que governes”¹³ (Apud Macé 2013, p. 123). Este mandato foi reformulado no *Nihon Shoki* que se tornou a versão mais conhecida: “Que a prosperidade da descendência celeste seja *sem limite como o céu e a terra*”¹⁴ (Apud Macé 2013, p. 123). No centro da narrativa, também está a entrega das insígnias reais pela deusa a seu neto como modo de assegurar a legitimidade do soberano. Tal como Ninigi, o recebera de Amaterasu: “Considere este espelho como minha alma completa, celebre-o como se eu estivesse diante de ti”¹⁵ (Apud Macé 2013, p. 124). Por isso, no rito de entronização todos os herdeiros do trono também recebem o espelho como insígnia real. Ao olhar seu reflexo devem ver eles mesmos como deuses segundo a ordem de Amaterasu.

Macé destaca que a introdução destes elementos como parte do ritual de entronização dos soberanos da-se no contexto das mudanças promovidas pelo Imperador Jinmu. Além disso, em meio a estas inovações, o soberano ganha o título de soberano celeste *tennō* (天皇). Isto não significa uma simples transposição de termos, pois este carrega toda uma história de justificativas religiosas como sustentação do poder terreno¹⁶.

Apesar desta associação, o soberano de então, o imperador Tenmu, logo percebeu a fragilidade de simplesmente copiar a ideia chinesa de um “mandato celeste” para legitimar sua dinastia. A partir daí, observa-se uma revisão da ideia para assegurar que este comando divino não fosse associado ao domínio chinês. O próximo passo foi a ressignificação simbólica para garantir o vínculo celeste e eterno dentro da própria linhagem do Japão. É neste contexto que será composto o *kojiki*, escrito com o objetivo primeiro de assegurar a legitimação da dinastia imperial de maneira ininterrupta, desde os tempos dos deuses.

¹³ Onde os textos originais em japonês estiveram disponíveis, optamos por transcrevê-los pois as versões em português nem sempre conseguem traduzir as nuances presentes no texto em japonês. Nos textos em japonês arcaico como o seguinte, a transcrição vai acompanhada da leitura fonética: 『此豊葦原水穂国者、汝将知国言依賜。』(このとよあしはらのみづほのくにには、なむちがしらさむくにぞとことよしたまふ).

¹⁴ 「宝祚之隆、当与天壤無窮者矣。(あまつひつぎのさかえまさむこと、あめつちときはまりなけむ) [Nihon shoki, II livro, 9º episódio, 1ª variante, 小学館, 1994, vol. 1, p. 130]. Esta fórmula final *Tenjō mokyū* 天壤無窮 será invocada até 1945 como slogan para a justificação do mandato eterno da dinastia.

¹⁵ 「此之鏡者、專為我御魂而、如拜吾前伊都岐奉。(このかがみは、もはらあがみたまとして、あがまへををろがむがごとし、いつきまつれ).

¹⁶ No decorrer dos séculos VII e VIII, o Japão vivia um período de grandes transferências culturais com a adoção de várias instituições políticas da China, transformando-as e adaptando-as de forma independente à realidade japonesa. O termo chinês 天皇 *tianhuang*, literalmente, rei celeste, foi deliberadamente construído como parte de uma tentativa ideológica de pôr o taoísmo a serviço da dinastia (Cf. Barrett 2000, p. 27). O termo foi adotado como forma escrita, mas conservando a leitura local *tennō*.

Nesta mudança de nomenclatura, o soberano foi qualificado poeticamente como *kami* (神) nos versos do *Manyōshū*¹⁷. Jinmu foi sucedido por sua esposa Jitō (持統天皇) (ela reinou entre 686 ou 690 a 697) que foi enviada para ser consagrada em Ise, dando início à tradição de enviar o sucessor do trono ao santuário central do xintoísmo.

Além da ressignificação da posição imperial deu-se também a adoção do “culto de estado” com a instalação de um ministério dos ritos, o *jingikan*, nos moldes do *libu* chinês. Naumann mostra como vários elementos estabelecidos por este ministério não existiam anteriormente no Japão. A partir de então, da-se uma codificação dos rituais e festivais que marcaram a vida da corte. As oferendas em ação de graças ou como petição para afastar os males e pacificar os espíritos levaram a formação de uma elite de funcionários religiosos que se encarregaram destas cerimônias¹⁸. Entre os vários rituais introduzidos neste período, destaca-se o *jinkonjiki*, ou a grande degustação, que marcará a ascensão do imperador ao trono. No ritual observado na primavera seguinte à ascensão ao trono, são oferecidas as primícias da colheita sagrada ao imperador. A partir de então, assume o papel da deusa do sol na degustação do alimento, em uma comunhão do alimento com a divindade¹⁹. Este ritual era seguido por outro que o imperador realizava durante a noite e em secreto, denominado de *tsukinami*. Após esta observância, o imperador sucede ao trono de seus celestes ancestrais. A associação da figura do imperador com os *kamis* locais que se registram neste período, como já destacado por Macé, são apenas associações poéticas.

Este ritual que marca a sucessão divina do imperador, codificado no período Nara (710-794), não influenciou de imediato a compreensão do imperador como divino. Neste período, o entendimento da divindade do imperador ainda consiste em uma mediação entre os deuses e o povo. A autora mostra que, apesar da codificação ritual detalhada deste período, “na tradição mítica, o pensamento taoísta e a especulação política aparecem habilmente mesclados” (Naumann 2000, p. 48). Para ela, os imperadores e imperatrizes, de fato, continuavam ligados ao budismo e/ou a outras ideias chinesas. Deste modo, o sistema de entendimento permanecia

¹⁷ 「皇者神二四座者天雲之雷之上尔廬為流鴨。(おほきみはかみにしませばあまくものいかづちのうへにいほりせるかも). Meu soberano é um deus também acima dos trovões das nuvens celestes, ele construiu seu abrigo”. *Manyōshū* 万葉集, livre III, poema 235. Esta mudança de denominação é atestada também por Watanabe em sua consideração sobre as transformações do entendimento sobre o Japão (Cf. Watanabe 2010, p. 313). O *Manyōshū*, literalmente coletânea das dez mil folhas, como referência poética aos dez mil anos (eternidade) de felicidade que se desejava aos soberanos, é uma das obras que compõe o “cânon” de escrituras do xintoísmo.

¹⁸ As disputas por status entre os clãs encarregados destas tarefas marcaram igualmente a formação posterior do xintoísmo.

¹⁹ Naumann destaca aqui que o mesmo ritual era observado pelo imperador chinês que outono apresentava os primeiros frutos aos seus ancestrais.

aberto e as observâncias cerimoniais entraram em decadência à medida que o sistema político deste período se deteriorava com as guerras entre os diversos feudos.

Teewen e Rambelli também ressaltam os interesses políticos por trás do processo que juntava santuários e templos durante o período Nara (710-794). Sob as diretrizes da corte, estes tinham a função de pedir pela “proteção do estado” e da linhagem imperial. Dentro destes interesses, é que se desenvolvem os rituais combinando “elementos budistas, daoístas e elementos nativos como componentes que se reforçavam mutuamente em um coerente sistema ideológico” (Teewen e Rambelli 2003, p. 4). Eles pontuam posteriormente a introdução do termo *Shintō* como já havia apontado Kuroda. O termo, originalmente do chinês *shendao*, foi introduzido no Japão como um termo budista (passando a ser pronunciado *jindō*) que denotava “o ‘reino dos deuses’, geralmente com uma conotação negativa de ‘deuses em necessidade da salvação budista’”. O termo só ganhou a conotação de “caminho”, como é tradicionalmente traduzido, a partir do século XIV e à medida que passou a se focar somente no termo *Kami*. Somente a partir daí é que a nova leitura *shintō* se consolidaria (Cf. Teewen e Rambelli 2003, p. 6).

As formulações dos pensadores medievais, Teeuwen, especialmente em suas considerações sobre as funções do *kami* Amaterasu, a mitologia local foi colocada a serviço da ideologia imperialista. Nestas construções, a forte influência no budismo esotérico japonês, *Tendai* em especial, no pensamento e prática xintoísta local, permitiu a formação do xintoísmo enquanto tradição religiosa com uma autoconsciência de diferença do budismo. Após esta progressiva identificação dos *kamis* com os *boddhisatvas*, processar-se-á uma mudança radical na qual os *kamis* serão agora considerados a origem da iluminação que se manifesta no Budismo. Deste modo, *Śākyamuni* passa a ser considerado como uma temporária manifestação do *Kami*. Consequentemente, o Japão passa a ser considerado como a Terra Original (*hongoku*) de onde emanaria a Iluminação Universal que se manifestou na Índia como *Śākyamuni*. Esta transformação favorecerá, posteriormente, a formação da ideia do “Grande Japão”²⁰ (*Dai Nippon Goku*).

Macé defende que, embora o *Kojiki* ocupe o primeiro lugar nos clássicos da literatura japonesa, seu prestígio atual deve-se em parte a um “mal entendimento”. Segundo ele, não há nenhum registro de recitação ritual do texto nas fontes antigas. Além disso, a forma arcaica do texto não lhe atraiu nenhum prestígio literário por anos. A mitologia que representa um terço do *kojiki* não ganhou importância prática na estruturação do governo do Japão antigo, nem mesmo

²⁰ No *Rescrito da linhagem legítima dos imperadores divinos* (神皇正統記) escrito entre 1339 e 1343, já se registra a expressão: (大日本は神国也, *Ōyamato wa shikoku nari*), “O grande Japão é o país dos deuses” ou “país divino” (Cf. Teeuwen 2000).

nos meios xintoístas. Este resgate dar-se-á somente com os chamados “Estudos Nacionais”, *kokugaku* (国学), no período Edo (1600-1867).

Um dos pensadores deste período que certamente influenciou as construções posteriores foi Yamaga Sokō. Entre outros pontos ele defendia a ideia do Japão como o reino central das civilizações orientais. Ele constrói sua teoria dos fatos sobre o Reino Central *Chūchō Jujitsu* (中朝事実) (Cf. Watanabe 2010, p. 305-306). Com esta ideia, defende a preeminência da dinastia japonesa, e que o Japão por excelência merece o título de Império Central. Ele exalta a superioridade do Japão sobre a China através de elementos como a água e o solo, a linhagem imperial ininterrupta favorecida pelos deuses locais, dos quais ela descende, de sua literatura e de suas glórias nas lutas armadas que devem permanecer eternamente. Para Yamaga, o imperador era o foco de toda lealdade. No entanto, esta ideia era um risco para o governo Tokugawa, ele será enviado para o exílio.

No regime Tokugawa, a noção de *shinkoku* fica um pouco marginalizada, ainda assim ela será parte do discurso ideológico para combater os invasores estrangeiros e consequentemente ao cristianismo. Neste período, o regime utilizará mais das crenças e das práticas rituais como parte da justificativa de seu domínio.

2 - Das crenças locais à formação de diferentes doutrinas

Kuroda aponta que o alegado conjunto de “crenças nativas” *koyū shinkō* (固有信仰) que além das forças da natureza, incluía uma miríade destes *kamis* que eram também bastante diversificados em suas formas e nos cultos. Estes *kamis* eram classificados segundo suas especificações ou eficácia em determinada área. Assim são mostrados como violentos *aramitama* (荒魂), de paz *nigimitama* (和魂), benevolentes *sakimitama* (幸魂), e espíritos que causam espanto e admiração *kushimitama* (寄魂). Ao lado destes, havia a crença no espírito das pessoas *hitogami* (人神) que inicialmente não tinha uma ligação com os ritos associados a casa imperial. Também já havia um culto aos espíritos dos ancestrais *sojin* (祖先) venerados em determinados lugares. Estes locais de veneração seriam a base para o estabelecimento dos primeiros santuários.

Outros espíritos, no entanto, não alcançando esta transformação em uma ancestral ficavam “vagando”. Denominados de *onryō* (怨霊), estes podiam perturbar e fazer as pessoas sofrerem e exigiam a realização de rituais de exorcismo *gōbuku* (降伏). Estes rituais eram

realizados por meio dos xamãs e era parte da religiosidade popular. A eficácia destes rituais que eram parte do budismo esotérico de então seria utilizado na formação de uma nova prática ritual de pacificação dos espíritos vagantes *chinkon* (鎮魂), uma vez pacificados estes espíritos denominados agora de *goryō* (御霊). De causadores de calamidades estes são transformados em protetores contra as calamidades.

Assim, a partir da metade do século IX, ao lado da veneração aos ancestrais tradicionais, começa o estabelecimento de outros santuários com o culto a estes novos *kamis*, que aplacados de suas características vingativas eram invocados para proteger das calamidades. Assim começava a se popularizar a crença nestes espíritos vingativos *goryō shrinkō* (御霊信仰). Nesta crença mais geral, havia os espíritos considerados vingativos *enkon* (冤魂) causadores de calamidades e doenças em virtude de suas mortes serem resultados de intrigas políticas. Como os efeitos destas vinganças faziam-se sentir pela população em geral, os rumores desta crença afetavam também a estabilidade dos mandatários. A realidade de constantes rebeliões estava distante da propagada imagem harmoniosa dos vilarejos medievais. Os governantes então encomendavam a realização de tais rituais em um misto de crença religiosa e interesses políticos.

A realização de um primeiro ritual de pacificação dos espíritos *goryō-e* (御霊会) nos registros da corte dá-se no ano de 863. Este dá-se em virtude de uma epidemia naquele ano que teria matado muitos camponeses. A corte então teria encomendado uma série de encantações esotéricas *kitō* 祈祷. As respostas favoráveis às petições levaram à realização de tais rituais de maneira regular em determinados santuários patrocinados pela corte. Estes consistiam na oferta de frutos e flores acompanhados da recitação dos sutras budistas e de danças rituais, seguidos de outras tradições locais²¹.

A eficácia da intercessão de alguns destes *goryōs* gerava o crescimento da devoção entre a população e uma consequente elevação de seu status. Esta elevação de status de alguns complexos de “templos-santuários” seria reforçada por ofertas regulares da corte em vista da realização dos rituais de proteção contra as calamidades. Isto acabou firmando um calendário de festivais denominados de *matsuri* e também o desenvolvimento no entendimento dos espíritos vingativos. A consolidação deste patrocínio oficial levou ao desenvolvimento dos complexos de “templos-santuários” *jisha seiryoku* (寺社勢力) nos centros de poder de Nara e do Monte Hie como

²¹ A recitação dos sutras no entendimento do budismo esotérico de então devia-se a sua eficácia mágica no culto aos espíritos. Os cantos e as danças (*dengaku* 田楽) com uma performance erótica não eram simples diversões para o público, mas seguiam o entendimento de que estas tinham o poder de apaziguar os espíritos. Tal como se deu com a dança de Ame-no-Uzume que provoca a riso geral dos *kamis* que atrairia Amaterasu de sua reclusão na caverna.

parte integral da realidade sócio-política. Assim, os complexos religiosos tornar-se-iam instrumentos de sustentação do regime estabelecido e vice-versa.

No período medieval, o conceito *shinkoku* desenvolver-se-a como parte de uma expressão da diversificada “doutrina *shintō*”, *shintō setsu* (神道説) (Cf. Kuroda 1996a, p. 359). Com isso começava a se formar diferentes sistematizações que culminariam nos diferentes ramos: *Ryobū shintō*, *Hie shintō* (*Sannō*), *Miwa shintō*. Estes eram ainda bastante heterogêneos e marcados pelo esoterismo do budismo *shingon* e da filosofia *Tendai*. Este diversificado cenário religioso medieval no Japão era marcado por um complexo sistema que Kuroda denomina de *kenmitsu taisei*. Tal sistema englobava todo o “mundo religioso” medieval que contava com vários centros de culto. A hegemonia do clã imperial no controle da província central de Yamato ajudou no desenvolvimento de um ramo *shintō* em Ise, sob o comando do clã Watarai.

As sistematizações feitas no período medieval nestes diferentes ramos têm por base noções dos pensamentos e das tradições indianas e chinesas que ajudaram a dar uma sustentação aos elementos das crenças locais. Estas sistematizações logo foram apropriadas como instrumentos de dominação e controle social (Cf. Rambelli 1996, p. 400).

Os santuários *shintō* firmaram-se graças a uma racionalização com base em termos budistas como parte do processo de vulgarização do budismo Mahāyāna e as elaborações locais dos elementos esotéricos da doutrina da “iluminação original” *hongaku shisō* (本覚思想). Inicialmente, segundo o entendimento budista os espíritos locais não podiam alcançar o estado divino de Buda.

No entanto, a aplicação desta doutrina resultou em um processo combinatório ao longo dos tempos levou a equiparação de status entre os budas e os *kamis* e posteriormente em um processo de fusão entre estes que foi se consolidando lentamente ao longo de pelo menos quatro séculos (700-1100). Os *kamis* foram sendo integrados paulatinamente no panteão budista. O processo é sistematizado em quatro etapas: inicialmente os budas aparecem como estrangeiros e os *kamis* locais como seres em necessidade da salvação budista, em seguida os *kamis* aparecem como seres sensíveis, na terceira etapa os *kamis* são como protetores do dharma e, finalmente, os *kamis* são apresentados como manifestações das divindades budistas.

Os *kamis* passam a ser considerados como uma “manifestação” temporária e local (*suijaku*) de um “estado original” (*honji*) próprio dos bodhisatvas que tinham uma posição mais elevada. A este processo combinatório chama-se então *Honji suijaku* (本地垂迹). Esta formulação foi traduzida como “essência e hipóstase”. Este processo de fusão foi denominado também de

shinbutsu shūgō (神仏習合). Esta denominação carrega, no entanto, um entendimento negativo do sincretismo.

As inspirações de Kuroda, retomadas por Teeuwen e Rambelli, defendem que seja crucial entender que “a expressão *shinbutsu shūgō* não designa uma marca sincrética de entidades abstratas como o xintoísmo e budismo, o que quer que estas fossem nos tempos antigos, nem tão pouco designa misturas soltas sem uma racionalidade” (Teeuwen e Rambelli 2003, p. 4). Estes autores propõem uma releitura positiva deste processo e o propõem como um “paradigma combinatório”. Assim, o processo de formação e de transformação das religiões na cultura japonesa pré-moderna como um “sofisticado sistema combinatório unificado por preocupações ontológicas comuns”, e não apenas como um “sincretismo supersticiosos e superficial” (Cf. Teeuwen e Rambelli 2003, p. 4).

Com esta proposta, mostram como se dá o processo de fusão e de transformação das várias entidades. Os *kamis* inicialmente espíritos vingativos causadores de epidemias protetores pacificados pelos budas passam a ser venerados e invocados contra as epidemias. A partir daí, começa um processo de identificação com o buda da medicina *Yakushinyorai* (薬師如来). Outro exemplo dá-se nos ramos *Ryōbu* e *Hie*, com a associação da divindade do sol de Amaterasu, considerada como fonte ou essência de toda a vida no céu e na terra, ao supremo e primordial Buda, *Dainichi Nyorai* (大日如来). Esta formulação ajudará posteriormente a afirmação deste *kami* local como o supremo *kami*. Amaterasu Ōmikami ou *Tenshō Kōtaijin* (天照皇大神) era a ancestral divina do clã imperial, portanto um *ujikami*. Para o ramo que desenvolvia em Ise, onde o culto se centrava, este *kami* não tinha um estado original *honji* (Cf. Kuroda 1996a, p. 364). Posteriormente, o reforço do relato mitológico de Amaterasu como aquela que consegue reestabelecer o caos aos poucos vão criando a imagem de centralidade desta divindade. Assim, o *kami* de Ise começa a adquirir um status próprio. Como este caso, também outros *kamis* ficaram fora deste processo combinatório e mantinham sua “substância original” *jittai* (実体) distintos dos budas.

Teeuwen e Rambelli questionam-se também como elementos aparentemente contraditórios podem ser combinados no ritual e no contexto doutrinal. Para resolver esta questão, eles vão além do clássico entendimento do paradigma que considerava haver uma correspondência precisa entre os *kamis* e budas e que este processo combinatório não se deu de maneira simétrica. No paradigma do *honji suijaku*, não houve apenas uma “budificação dos *kamis*” como um processo de mão única. Mas, ao invés tornou-se uma ferramenta extremamente versátil de combinação de entidades divinas complexas.

“O *honji suijaku* tomou a forma de complicadas redes de associações, estabelecendo ligações entre kamis e budas, também entre um kami e outro kami, kami e outras divindades yin-yang, budas e outros budas, reis sábios, heróis da história cultural do Japão, da China e da Índia, e até mesmo demônios e animais feiticeiros” (Teewen e Rambelli 2003, p. 47).

Neste processo de associação das divindades dá-se por meio de um discurso orgânico que segue “modos linguisticamente embasados de combinação como associação, metáfora, palíndromo, anagrama e anagogia” (Teewen e Rambelli 2003, p. 51-52). Deste modo, a similaridade que se nota no modelo combinatório do *honji suijaku* nunca significa absoluta identidade, formando o que os autores definem como uma epistemologia das “identidades múltiplas” ou “multiplicidades idênticas”.

“Pelo contrário, similaridade é sempre estipulada entre posições conflitantes de identidade e diferença em uma lógica coerente e não-dualista. Esta lógica não reduz diferenças a um substrato uniforme e indiferenciado [...]. Uma divindade será sempre descrita como uma complexa combinação de diferentes entidades” (Teewen e Rambelli 2003, p. 53).

Esta sistematização permitiu outras formulações sobre uma doutrina dos *kamis* e seus “poderes divinos”, *shintoku* (神徳)²². Também aí, ainda há muitos elementos vindos do budismo, como a ideia de um “coração/mente divino” *shinshin* (心神), e o entendimento dos seres humanos como “entidades sagradas” *shinbustu* (神物). A antiga prática de pacificação dos espíritos vingativos ganharia uma reformulação no entendimento e nas práticas rituais que começam a distinguir entre os “méritos” espirituais proporcionados pelo budismo e pelo *shintō*. Isto permitirá nova fase neste processo combinatório na qual o paradigma anterior será revertido.

2.1 - A emergência de um xintoísmo não-budista

Uma mudança significativa no entendimento e nas formulações do *shintō* dar-se-á a partir de Yoshida Kanetomo e o desenvolvimento do que ele chamou de *Yuitsu shintō* (唯一神道, o xintoísmo único)²³. Ele reverte o paradigma anterior do *honji suijaku* que permitirá ver *kamis* como essência da iluminação dos budas. Isto levou desenvolver uma ideia de superioridade dos *kamis*

²² Note-se que o ideograma *toku* (徳) pode ser traduzido como virtude ajudando a definir as características destas divindades.

²³ Antes desta formulação este ramo denominava-se genericamente de Yoshida Shintō (吉田神道). Este ramo constitui-se na época Muromachi (1392-1568) e durante o regime xogunal tornou-se o xintoísmo quase oficial. A regulamentação dos sacerdotes e santuários de 1665 que determinava a obtenção de uma autorização do exercício de serviço nos santuários deu a família Yoshida uma posição privilegiada. O chefe deste clã passou a receber o título de *Jingi kanryō chōjō* (神祇官僚長上), literalmente “superior responsável dos assuntos dos deuses” ou simplesmente como (神道長上), superior do xintoísmo. Com este xintoísmo passou a se auto denominar *yuiitsu shintō* (唯一神道). Em virtude da sistematização ambiciosa de Yoshida Kanetomo, os termos são utilizados como sinônimos. No entanto, Okuyama destaca a distinção proposta por Inoue. Ele usa *yuiitsu shintō* como um conceito mais restrito que se refere ao sistema de rituais e doutrinas e Yoshida *shintō* como um conceito mais amplo que envolve todo o sistema iniciado por esta família (Cf. Okuyama 2011, p. 134). A ritualização deste ramo é devedora em grande parte a toda a tradição do budismo esotérico e também a toda a tradição ritual vinda do confucionismo como se nota nos ritos funerários.

sobre os budas. As formulações deste sacerdote são apontadas como um misto da lógica de popularização da doutrina budista e das ambições pessoais em pôr a rede de santuários sob o comando de sua família.

Kanetomo, ao herdar a linhagem Hirano/Urabe, busca concretizar suas ambições de criar um xintoísmo unificado. Para tanto, ele defende a existência de um xintoísmo original existente desde as origens do Japão, que ele denomina *Yuiitsu shintō*. Entre suas principais “inovações teológicas” ele defenderá a existência de um “xintoísmo do começo original e das fontes ancestrais” (*genpon sōgen shintō*) (Cf. Yoshida 1977, p. 319).

Para Kuroda, isto não significa o desenvolvimento de uma reação “anti-budista” com o estabelecimento de uma entidade distinta do budismo (Cf. Kuroda 1996a, p. 370-371). Todo o processo dá-se a partir de elementos da doutrina do budismo Mahāyāna e sua popularização que permitem uma prática ritual de pacificação dos espíritos locais pela prática da recitação dos sutras budistas (*nenbutsu* 念仏). Kuroda aponta as elaborações de Yoshida Kanetomo como habilidosas, mas seriam apenas uma construção artificial. Isto é parte das limitações que a abordagem marxista e de uma concepção de religião ocidental e de forte influência norte-americana que influenciava e financiava as pesquisas.

A reflexão de Yoshida Kanetomo como tentativa de sintetizar as inúmeras tendências e estes elementos religiosos locais ganharam posteriormente uma sofisticação e uma significância social com a reformulação de categorias budistas (Cf. Dobbins 1996, p. 225).

Este entendimento é partilhado também pelos vários autores que trabalham sobre o processo combinatório entre os budas e *kamis* como uma característica do pensamento religioso japonês pré-moderno. Eles mostram como o “mundo xintoísta” de então consegue reverter o dominante paradigma do *honji suijaku* nos quais os *kamis* locais apareciam como “traços” ou manifestações dos budas “originais”. Isto dá-se graças a uma “inversão teológica” promovida por Kanetomo que garantia a primeira importância aos *kamis*, tendo em vista a afirmação de uma “verdadeira” espiritualidade japonesa.

Para Scheid a tipologia proposta por Kanetomo, conseguiu estabelecer o xintoísmo como uma categoria de discurso religioso paralelo ao budismo e ao confucionismo. A partir de então, o discurso xintoísta de dividir em dois tipos: um influenciado pelo budismo e outro livre do discurso budista. Uma das consequências de sua reflexão foi a aceitação do uso geral do termo *shintō* como designação a tudo que estivesse ligado aos santuários e aos *kamis* (Cf. Scheid 2003, p. 221). Outro autor, Satō, defende que os pensadores xintoístas tentaram elevar a posição dos

kamis dentro do contexto da dominante visão de mundo budista de então (Cf. Satō 2003, p. 113). Para ele, esta inversão não visava criar um movimento anti-budista nem tornar os *kamis* completamente independentes do budismo. A partir de então, nota-se uma forte tendência de isolar os *kamis* e várias tentativas de firmar o xintoísmo como uma tradição autônoma. Nesta fase desenvolve-se um xintoísmo-confuciano de maneira totalmente distinta do confucionismo na China.

Esta ideia permitiu a seu clã justificar o desenvolvimento de um sistema de santuários com um culto autônomo e livre da influência budista. Assim, começava um processo de afirmação do poder dos “santuários shintō”. Os centros sacerdotais mais importantes também aumentavam a importância de suas divindades. Seguindo a centralidade do clã imperial de Yamato, Amaterasu celebrada em Ise se fortalece e firmar-se-á no topo dos demais *kamis* e seu santuário como central em uma rede de santuários que começava a se formar. A partir de então, este passa a ser defendido como “o shintō” que marcará a ritualização do “caminho dos deuses”.

Outra crítica a abordagem de Kuroda foi feita por Inoue Hiroshi na obra *Nihon no jinja to “shintō”* (日本の神社と「神道」) de 2006. Para ele, embora o xintoísmo desde o período medieval recebesse a influência do budismo ao mesmo tempo em que ia formando sua resistência. Este “xintoísmo único” ajudou a promover a rede de santuários da família Yoshida que estava sob seu controle. Ele destaca este período de sistematização como essencial para entender o posterior entendimento do xintoísmo como “cerimonial do caminho dos deuses”.

2.2 - A apropriação pelo Regime Tokugawa: dos ritos de pacificação às apoteoses

A afirmação do poder religioso diferia, no entanto, do poder político. As constantes guerras entre os diversos clãs enfraqueciam o poder do clã imperial e reforçava o poder dos grandes líderes militares que impuseram o chamado regime *bakufu*²⁴. Neste período em especial, as crenças e as práticas rituais ligadas à pacificação dos espíritos sofreriam profundas transformações e ajudaram a reforçar o prestígio das classes dominantes.

Como visto anteriormente, tal culto não era parte da “ortodoxia” budista que inicialmente considerava os budas como mais elevados que os *kamis* que necessitavam de uma pacificação.

²⁴ O termo *bakufu* (幕府), significa literalmente governo das tendas em referência ao verdadeiro comando que estava nas mãos do xógum (将軍) que conseguia submeter os demais guerreiros. Este período é denominado também de *sengoku jidai* (戦国時代), ou “período das guerras”. Durante todo o domínio destes líderes militares, o poder do imperador era meramente figurativo.

Posteriormente, por volta do século XII, a aproximação e combinação de *kamis* e budas seguiam paralela a uma associação entre os serviços memoriais budistas que visavam à transformação dos ancestrais aos rituais de pacificação. Os clãs dos sacerdotes do shintō começam a desenvolver ritos funerários próprios embora com muitos elementos budistas. Os ancestrais destes clãs começavam a ser venerados como *kamis* recebendo um título de *shingo* (神号).

A prática de ritos funerários que culminava com uma “deificação”, na opinião de Macé, deve-se claramente a Yoshida Kanemi²⁵. Embora já fosse costume a tradição budista da nomeação de um defunto como *hotoke*, com a atribuição de um nome póstumo, o *kaimyō* (戒名), este autor assevera que este ritual que atribui o nome de um *kami* na conclusão dos ritos fúnebres dando um novo status ao ancestral, é certamente uma inovação dos Yoshidas. (Cf. Macé 1997, p. 450-451 e Macé 2002, p. 54). Como estes importaram diversas correntes do pensamento chinês, o autor sublinha também que tais ritos fúnebres foram claramente influenciados pela tradição confuciana²⁶. O grande mérito do clã Yoshida foi tê-los adaptado à realidade japonesa.

Esta adaptação deve-se de modo especial à reflexão de Yoshida Kanetomo sobre a natureza divina presente em cada pessoa²⁷. Esta ideia permitiu a este clã desenvolver um *ritual de divinização* que foi utilizado inicialmente para chefes da família. Por meio deste ritual, o defunto era elevado a status de divino, acima do status dos “simples” ancestrais. Esta inovação do ritual xintoísta, embora fosse restrito aos chefes de família deste clã, gerou, por um lado, uma possibilidade de escolha entre a transformação do defunto em um *kami* ou em um *hotoke* e, por outro, abria uma lacuna sobre as especificidades de cada uma destas opções. Os defuntos divinizados poderiam receber tanto o nome de uma divindade xintoísta como também um nome póstumo budista.

Seguindo a doutrina budista da purificação/sublimação, permitiu que os heróis históricos fossem exaltados com os rituais e transformados em *gonge* (権化). Este título representa um status mais elevado que os *hotoques*, status ao qual eram elevados os mortos comuns. Uma nova transformação desta ritualização dar-se-ia com o fortalecimento do budismo da Terra Pura e sua doutrina de um renascimento em um “paraíso”. Os parentes dos que sofriam mortes prematuras e violentas buscavam estes rituais de pacificação para garantir o renascimento destas pessoas neste “paraíso”.

²⁵ Seu diário *Kanemikyō ki* 兼見卿記 é o texto mais antigo com uma descrição do rito funerário xintoísta, *shinsō* (神葬). Neste texto ele descreve a organização do funeral de seu pai Kanesuke em 1573.

²⁶ Particularmente através do *jiali* (家禮) de Zhuxi (朱子).

²⁷ Esta reflexão baseava-se na concepção budista do germe de Buda presente em cada pessoa e na possibilidade de se tornar Buda em seu corpo – *sokushin jōbutsu* (即身成仏) (Cf. Macé 2002, p. 56).

A crença nos espíritos vingativos encontra-se com a realidade política de intensas guerras pelas disputas do poder. Os espíritos dos soberanos inimigos precisavam ser pacificados para não pôr em risco a estabilidade do governo novo soberano (Cf. Kuroda 1996b, p. 334). Uma vez pacificados, estes espíritos eram cultuados como protetores do regime estabelecido. Assim, a prática ritual de pacificação dos espíritos *chinkasai* (鎮花祭) transforma-se em instrumento de sustentação ideológica pelas classes dominantes com propósitos diretamente políticos.

E dentro desta lógica que se dará o processo de transformação de Toyotomi Hideyoshi em um *kami* em 1599. Toyotomi Hideyoshi, embora tenha se tornado o homem mais poderoso do Japão de sua época, tinha origem camponesa em sua linhagem. Após pôr fim as guerras civis, ele instaura um estado centralizado. Com o aumento de seu prestígio faz-se circular conversas de uma concepção excepcional pelos *raios de sol* – *nichirin jutai* (日輪受胎) na tentativa de justificar o prestígio que ele ganhara entre os clãs mais tradicionais²⁸. Em virtude da situação política interna e das campanhas militares na Coréia, a morte do soberano foi ocultada e nunca houve um funeral público. Como o enterro tinha sido feito em segredo, aproximadamente, nove meses depois realizaram-se outros rituais fúnebres. Toyotomi ele mesmo, ainda em vida, havia manifestado seu desejo de ser celebrado como um *kami*. Assim levou a realização dos rituais fúnebres nos moldes xintoístas e, pela primeira vez, culminava com a deificação de um grande líder que passaria a ser celebrado como um *kami* (*kami ni matsurareru* - 神に祀られる).

Neste período, eram os Yoshidas que controlavam boa parte dos *jinjas* e os *negócios dos deuses*, por isso os rituais observados seguiram esta específica tradição. Macé sugere como poderia ter-se dado a primeira parte deste ritual com base nos costumes da época e como se deu a inovação do envio de um emissário da corte que proclamado solenemente o decreto *Senmyō* (宣命) com a confirmação do nome divino atribuído ao defunto. No dia seguinte, dava-se a “apoteose”, com a consagração do santuário dedicado à memória do ilustre falecido. A partir de então, Toyotomi passou a ser celebrado como *Toyokuni Daimyōjin* (豊国大明神)²⁹. O Posteriormente, um novo decreto da corte deu à nova divindade o status de primeira grandeza³⁰.

²⁸ Macé analisa o “espetacular” cortejo fúnebre de Toyotomi que as representações posteriores registram e afirma que tal cortejo nunca aconteceu de fato.

²⁹ Este título xintoísta refere-se a uma apelação do Japão nos textos mitológicos. Macé destaca que embora esta referência ligue-se diretamente a afirmação do caráter divino do Japão *Shinkoku* (神国), ela deve ser entendida aqui no contexto das pretensões do Japão na península coreana e na China de então e não como a leitura da centralidade e destinação divina do Japão no imperialismo do Império japonês moderno.

³⁰ *Shōitii* (正一位). Somente, a grande deusa Amaterasu e o imperador não são classificados na hierarquia das divindades. A inovação ritual gerou críticas mesmo dentro do próprio clã Yoshida. “O Taikō (Hideyoshi) tornou-se uma divindade, e o sacerdote dos Yoshida tornou-se um homem” (Apud Kasahara 2001, p. 345), diria uma parente próxima

Para Macé, estes fatos deixam evidente que o processo de deificação imediata de Toyotomi é uma inovação no entendimento da divinização de figuras ilustres, e dá-se a partir do final do século XVI. No entanto, a tomada do castelo de Osaka, em 1615, por Tokugawa Ieyasu foi seguida pela destruição do santuário e pela destituição de Toyotomi de seu status divino e retorna ao status de simples defunto. Ele seria reabilitado como divindade duzentos e cinquenta anos mais tarde.

A deificação marcada por um processo ritual sancionado pela corte, começada com Toyotomi, foi seguida por seu inimigo Tokugawa Ieyasu. Neste caso, optou-se por uma categoria budista divinizado como *Tōshō Daigongen* (東照大権現)³¹.

Kuroda faz uma distinção desta nova finalidade marcadamente política e os processos de pacificação dos espíritos marcadamente de cunho mais religioso. Para ele, as imbricações de elementos budistas e *shintō* eram apenas “adaptações artificiais” (Cf. Kuroda 1996b, p. 342). Por isso, ele conclui que o rótulo de “buda” ou de “kami” dado pelas autoridades “não era uma manifestação de respeito pelo morto. Era, ao contrário, nada mais que uma falsa consciência criada pela exploração política da religião” (Cf. Kuroda 1996b, p. 344). Outros autores, mais recentes a existência de dois rituais revela um desenvolvimento no pensamento teológico que permite uma escolha que fosse capaz de maximizar esta proteção divina ao regime estabelecido (Cf. Boot 2000, p. 162).

A transformação destes líderes em espíritos que seriam venerados ajudava a reforçar o prestígio dos soberanos. Consequentemente também os vários *daimyōs* seguiriam a mesma tendência. Cada família elevava o seu ancestral como símbolo do status da família no sistema feudal, isto reforçava a realização dos rituais funerais budistas como parte deste processo de transformação dos mortos. Assim, a popularização dos funerais budistas como meio para se alcançar o estado de buda, e o sistema de templos servem como meio de subordinação da religião aos interesses políticos.

Esta mudança levou a uma popularização da prática no período Edo e até mesmo pessoas vivas poderiam ser deificadas *seishi* (生祠). O processo de deificação de grandes figuras do país era utilizado, então, para bajular as autoridades e dar-lhes legitimação religiosa.

“Após a deificação de Toyotomi Hideyoshi como Hōkoku Daimyōjin, muitos daimyos deificaram, sejam eles mesmos ou alguns de seus ancestrais, e os rituais para estes ‘combinados’ novos *kamis* passaram a compor o calendário cerimonial. Como nos primeiros cultos aos *goryōs*, os daimyos importantes eram mostrados

do sacerdote em uma crítica aberta à oferta da grande propriedade recebida pela realização do processo de deificação.

³¹ Literalmente, *a grande aparição circunstancial que ilumina o Oriente*.

como encarnação de um *kami*, que, por sua vez, era a manifestação de um buda. Porém, em contraste aos *goryō*, os *daimyos* eram deificados não para pacificar sua natureza violenta, mas para enfatizar sua benevolência. É óbvio, no entanto, que o status divino fazia aumentar o poder simbólico das figuras centrais do regime Tokugawa” (Teewen e Rambelli 2003, p. 38).

Com esta apropriação, o termo *kami* assume um entendimento muito particular.

“as divindades locais denominadas *kami* eram quase universalmente entendidas como ‘a forma pela qual converte e salva os seres humanos’. Em outras palavras, *kami* eram vistos como as manifestações locais do poder dos budas não-locais [...]. Consequentemente, os *kamis* funcionavam concomitantemente como manifestações locais das mais elevadas divindades budistas, e, ao mesmo tempo, como poderes sobrenaturais sob o controle da elite secular. Não é por coincidência que indiretamente se identificam as elites governantes com o reino budista. Pelo controle da veneração dos *kamis*, os quais eram, em troca, identificados com as manifestações locais da verdade budista, o poder secular tornou-se identificado com o poder sagrado, e ambos eram legitimados e fortalecidos no processo” (Teewen e Rambelli 2003, p. 6).

Kuroda nota, no entanto, que apesar desta utilização política, o poder da esfera religiosa até aqui estava nas mãos dos sacerdotes que mantinham o controle dos complexos religiosos formados pelos templos-santuários e também mantinham o controle sobre as crenças e os rituais (Cf. Kuroda 1996b, p. 342). Isto mudaria drasticamente no período Meiji com a apropriação da esfera religiosa pelos burocratas políticos que as manipularam de acordo com seus interesses.

Há uma dificuldade acadêmica na descrição destes processos de transformação de um herói ou soberano ao status de divino. Kuroda utiliza o termo moderno *shinkaku* que é a tradução moderna da apoteose³² (Cf. Kuroda 1996b, p. 328). Mais adiante, o termo grego é retomado para mostrar como os estes espíritos eram “apoteosificados” (aptheosized) e passavam a ser considerados como um *arahitogami* (あら人神) (Cf. Kuroda 1996b, p. 333) e assim ganhavam prestígio por sua eficácia na vida individual e social. Neste entendimento, ele critica o termo usado pelos nativistas como Motoori Norinaga denominam de *kamiagari* (神あがり, *elevado à kami*), para Kuroda não seria mais que uma “abstração acadêmica” (Cf. Kuroda 1996b, p. 345). Entre os autores mais recentes que aprofundaram estes processos rituais, Macé também utiliza o termo apoteose. Boot, por sua vez, busca resgatar as expressões usadas na época. Assim ele aponta que no caso do *daimyō* Hosokawa Tadaoki realizado em 1645 registra-se que este seria “glorificado como um *kami*” *kami ni iwauasareru* (神に祝わされる) (Cf. Boot 2000, p. 152 e 155). As publicações recentes seguem a utilização do termo *shinkaku* o que implica na utilização de uma categoria estranha aos rituais locais.

³² “Apoteose” designa originalmente o ápice deste processo de transformação dos mortos em deuses. O termo grego ἀποθέωσις de ἀποθεοῦν, (*apotheoun*) traduzido para o latim como *deificatio* significando essencialmente “tornar divino”. No entanto, foi na Roma antiga que os processos de deificação dos soberanos mortos tornaram-se mais comuns. O processo dependia do reconhecimento do seu sucessor e era oficializado por um decreto do senado com o consentimento popular. O absolutismo de César e posteriormente de Dioclesiano, levou ao triunfo da ideia de reconhecimento da divindade do imperador. No entanto, a oficialização do cristianismo impunha um obstáculo. O soberano não podia mais ser considerado como deus, mas manter-se-á seu caráter sagrado e divino (Cf. Boak 1916, p. 296-297).

No entanto, no período Meiji, este processo de “deificação” ganhará uma nova dimensão com as “deificações” dos grandes líderes da nação que se popularizaram no período Edo. Na prática de construir santuários para venerar os mortos importantes ganharia novas dimensões com os santuários em memória dos defensores da restauração imperial e das conquistas do Grande Império japonês. No novo contexto, este processo ganhará o financiamento oficial, e os burocratas e não mais os sacerdotes definiriam qual o sentido que o culto terá na relação religião e estado. O processo de construção do Estado moderno japonês é marcado pela influência ocidental que instrumentaliza as negociações locais. Deste modo, o processo ocorrido com o xintoísmo revela-nos um exemplo emblemático da burocratização proposto por Weber.

3 – A separação burocrática³³ do xintoísmo

A revisão do entendimento do contexto medieval japonês e a importância das ideias religiosas proposta por Kuroda, embora questionado pela utilização de categorias marxistas que certamente dificultam uma leitura do contexto japonês, continuam de pé em seus elementos essenciais. A partir de então, o sistema religioso japonês passou a ser visto como um sistema bastante misto em sua forma institucional, nos seus rituais e em sua doutrina. Neste complexo sistema dificilmente poderia ser encontrado algo puramente japonês, como se defendeu a partir de fins do século XIX.

Para demonstrar sua tese, Kuroda faz um apanhado dos vários significados que a palavra *Shintō* (神道) apresenta nas mais antigas fontes “históricas” japonesas, o *Nihon Shoki*. Nestes registros, o termo *Shintō* não significa uma religião indígena do Japão como algo distinto do Budismo. Posteriormente, discorre sobre como o termo era entendido na China onde podia se referir às várias “folk religions”, ao taoísmo, ao budismo ou à religião em geral. Portanto, a palavra

³³ Weber trata da burocratização como parte do processo de racionalização operacionalizado na modernidade como instrumento de poder e dominação. Em seus *Ensaio de Sociologia*, ao falar sobre os interesses de poder em jogo como a burocratização afirma que “em princípio um sistema de ‘razões’ racionalmente debatíveis se oculta atrás de cada ato da administração burocrática, isto é, pela sujeição as normas ou pela ponderação de fins e meios” (Weber 1982, p. 154). Isto possibilita a busca racional dos interesses de determinada sociedade e vai acompanhada por meios de coerção, entre os quais, a coerção religiosa com a cooperação de sacerdotes (Cf. Weber 1982, p. 138). Neste processo, o saber tem um papel fundamental: “A administração burocrática significa, fundamentalmente, o exercício da dominação baseado no saber” (Weber 1966, p. 26). Em outro trecho da *Economia e Sociedade* afirma: “A experiência tende a mostrar universalmente que o tipo de organização administrativa puramente burocrática (...) é, de uma perspectiva puramente técnica, capaz de atingir o mais alto grau de eficiência e, é nesse sentido o mais racional meio de exercer a dominação sobre os seres humanos” (Weber 1947, p. 337).

shintō era usada como um termo genérico para crenças populares seja da China, da Coréia ou do Japão³⁴.

Com base nestes dados, Kuroda defende a ideia de que, nas fontes mais antigas, não há um entendimento do xintoísmo como uma religião independente do Japão e o uso do termo *shintō* não se refere especificamente a esta. Deste modo, ele defende que as crenças antigas populares do Japão não eram tanto uma religião autóctone, mas uma mera marca local (*local brand*) do taoísmo (cf. Kuroda 1993, 8-9). Kuroda afirma ainda que o que quer que constituísse “a religião e o pensamento do povo japonês nos vários períodos era algo histórico, ou seja, algo assimilado, formulado ou fabricado pelo povo, fosse isso de origem local ou estrangeira. Isto sim era algo verdadeiramente local (*indigenous*)” (Kuroda 1993, p. 27). Após mostrar a variação de entendimento do termo *shintō* e as mudanças no conjunto de crenças e práticas que este engloba, Kuroda conclui que o xintoísmo só passou a ser entendido como uma religião autóctone e independente a partir da construção do Japão moderno e que tal entendimento deve-se às diretrizes políticas de então.

Consequentemente, até o fim do regime bakufu o discurso religioso continuava superior ao discurso do estado que até então não tinha uma autonomia (Cf. Rambelli 1996, p. 409). Somente com a restauração imperial Meiji que o discurso religioso foi apropriado para legitimar a autoridade imperial e a dominação da aristocracia e para enfrentar as novas ameaças estrangeiras contra a unidade nacional.

Esta apropriação dá-se com a utilização dos chamados pensadores nativistas e em especial com a utilização das ideias de Motoori Norinaga que buscava encontrar os traços essenciais da “alma japonesa” como algo puro de toda “contaminação” continental. Ele traça esta busca com o resgate da mitologia considerada como uma verdade primordial dos tempos dos deuses para além da história. A esta leitura, Rocher classifica de “tautegórica” (Cf. Rocher 1988, p. 83), ou seja, tais mitos teriam um significado próprio e não um significado alegórico.

As relações entre as “inovações teológicas” como a de Yoshida Kanetomo e o movimento nativistas têm sido apontadas por vários autores. John Breen, por exemplo, mostra a influência deste movimento nativista na ascensão do xintoísmo oficial, além de mostrar os diferentes interesses entre os sacerdotes xintoístas e os burocratas do governo. Para ele, a crescente pressão interna com o enfraquecimento do regime xogunal foi agravada com a chegada dos navios

³⁴ No aprofundamento da semântica dos ideogramas, Kuroda mostra como o ideograma 道, atualmente traduzido literalmente como o caminho, no período da formação do binômio 神道 seria mais acertado interpretá-lo como “conduta ou ação correta”.

estrangeiros à costa japonesa, gerando um desentendimento entre os defensores do regime xogunal e os defensores da restauração do poder imperial. Em meio a esta agitação, os samurais de baixo status, na luta para garantir espaço na decadente situação, assumiram o slogan nativista de reverência ao imperador e de luta pela expulsão dos bárbaros.

Os burocratas do novo regime, retomando estas ideias aplicam como parte da ideologia de sustentação do governo Meiji com o decreto de separação *shinbutsu bunri* (神仏分離). Dentro do contexto da reforma Meiji, isto gerou um processo de “desbudificação” como parte da reação a toda influência estrangeira na tentativa de retornar às origens próprias do povo japonês. Somente a partir daí, começou a defender-se um entendimento do *shintō* como “as antigas crenças dos japoneses”.

O restabelecimento do *Jinginkan* (神祇館) como responsável pelos rituais da corte, como no antigo governo imperial, e os sucessivos decretos de detalhamento desta política vão isolar os sacerdotes xintoístas e suas práticas rituais a um plano secundário. Esta cisão entre as duas correntes do xintoísmo e as consequentes reações resultaram na separação interna do xintoísmo entre o já diversificado *Jinja shintō*, praticado nos templos, e o *shintō* oficial de orientação cada vez mais ideológica e burocrática. Ainda assim, os santuários servirão de âncora para a ideologia do estado ao serem definidos como locais para a observância dos rituais do nascente estado moderno japonês.

Breen destaca, no entanto, que havia diferentes interesses dos sacerdotes xintoístas e dos clãs que lideravam seus vários ramos, e dos ideólogos e burocratas que defendiam a restauração do poder imperial. Os burocratas, em parte, defenderam o confisco das propriedades de vários santuários que passariam ao controle do governo. Consequentemente não se poderia dizer que houve apenas uma política pró-xintoísmo contra o budismo, como geralmente é caracterizado o cenário político do início da restauração Meiji. Para Breen, de um lado, a ideologia que alimentou as mudanças no período Meiji, alimentada por diversos slogans, levou ao surgimento do xintoísmo como “religião” distinta do budismo japonês, que se viu reduzido e agora forçado a se confinar na esfera privada. Por outro lado, o “xintoísmo da restauração” constrói-se sobre as ruínas dos diversos ramos xintoístas do Japão pré-moderno: Yoshida, Shirakawa, Hirakawa e da diversidade de cultos espalhados pelos santuários do país. Tal diversidade reflete se também ao entendimento do divino denominada de *kami*.

“*Kami* tem sido o foco de uma grande variedade de cultos locais, muitos dos quais têm permanecido inalterados ao longo dos séculos. Eles desempenham um papel central nos ritos imperiais, e continuam a sê-los atualmente; eles penetraram profundamente no ritual e na teologia do budismo japonês; e finalmente, eles têm inspirado uma série de construções teológicas, que geralmente são considerados conjuntamente como ‘*shintō*’. A agenda ideológica do estabelecimento do xintoísmo moderno, que definimos como

enraizado na reverência para com, ou ao menos identificado com a instituição imperial, é apenas mais uma na sucessão destas teologias” (Breen e Teewen 2000, p. 7-8).

Com o começo do governo Meiji, o *honji suijaku*, característica da religião no Japão até então, foi sistematicamente desmantelado. Inicialmente pela separação entre xintoísmo e budismo imposta por decreto governamental. A este decreto seguiram-se muitos debates sobre a ligação entre religião e o estado e sobre a garantia da liberdade de crença como princípio constitucional, o que resultaria na formulação de um novo xintoísmo. No entanto,

“este novo xintoísmo não era algo original, uma religião pré-existente, mas uma nova formação religiosa e ideológica completamente subserviente à nova ideologia imperial. De igual maneira, o ‘budismo’ era reconfigurado como o “outro interior” da cultura japonesa – útil como bode-expiatório da cultura estrangeira (por importá-la indiscriminadamente) e, posteriormente por fazer reivindicações imperialistas sobre a Ásia. Em outras palavras, o resultado não foi somente o “xintoísmo de estado”, a ideologia oficial do sistema imperial japonês do pré-guerra, mas também uma reacionária forma de “budismo de estado” (Teewen e Rambelli 2003, p. 39).

No novo contexto, a esfera política apropria-se do instrumento religioso para torná-lo parte integral da afirmação do novo regime imperial. Para tanto, serão essências as ideias do país como território sagrado, liderados por um soberano de descendência divina e, portanto, superiores aos demais povos. A esta ideia juntar-se-á a crença e a prática ritual de pacificação dos mortos, reinterpretada pelos ritos de pacificação dos espíritos dos que morreram pela restauração do poder imperial e pela expansão de seu império que levará ao crescimento de novos santuários com um ritual organizado burocraticamente e tornado compulsório através do sistema educacional. Este seria apenas o passo inicial do processo de “racionalização” que ia dando-se com a utilização do xintoísmo como parte da busca racional de firmar o Japão como Estado moderno, mas mantendo sua identidade particular. Os problemas surgidos, no entanto, exigiam o avanço do processo de “racionalização” alavancado pelos intelectuais.

3.1 - O xintoísmo *arreligioso*

A profunda ambiguidade gerada pela tentativa de conciliar o xintoísmo como elemento aglutinador da identidade nacional e o princípio da liberdade religiosa provocou um intenso debate e gerou uma nova reformulação do xintoísmo. Na busca de adequação desenvolveu-se uma corrente chamada *shintō hi-shūkyō ron* (神道非宗教論). A ideia formulada por Shimaji Mokurai foi parte da reação budista na busca de garantir o seu espaço no novo regime. Posteriormente os burocratas do regime Meiji assumiram sua proposição e passaram a tratar o xintoísmo oficial como *arreligioso*³⁵.

³⁵ Nitta a traduziu em inglês como “non-religion” e Krämer por “areligious”.

Shimaji formula esta ideia em uma comparação do xintoísmo com o budismo e com o cristianismo. Ele propôs uma síntese entre duas tradições autóctones, das questões políticas e do conhecimento ocidental reconsiderados em um novo conceito de religião³⁶. A acomodação dos budistas às práticas rituais xintoístas, por seu caráter civil e público, influenciou o Conselho de Estado e seus burocratas e passa a defender também que o recém-criado Ministério das Religiões e que os princípios de amor à pátria, devoção ao imperador e respeito às leis devem ser incluídos nas leis do país. A intensificação da campanha budista provocou várias reformulações da questão das religiões na busca de acomodar também budistas e confucionistas em um programa de edificação da identidade nacional.

Da perspectiva dos xintoístas, no entanto, o discurso buscava firmar o xintoísmo como religião em uma comparação com o cristianismo e como algo eficaz para garantir o apoio ao soberano e a unidade da nação. Para Tanaka Yoritsune, sacerdote chefe dos santuários de Ise, a relação entre estado e religião estava ligada como duas rodas de uma carroça para garantir o seu movimento. Para eles, a definição como *arreligioso* dificultaria ainda mais as diferenças de entendimento sobre o panteão nacional. Shimaji Mokurai uma vez mais toma parte no debate afirmando que “a deusa do sol é a fundadora da linhagem imperial e de todo o povo e, independente de seitas, merece reverência” (Apud Sakamoto 2000, p. 294). Com base nesta posição, os budistas do ramo *Shinshū* (*Nishi Honganji*) declaram sua intenção de aceitar integralmente o princípio da política *kokutai*³⁷ que incluía a veneração ao imperador e dos ancestrais imperiais se houvesse o reconhecimento oficial do xintoísmo *arreligioso*.

O xintoísmo enfrentava o impasse de se firmar como religião, seja pelas questões jurídicas decorrentes da liberdade religiosa assegurada pela constituição imperial, ou pelas comparações com o budismo e o cristianismo. Estas apresentavam o xintoísmo como algo cheio de superstições, além de apontarem a dissociação do mesmo com o Caminho Imperial e suas noções de lealdade paternal e à pátria, que compunham, de fato, o aspecto espiritual da identidade

³⁶ Neste contexto, o pioneirismo de Shimaji encontra-se na inovação em pensar a questão da “secularização”, ajudando a estabelecer a relação da religião e da política na construção do Japão como nação moderna, constituindo-se numa inovação no estabelecimento da religião compatível com a modernidade. No entanto, o autor destaca que houve apenas uma tradução do termo secularização para o japonês. “Pode ser dito que a ‘secularização’ foi reconceitualizada no Japão de maneira similar à ‘religião’ em um processo de negociação entre a tradição autóctone e os interesses políticos contemporâneos” (Krämer 2015, p. 116). Ele desenvolve o processo de tradução e reconceitualização do termo no século XIX (Cf. Krämer 2015, p. 121-124) para destacar em seguida a independência de pensamento autóctone em explicar a modernidade japonesa por meio da “secularização”.

³⁷ O termo *Kokutai*, literalmente *corpo do país*, tem sido traduzido nas línguas ocidentais como essência nacional. Rocher destaca, no entanto, que “dentro do sistema ideológico dos anos 1930 e 1940 ele não designava apenas a nação enquanto organismo, mas o capital moral (supostamente único) desta mesma nação e, portanto, seu lugar privilegiado com o soberano” (Rocher 2007, p. 188).

japonesa. Diante destas contestações e enquanto a burocracia oficial assumia a posição do xintoísmo *arreligioso*, uma “agressiva minoria” defendia a unidade entre o espírito japonês e o xintoísmo como uma supra-religião.

Um dos principais articuladores e porta voz das ideias desta minoria foi Tanaka Yoshitō. Ele defendia um xintoísmo como algo que ultrapassa a esfera religiosa e capaz de incluir política, religião e ética³⁸. Tanaka tenta formular uma teologia que justificasse as práticas xintoístas baseadas no ‘espírito nacional’. Para tanto, retoma a idade dos deuses, especialmente ao oráculo de Amaterasu, na tentativa de dar a plausibilidade histórica necessária da associação do xintoísmo e a essência do povo japonês fundada como uma linhagem eterna.

Para Isomae, o grupo de intelectuais extremamente nacionalistas como Tanaka, embora tenham falhado em estabelecer o xintoísmo como religião nos primeiros anos da era Meiji eles criaram um espaço para a afirmação de uma “moralidade nacional” nos moldes da filosofia alemã. “Após a versão japonesa da ‘da separação igreja e estado’ ser institucionalizada, os defensores da Moralidade Nacional mantiveram suas posições nacionalistas pela interpretação da observância ritual nos santuários como moral e não-religiosa” (Isomae 2000, p. 336). Isto permitiu ao mesmo tempo que o xintoísmo ganhasse uma identidade teórica que o salvou em meio ao intenso debate sobre o espírito nacional (*kokutai meichō undō* 国体明徴運動).

Além dos debates internos, havia ainda toda a pressão internacional e a crescente influência cristã que lutavam para remover a proscrição do cristianismo. Esta pressão ajudou a reforçar o discurso budista. O governo via-se, então, diante do impasse em assumir a separação entre estado e religião defendida pelos budistas ou adotar a união tal como defendida pelos xintoístas. Em janeiro de 1877, um comunicado do Ministério do Interior adota a posição defendida pelos budistas de considerar o xintoísmo *arreligioso* e os santuários xintoístas como não religiosos para poder assegurar a separação entre religião e estado.

Em 1881, o Ministro do Interior, Matsukata Masayoshi é enfático com o Primeiro Ministro e príncipe Sanjō Sanetomi: “ao menos que haja uma clara separação de ensinamentos religiosos e educação de uma parte e ritual de outra, haverá confusão real entre religião e estado e todo tipo de problemas administrativos” (Apud Nitta 2000, p. 264). Nos debates para a elaboração da Constituição Meiji, a questão da desejada participação compulsória dos próprios membros do

³⁸ Ele também defendia o estudo do xintoísmo como disciplina independente, a chamada *shintōgaku* (神道学). Esta é fruto do movimento filosófico interessado na moralidade nacional (*kokumin dōtokuron* 国民道德論), área na qual Tanaka começa a atuar como professor na Universidade Kokugakuin. Em virtude de sua associação ao nacionalismo, perdeu o interesse despertado inicialmente.

governo nos ritos xintoístas oficiais, já se revela problemática frente à desejada aprovação do princípio de liberdade de crença. Em 1888, um dos conselheiros, Torio Koyota, defendia que “não se deve dizer que a recusa de uma pessoa em participar dos rituais do império nos santuários locais seja uma violação da *kokutai* ou das obrigações pessoais como cidadão” (Apud Nitta 2000, p. 253). Este problema seguiu por muito tempo e afetou especialmente os cristãos como visto anteriormente.

A Constituição Imperial do Grande Japão de 1889 foi profundamente marcada pelas ambiguidades do entendimento desta relação do xintoísmo com o estado. Por um lado, a influência do xintoísmo da restauração, aparece logo no artigo primeiro afirmando a linhagem imperial e sua descendência milenar com base na tradição do *Kojiki* e no artigo terceiro reafirmava o caráter sagrado da pessoa do Imperador. Por outro lado, a pressão internacional faz-se notar no artigo vinte e oito sobre a liberdade religiosa: “Os súditos japoneses gozarão de liberdade de crença religiosa em tudo que não seja prejudicial à paz e à boa ordem, nem contrário aos seus deveres de cidadãos”³⁹ (RNM 2004, p. 21).

A adoção da ideia do xintoísmo *arreligioso* por parte do governo permitiu o estabelecimento do xintoísmo de estado como uma “ideologia” que dará sustentação aos rumos políticos desejados pelos governantes. Para tanto, o principal instrumento de endoutrinação da população foi o sistema educacional. Em 1890, foi promulgado o Rescrito Imperial da Educação⁴⁰. Este documento é um marco da propaganda oficial para garantir o comprometimento dos japoneses na construção do Japão moderno ao mesmo tempo em que preservava suas mais antigas tradições. As formulações seguiam as afirmações confucianas de harmonia e piedade filial⁴¹ que combinadas expressariam a lealdade ao imperador japonês. Assim, o rescrito seria capaz de criar súditos capazes de se oferecerem corajosamente pelo estado.

³⁹ O comentário do principal arquiteto desta constituição Itô Hirobumi esclarece sobre o Artigo 28: “De fato, ainda que a liberdade de crença religiosa é completa e isenta de toda restrição, desde que as manifestações desta estejam confinadas à mente; contudo, com respeito à questões externas como as formas de culto e o modo de propagandismo, são necessárias certas restrições da lei ou algumas regulamentações devem ser previstas, além disso, as obrigações gerais dos súditos devem ser observadas” (Apud Krämer 2015, p. 7). A revisão histórico-crítica proposta Igreja Católica no Japão afirma que este artigo “ao invés de salvaguardar a liberdade religiosa como um direito fundamental, prescrevia o culto ao imperador e a prática xintoísta como um dever para todos” (Cf. RNM - 歴史から何を学ぶか - カトリック教会の戦争協力・神社参拝 (*O que nos ensina a história*), 2004, p. 20).

⁴⁰ *Kyōiku ni Kansuru Chokugo* (教育ニ関スル勅語).

⁴¹ A virtude da piedade filial é central na ética confuciana. A explanação sobre esta virtude está no clássico *xiào* (孝), em japonês *kobunkōkyō* (古文孝経). O livro é estruturado como uma conversação entre Confúcio e seu discípulo *Zeng Shen* (曾参) que discutem sobre como organizar uma boa sociedade com base neste princípio. No sentido geral, a piedade filial refere-se ao respeito e ao cuidado para com os pais e para com os ancestrais. Porém, o termo se aplica também no cuidado à obediência geral. O bom cumprimento desta virtude na família e na observância dos rituais para os ancestrais levariam ao respeito para com as demais pessoas. Há uma ligação direta entre a relação familiar e a estrutura política. “A família era entendida como uma extensão do indivíduo e o Estado como uma extensão

Em 1891, um decreto tornou obrigatória em todas as escolas a saudação diária ao retrato do Imperador e a leitura solene do Rescrito sobre a educação em três datas importantes do ano. A estes elementos (fotografia do imperador e ao rescrito) devia-se o mesmo respeito devido aos *kamis*⁴². Após introduzir o xintoísmo oficial no sistema escolar, o governo torna compulsório a partir de 1911 a visita dos estudantes aos santuários xintoístas oficiais. A política educacional buscava, por um lado, promover uma educação laica com a restrição em 1899 do ensinamento religioso e de todas as cerimônias religiosas dentro das escolas do império; por outro lado, impunha o xintoísmo como base ideológica dos propósitos governamentais. A contradição entre a garantia de liberdade religiosa assegurada pela Constituição de 1889 e a promoção oficial do xintoísmo inquietava políticos e intelectuais liberais que por razões diversas eram contrários à ideia de uma religião de estado. Em 1913, um decreto deixava o xintoísmo de estado sob a tutela do Ministério do Interior e transferia o xintoísmo religioso e os demais assuntos religiosos para o Ministério da Educação que dispunha de um departamento para as religiões.

Assim, a formulação de um xintoísmo *arreligioso* tornou-se um importante instrumento governamental para todos os questionamentos políticos ou religiosos. Uma vez consolidada a ideia, o Primeiro Ministro Hiranuma Ki'ichiro repeti-la-á nas discussões da Lei das entidades religiosas (*shūkyōdantai hō*):

“Visto que o Caminho dos Deuses (i.e., Shintō) é um caminho absoluto para ser seguido por todo o povo, nada contradizendo ou ofensivo a isso pode ser admitido. Nós japoneses, no entanto, não consideramos este caminho como sendo uma religião [*shūkyō*], ao invés, um ensinamento único a nós, situando-se acima das religiões. Consequentemente, não o tratamos legalmente como uma religião. O que tratamos como religião no sentido legal, i.e. na Lei das Organizações Religiosas, são o budismo, o xintoísmo [dos vários ramos] e o cristianismo. Chamamos estes ensinamentos de religiões que possuem uma certa doutrina e crença baseada nesta doutrina, além de um método e cerimônias para proclamar esta doutrina” (Apud Krämer 2015, p. 8).

Esta posição será importante para entendermos o processo de reconhecimento legal da organização católica que será discutido no capítulo seguinte. Tal reconhecimento dá-se em meio a discussões mais amplas e não apenas como um jogo de interesses expansionistas católicos.

da família; o príncipe era, com relações a seus súditos, o que um pai é para os filhos” (Cheng 1997, p. 79). Como o confucionismo tem em vista especialmente a estabilidade social de um mundo hierárquico que respeite as estratificações sociais, a piedade filial acabou servindo como um dos pilares do autoritarismo político.

⁴² Há inúmeros relatos de diretores de escolas que se suicidaram por terem lido mal o texto considerado sagrado ou ainda outros que se precipitavam em prédios escolares incendiados para salvar estes objetos sagrados.

4 - Xintoísmo de estado

O xintoísmo que se desenvolveu a partir da instalação do moderno estado imperial japonês até o final da Segunda Guerra Mundial, como visto, é tema de intenso debate político, religioso e intelectual. No geral, a questão tem sido tratada sob o termo *xintoísmo de estado*. Este termo, no entanto, continua um tema bastante controverso e também vem passando por revisões. Especialmente porque o termo foi cunhado a partir das *Diretivas sobre o Xintoísmo*, decretadas pelo Quartel General das Forças Aliadas em 15 de dezembro de 1945. Este mesmo documento também o definia como “religião”, desconsiderando todas as discussões locais que só recentemente os pesquisadores têm resgatado⁴³.

Nitta Hitoshi propôs uma sistematização das várias abordagens sobre o xintoísmo de estado em “*Kokka Shintō Ron no keifu*” (「国家神道」論の系譜) publicado em 1999. Para ele, há duas perspectivas de entendimento do conceito. A primeira é mais “ampla”, no qual o conceito compreende o xintoísmo dos santuários, os rituais da casa imperial e a propaganda nas escolas e nos meios de comunicação. Este entendimento do xintoísmo de estado pode ser resgatado desde antes da guerra, marcado especialmente pelo trabalho de Katō Genchi (abordado mais adiante). A segunda perspectiva é “restrita”, define o xintoísmo de estado como a situação na qual os santuários xintoístas passaram ao controle direto do estado, deixando de lado o sistema religioso mais amplo que envolve o xintoísmo. Para Nitta, ambas as perspectivas podem ser encontradas nas diretivas das Forças Aliadas.

Okuyama apresenta a obra de Murakami Shigueyoshi *Kokka Shintō* (国家神道) publicado em 1970 como marco desta revisão de entendimento. Murakami classifica o xintoísmo de estado como uma “discreta ideologia” que existiu de fato no Japão até o final da Segunda Guerra Mundial (Cf. Okuyama 2011, p. 123). Ele resumia assim seu entendimento da questão:

“A política religiosa do início da Era Meiji foi marcada pela tentativa de definir o xintoísmo como religião de estado. Após anos de tentativas e erros, finalmente voltou-se para o reconhecimento da liberdade de religião para todos os grupos religiosos, assegurando o reconhecimento dos princípios religiosos da lei imperial. Naturalmente, este desenvolvimento mostrou a difícil questão da posição dos santuários, os quais, a ideologia de então, definia como instituições públicas para a execução dos rituais de estado. No decorrer da segunda década Meiji (1877-1886), o governo resolveu este problema distinguindo entre ritual e religião. Isto deu as bases para o desenvolvimento do xintoísmo de estado” (Apud Isomae 2000, p. 237).

⁴³ Em 1971, a Suprema Corte de Nagoya considerou inconstitucional o uso de dinheiro público em cerimônias xintoístas, fazendo a seguinte definição: “De fato, durante a II Guerra Mundial, o xintoísmo de estado foi imposto à nação japonesa infringindo o princípio constitucional da liberdade de crença e funcionando como base espiritual do militarismo” (Apud Sumika 2016, p. 23). No âmbito acadêmico, Nitta contestou esta decisão afirmando que há uma diferença entre o que se pensou do xintoísmo em teoria e como de fato isto deu-se durante a guerra. Para ele, a imagem do xintoísmo como opressivo só foi construída no pós-guerra, profundamente influenciada pelas Diretivas das Forças Aliadas.

Esta distinção burocrática firmou então os ritos institucionais como um xintoísmo estatal, denominado de *kokka Shintō* (国家神道), e o xintoísmo dos diversos ramos - *jinja shintō* (神社神道) como religioso.

Este entendimento proposto por Murakami não foi logo assumido por todos os estudiosos do xintoísmo. Yanagawa Keiichi escreveu um verbete sobre o tema publicado inicialmente em 1985 na enciclopédia *Kokushi daijiten* (国史大辞典) e reeditado na *Shintōshi daijiten* (神道史大辞典) em 2004. Para Okuyama, sua abordagem é um exemplo do entendimento inicial dos pesquisadores influenciados pelo entendimento ocidental e marcadamente norte-americano da religião. Para Yanagawa, o xintoísmo de estado “é a religião que formava a base ideológica do estado desde o período da Restauração Meiji até a derrota da Segunda Guerra Mundial, e durante este período era de fato a religião de estado do Japão” (Apud Okuyama 2011, p. 125). Outra abordagem semelhante é adotada por Katsurajima Nobuhiro em seu verbete publicado na *Iwanami tetsugaku shisō jiten* (岩波哲学思想辞典) de 1998. Refere-se também ao xintoísmo como a religião de estado do moderno sistema imperial. Isto inclui, em sua visão, o sistema de santuários estabelecido neste período e as políticas governamentais sobre o xintoísmo.

Isomae Jun'ichi em seu livro *Kindai nihon no shūkyō gensetsu to sono keifu* (近代日本の宗教言説とその系譜 - O discurso contemporâneo sobre a religião no Japão e sua genealogia) de 2003, adota uma posição mais crítica em relação a este tipo de abordagem. Ele restringe a definição de xintoísmo de estado como apenas parte da ideologia que endoutrinou o povo japonês com identidade nacional embasada no sistema imperial. Ele igualmente delimita como apenas parte na história do sistema de santuários xintoístas na medida em que estes passam a incorporar também os rituais do palácio imperial. Neste entendimento mais restrito, Isomae define o xintoísmo de estado como “a política religiosa que buscou ligar as crenças locais do Japão com os rituais tradicionais na corte, como meio de restringir o cristianismo até o ponto de se adaptar em conformidade com o princípio ocidental de separação entre religião e política e o ideal de nação estado” (Apud Okuyama 2011, p. 127). Ele mostra a ambiguidade no processo de assimilação do entendimento ocidental da separação entre religião e política, ao mesmo tempo em que se buscava estabelecer uma ideologia, por meio da educação, que passava a considerar o imperador como um “deus vivo” (*arahitogami* 現人神). Para ele, esta ideologia se assevera entre 1906 e 1945 com o entendimento de santuários como instituição “não-religiosa” e os rituais ali realizados passam a ser entendidos como um sinal de virtude nacional e uma obrigação moral de todos os cidadãos.

O já mencionado trabalho de Inoue também busca pontuar a transformação do xintoísmo com a Restauração Meiji. Tanto o pensamento xintoísta como a estrutura dos santuários para servir como ferramenta para compor a base ideológica do conceito de *kokutai* (国体) e *Kōdō* (皇道) no qual o imperador era defendido como o grande soberano. Para Inoue, esta primeira fase é marcada pela unificação entre o ritual e política (*saisei itchi* 祭政一致). Esta unidade será reforçada com a política de separação entre budismo e xintoísmo imposta pelo estado na tentativa de promover o mito do imperador e a identidade nacional como únicos e sagrados. O xintoísmo deste período, denominado xintoísmo da restauração *Fukko shintō* (復古神道) realiza uma reorganização do panteão legitimando os deuses que apareciam nos antigos clássicos e os novos deuses, além de promover uma uniformização dos rituais.

Para Inoue, é este o marco que faz o xintoísmo aparecer de fato como religião. No entanto, tão logo começasse a se constituir como religião, o xintoísmo enfrentará profundos questionamentos com as novas ideias ocidentais de separação entre religião e estado e a defesa da liberdade de crença. Com as mudanças no panorama político, o xintoísmo também tem que se adequar ao ambíguo entendimento do xintoísmo *arreligioso*. Esta adequação, no entanto, foi essencial para a institucionalização da ideologia do estado que se consolidaria por meio do sistema educacional e do Rescrito Imperial sobre a Educação. Além disso, ele aponta que os conflitos com a China (1894-1895) e com a Rússia (1904-1905) ajudavam na justificativa oficial com a exigência de realização de memoriais públicos pelo repouso dos espíritos dos muitos soldados mortos pelo império⁴⁴.

Outro especialista na pesquisa do xintoísmo de estado é Sakamoto Koremaru. No capítulo *The structure of state Shinto: its creation, development and demise* ele discorre sobre como o estabelecimento dos santuários como local de realização dos rituais de estado⁴⁵, em 1871, deu as bases para a fomentação do que se convencionou chamar xintoísmo de estado. Para ele, no entanto, a exclusão do xintoísmo dos santuários da estrutura estatal adotada como prática administrativa, seguindo o já discutido entendimento do mesmo como *arreligioso*, impossibilitava sua oficialização como religião de estado.

Com a separação entre o xintoísmo religioso e o xintoísmo dos santuários, em 1882, sacerdotes xintoístas foram proibidos de se envolverem na campanha de propaganda “religiosa”

⁴⁴ Okuyama considera importante a contribuição de Inoue no avanço do entendimento sobre o xintoísmo de estado, embora questione a definição de religião por ele usada, “baseada na relação dos seres humanos com seres transcendentais”, a seu ver, difícil de ser aplicada em uma abordagem do xintoísmo (Cf. Okuyama 2011, p. 136).

⁴⁵ *Jinja no gi ha kokka no sōshi nite* (神社の儀は国家の宗祀にて).

do estado⁴⁶. Isto gera nova pressão nas esferas governamentais pela criação de um departamento que se encarregaria das questões dos santuários oficiais. Para o Ministério do Interior, o desafio era lidar com a questão da religião em geral. Uma solução oficial entrou em vigor em 1900 e determinou a separação das responsabilidades sobre as questões religiosas e suas organizações. O *jinjakyoku* (神社局) ficava encarregado dos santuários oficiais e o *shūkyoku* (宗教局) encarregava-se dos vários ramos do xintoísmo considerado religioso e do budismo. Krämer esclarecerá posteriormente que o cristianismo não é mencionado nesta nova organização. Ao invés, acrescentava-se apenas que o departamento que se encarregava de “todos os assuntos relativos a sacerdotes e clérigos” (Cf. Krämer 2015, p. 8), pois oficialmente continuava a ser considerado como ilegal e não dispunha do mesmo status de religião tal como o xintoísmo e o budismo.

Sakamoto destaca, ainda, como a Guerra Russo-japonesa entre 1904 e 1905 deu força aos que defendiam um maior apoio do governo no financiamento dos santuários e na realização dos rituais oficiais. Isto se confirmaria gradualmente com uma série de regulações entre 1907 e 1914, que estruturariam o xintoísmo oficial. Outro marco nesta escalada de oficialização dos rituais xintoístas como parte do aparelho estatal deu-se com a morte do imperador Meiji, em 1912, e a entronização de seu filho Taishō. Os cerimoniais da entronização foram recuperados e uma campanha pela criação de um santuário consagrado ao espírito do imperador falecido ganhou força. O projeto de construção e financiamento do santuário como parte do orçamento governamental foi aprovado unanimemente pelo parlamento em março do ano seguinte.

Com a deflagração da Primeira Guerra Mundial, as ambições militares do Japão exigiam ainda mais a unidade nacional, reforçando as práticas rituais nos santuários oficiais. O poderio militar já ambicionava as possessões da Alemanha nas regiões da Ásia e em várias ilhas do Pacífico. Então aliado da Inglaterra, o Japão declara guerra à Alemanha. Esta declaração foi marcada por um rito de notificação aos espíritos dos ancestrais (*hōkokusaï*) em todos os santuários oficiais. O Ministério do Interior publicou instruções para assegurar a observância de maneira apropriada dos rituais:

“Os sacerdotes deveriam ajudar o imperador a cumprir seu sagrado desejo e trabalhar juntos para assegurar a solene realização dos ritos ante os deuses; e, em conexão com sua tarefa de espíritos guerreiros, eles deveriam exercer pessoalmente seu papel específico, contribuindo, assim, para o crítico período vivido” (Sakamoto 2000, p. 277).

⁴⁶ *Taikyō senpu undō* (大教宣布運動).

Neste contexto de guerra e de anexação de vários territórios, os defensores da “unificação entre política e ritual” (*saisei itchi*) ganharam força junto ao governo e aumentaram a influência militar nas decisões.

Em 1926, a morte do imperador Taishō, seguida da entronização do Imperador Shōwa, foram novamente marcados pelos ritos xintoístas tradicionais, agora celebrados de maneira ainda mais solene para assegurar esta ligação inseparável entre o estado e a veneração dos ancestrais imperiais. Nesta crescente ligação entre o xintoísmo oficial e o estado, em 1929, o Ministro do interior Adachi Kenzō escrevia ao Primeiro Ministro Hamaguchi Osachi:

“O sistema de santuários é de máxima importância, tendo a mais íntima ligação com a política nacional. Além disso, os santuários têm a mais ampla e complexa conexão com as práticas antigas e os costumes locais. Para estabelecer uma política de manutenção do sistema [...] uma deliberação minuciosa é necessária. Devemos criar não somente um comitê de investigação, mas devemos também empregar um número crescente de pessoal para se engajar nas investigações iniciais, e fazer todo o possível para promover e aperfeiçoar a manutenção do sistema de santuários” (Apud Sakamoto 2000, p. 281).

Para a efetivação desta orientação, em dezembro do mesmo ano, estabelecia-se uma Comissão dos Santuários como fundação jurídica com representantes do Ministério do Interior, do Ministério das Finanças e do Ministério de Educação. As discussões na referida comissão continuavam a enfrentar a questão da difícil relação entre o princípio constitucional da liberdade de crença e da forma de participação nos rituais oficiais, a qual era uma preocupação geral e não apenas dos cristãos.

Com o agravamento da questão da Manchúria, a partir de 1931, a visita aos santuários com petições ou orações pelas vitórias militares generalizou-se e se institucionalizou como parte dos programas escolares. Embora houvesse claramente uma lacuna entre o respeito a ser demonstrado nos santuários e a crença religiosa, a recusa na participação destes ritos desqualificava o indivíduo como cidadão do império. Nas esferas administrativas, tais questões levaram a uma diferenciação entre os que reverenciam os ancestrais, *sūkeisha* (崇敬者) e os que acreditam, *shinto* (信徒) para ajudar no posicionamento oficial frente aos inúmeros conflitos. A reverência que dever-se-ia observar nas visitas aos santuários, no entendimento geral desta comissão, tinha o mesmo valor da reverência prestada aos superiores (Cf. Sakamoto 2000, p. 284). Para garantir a participação compulsória nos rituais oficiais era necessária uma adequação da situação.

A escalada dos conflitos bélicos culminaria em uma legitimação da guerra como ato de estado, com sustentação religiosa independente de filiação religiosa individual.

“O maior desafio para o estado era, portanto, criar uma estrutura que facilitasse a mobilização de todas as religiões no apoio da política estatal; estas, em troca, assegurariam que o ideal de reverência pelas divindades fosse garantido sem atritos com outras religiões. Por esta razão, também o governo não tinha outra escolha senão trabalhar fervorosamente para envolver todos os grupos religiosos. Nesta conjuntura,

[o governo] não tinha a capacidade 'fascista', se quisermos, em forçar todo o mundo religioso ao culto dos santuários e a reverência aos deuses presente nestes" (Sakamoto 2000, p. 287).

Esta lógica governamental era, no entanto, difícil de ser aceita pelos fiéis praticantes e que se viam constrangidos à participação compulsória nos rituais oficiais.

A situação agravaria-se com o crescimento de uma oposição ao sistema imperial e com a tentativa de assassinato do primeiro ministro em fevereiro de 1936. A Guerra Sino-Japonesa em 1937 fez elevar as medidas de segurança com a lei contra ações subversivas e pela preservação da paz. Neste esforço, todas as entidades religiosas eram cada vez mais controladas e deveriam ser mobilizadas no esforço pela necessária solidariedade nacional. Com a continuação do conflito sino-japonês, a rede de santuários pela proteção nacional (*Gokoku jinja*) ganhava reforço. Em 1940, o gabinete do Primeiro Ministro, Konoe Fumimaro, oficializava a criação de um departamento encarregado das "questões dos deuses" - *jingiin*, para melhorar a rede de santuários oficiais.

A criação deste departamento parte do conjunto de medidas que inclui a Lei de preservação da Paz e da reforma das entidades religiosas. Mantido nas mãos de burocratas governamentais, "marca a primeira vez que o governo oficialmente pôs mais peso na disseminação da política ideológica enraizada nos ideais de reverência pelas divindades. Pela primeira vez, então, ideologia era implantada o que seria o 'xintoísmo de estado' em termos puramente institucionais. Somente a partir daí, podemos falar em 'xintoísmo de estado' no sentido que as *Diretivas sobre o Xintoísmo* de 1945 referem-se" (Sakamoto 2000, p. 289). Para Sakamoto, embora o xintoísmo de estado tenha existido como instituição desde 1882, este não dispunha de uma capacidade de disseminação da ideologia oficial, tal como o Ministério da Educação dispunha. Somente com a situação de crise diante da Segunda Guerra Mundial e a consequente necessidade de revigorar o espírito de sujeitos imperiais, é que o governo opta pela criação do *jingiin* como "símbolo necessário" para mostrar à população que o governo estava firme em manter os santuários como base da política nacional.

Em 2010, Sakamoto publicou um artigo sobre os quarenta anos de pesquisa sobre o xintoísmo de estado, "*Kokka shintō kenkyū no yonjū-nen*" (「国家神道」研究の四〇年). Neste artigo ele discute a questão ideológica presente nos debates. Os trabalhos iniciais como o de Murakami, segundo ele, estão marcados pela tentativa de evitar o reavivamento desta ideologia do estado. Ele adota uma posição crítica também em relação à tese de Kuroda sobre a construção do xintoísmo como uma religião independente somente a partir da separação entre budismo e xintoísmo (神仏分離) promovida pelo governo Meiji.

O livro *Kokka Shintō to nihonjin* (国家神道と日本人) de Shimazono Susumu publicado em 2010, é apontado por Okuyama como uma obra que desempenhará um papel central na discussão sobre o xintoísmo de estado. Shimazono propõe uma *estrutura dual* que permite apresentar a coexistência de um lado do xintoísmo de estado, caracterizado pelas cerimônias públicas e pelo sistema educacional que reforçavam o sistema imperial, e do outro, o xintoísmo mais diverso em suas crenças e filosofias, vivido na esfera pessoal e privada, que permitia responder às exigências modernas e ocidentais da “liberdade de crença”.

Ele define o xintoísmo como o conjunto de rituais e crenças ligado ao Japão e esclarece que nem todos os rituais e crenças locais podem ser identificados com o xintoísmo. Ele prossegue mostrando que esta matriz religiosa pode ser sistematizada seguindo as suas multifacetadas manifestações: Xintoísmo Ryobu, Xintoísmo de Ise, Xintoísmo Suika, Xintoísmo dos Yoshida e o Xintoísmo da Restauração ou *Fukko Shintō*⁴⁷. Para Shimazono, o desenvolvimento do xintoísmo de estado dá-se no desenvolvimento deste último, com a inclusão da ideologia de *kokutai* e da reverência ao imperador no processo de construção do Japão moderno.

Feitas estas clarificações, Shimazono define o xintoísmo de estado da seguinte forma:

“A forma do xintoísmo que se desenvolveu em estreita ligação com o estado a partir da Restauração Meiji. Resultado da combinação do sistema de *rituais da Casa Imperial* e do *culto ao imperador*, de um lado, e o xintoísmo dos santuários do outro, [este] veio desempenhar uma profunda influência na vida espiritual da maioria dos japoneses. O sistema de rituais da Casa Imperial e o culto ao imperador são ligados à reverência pelos deuses nacionais – com [as divindades do] Santuário de Ise no topo, especialmente os deuses dos quais descende a família imperial – e pelos sucessivos imperadores do Japão. O culto aos ‘ancestrais imperiais’ tinha profunda significância no xintoísmo de estado ligado ao discurso da política nacional (*kokutai*), segundo o qual a sagrada família imperial e o povo eram vistos como um só corpo” (Apud Okuyama 2011, p. 139).

No desenvolvimento do xintoísmo de estado, Shimazono detalha, ainda, a proeminência do xintoísmo da corte *Kyūtei Shinto* (宮廷神道) ou da Casa Imperial *Kōshitsu Shinto* (皇室神道). Com a sua formalização, o xintoísmo de estado passa a ser formado por um sistema religioso que incluía os rituais da casa imperial, dos santuários e os princípios de governo inculcados por meio do sistema educacional. Para assegurar isso, foi criada uma estrutura unificada

“formada pelo novo sistema de rituais da casa imperial, ligados à reforma do santuário de Ise, seguido pelo estabelecimento dos santuários do estado imperial-nacional *kanpeisha-kokuheisha* (官幣社 - 国幣社) bem como, dos santuários nas províncias *fukensha* (府県社), pela política de consolidação dos santuários e pela criação de novas organizações para o treinamento dos sacerdotes” (Apud Okuyama 2011, p. 141).

⁴⁷ O xintoísmo Ryōbu (両部神道) resultou do contato com o budismo *shingon* (真言) que deu uma interpretação esotérica das divindades japonesas. O *Suika Shintō* (垂加神道) é uma corrente do xintoísmo fundada pelo pensador confuciano Yamazaki Ansai. Além destes, há ainda outras especificações: o *Sanno Shintō* (山王神道) com uma interpretação das divindades locais marcadas pelo do budismo Tendai; o *Juka Shintō* (儒家神道) corrente do xintoísmo profundamente marcada pelo confucionismo como clara oposição ao sincretismo xinto-budista; e o *Minzoku shinto* (民俗神道) ou o xintoísmo popular.

Deste modo, garantia-se a desejada unidade entre ritual, política e educação *saiseikyō itchi* 祭政教一致 que compunham a base ideológica que asseguraria a legitimação do sistema imperial do Japão moderno.

Shimazono propõe três períodos na formação do xintoísmo de estado: O *período formativo*, que começa com a promulgação da Constituição Meiji em 1890 e do Rescrito Imperial sobre a Educação. Este período foi marcado pelo estabelecimento do sistema ritual que reforçava o imperador e a linhagem imperial como sagrados, do sistema de propaganda embasado nos símbolos míticos, e no programa de treinamento dos novos sacerdotes. O segundo é denominado de *período de penetração*, que se inicia por volta de 1910 até 1931; e finalmente o que denomina de *período fascista*, entre os anos de 1931 e 1945. Shimazono, no entanto, aponta para uma continuação do xintoísmo de estado após o final da Segunda Guerra Mundial, com a continuação dos rituais da Casa Imperial que foram deixados de lado pelas Diretivas sobre o Xintoísmo de Estado e que atualmente são desconectados do xintoísmo dos santuários.

Além destes autores, ressaltamos a abordagem que considera o xintoísmo de estado como um claro exemplo de religião secularizada como faz François Macé. Para ele, o termo *Kokka shintō* lhe parece bastante conveniente para se designar a forma oficial do xintoísmo desde o período Meiji até 1945. Na sua apreciação, o caminho da especificação que alguns autores adotam para dizer que não se trata do xintoísmo, mas sim, de uma de suas variantes posteriormente denominada de “xintoísmo de estado” nada muda. Para ele, é claro que a modernização do Japão, a partir do período Meiji, apoiou-se sobre uma corrente religiosa que se dizia parte do passado mais remoto da nação japonesa.

A separação burocrática do xintoísmo, na qual o estado japonês assumiu o monopólio do religioso ao promover a regulamentação dos santuários e das funções de seus sacerdotes dentro de uma lógica puramente administrativa, é classificada como um típico caso de “secularização do religioso”. Para Macé:

“é bem uma religião secularizada, uma religião política, livre de todas as superstições e práticas julgadas vulgares que se põe em prática. [...]. Ao mesmo tempo em que se defendia de ser [considerado] uma religião, o xintoísmo de estado se esforçava em adotar os atributos ordinários de uma religião avançada [...]. O xintoísmo oficial se apresentava, portanto, como um conjunto de afirmações e de ritos que se desejavam sem uma coloração religiosa apresentar-se como expressão da nação japonesa e a seu serviço” (Macé 2002, p. 25-26).

As considerações de Macé levam em conta a influência, por um lado do iluminismo⁴⁸ e, por outro, a influência dos chamados Estudos Nacionais. Um processo que, segundo ele, remonta

⁴⁸ Macé mostra como a influência do iluminismo pode ser notada até mesmo na escolha do nome dado ao imperador Meiji. O binômio Meiji 明治 foi inspirado em uma passagem do clássico chinês *Yijing* (易经), o *Livro das mutações*:

ao final do século XVI e que vai ganhando força até culminar com a Restauração Meiji no final do século XIX.

“Os homens do período Meiji não inventaram uma ideologia de acordo com sua conveniência. Existia no Japão do período Edo uma escola de pensamento longamente difundida que respondia a uma parte de suas aspirações: restauração do poder imperial, reforço da identidade nacional e vontade de ruptura no encontro com uma tradição. Trata-se dos Estudos Nacionais (*kokugaku* 国学), também nomeados de Estudos Imperiais *kōgaku* (皇学) ou ainda *wagaku* (和学) estudos japoneses. A filiação entre o xintoísmo oficial do período Meiji a esta corrente de pensamento é bem conhecida” (Macé 2002, p. 28-29).

A contribuição dos estudos nacionais neste processo estaria no fato de que ao justificarem uma historicidade ao tempo dos deuses, provocaram também uma sacralização da história. Macé conclui que o relativo fracasso de firmar o xintoísmo como religião nacional permitiu o deslocamento para uma ideologia nacional e abriu espaço para as várias interpretações que podiam ser dadas sobre a condição divina do imperador e sobre a destinação divina do Japão em liderar os demais países asiáticos na liberação do domínio ocidental.

Em publicações mais recentes, Krämer propõe uma revisão das considerações sobre o xintoísmo dentro de uma perspectiva teórica que inclui a crítica das teorias pós-orientalista e pós-colonialista, além de ser uma abordagem específica da ciência da religião alemã. Ele retoma a visão de descontinuidade entre a tradição da veneração às divindades autóctones (*kami*) pré-existentes e as reformulações inventadas no entorno dos rituais da casa imperial, tal como se consagrou entre os pesquisadores que seguiram a perspectiva de Kuroda. A partir das ideias de Shimaji Mokurai e de sua formulação do xintoísmo como *arreligioso*, Krämer descreve o processo histórico que a princípio tentou criar artificialmente uma religião de estado. Isto teria dado início a um processo que eventualmente desembocou na criação do xintoísmo de estado. Entretanto, ele discorda da ideia que tal xintoísmo fosse a variante japonesa moderna da relação igreja-estado: “Após um período de tentativas e erros, [esta variante] seria encontrada no xintoísmo de estado, o qual, com frequência tem sido entendido erroneamente como religião de estado, era ao contrário uma *estratégia específica para resolver um problema legal* (grifo meu)” (Krämer 2015, p. 114).

Ele esclarece que o xintoísmo de estado não objetivava criar uma unidade religiosa entre a população, excluindo outros credos, nem estabelecer uma religião principal contra a qual as outras teriam apenas um status de minoria. Em contraste, a crença privada era livre no Japão antes de 1945, desde que sua prática não fosse de encontro ao culto do estado (Krämer 2015, p. 181). Para ele, a explicação seria de fato o impasse gerado entre a garantia constitucional da liberdade de crença e a exigência da participação compulsória nos rituais dos santuários oficiais e

「聖人南方而德天下、嚮明而治」 “A santa face ao sul escuta o mundo, voltando-se para a luz ele governa”. Portanto, pode ser traduzido literalmente como “governo das luzes” (Cf. Macé 2002, p. 36).

nas escolas, com a veneração da fotografia do imperador e ao Rescrito imperial sobre a Educação. Krämer assume a argumentação de Trent Maxey de que o principal motivo por trás da criação do xintoísmo de estado era a preocupação em “colocar a instituição imperial acima de qualquer contestação de crença e de identificações sectárias” (Apud Krämer 2015, p. 6). Ele destaca a situação da elite japonesa que, em uma situação de “semicolonialismo”, viam a necessidade de se modernizar como uma questão de vida ou morte. Neste contexto, embora os discursos sobre o papel da religião fossem muito presentes, esta permanecia como uma questão de secundária. Para a elite política e intelectual, esta merecia referência somente enquanto elemento que pudesse interferir na modernização da nação. Assim, o xintoísmo de estado pode ser visto como o resultado do processo de “racionalização” que no Japão encontra uma forma peculiar de conciliar paralelamente a justificativa ética e as crenças locais, utilizando-as apenas na medida em que serviam aos interesses do governo.

4.1 – Reconconsiderando a divindade do imperador

O processo de modernização do estado japonês e de construção da identidade de uma estado-nação dá-se com base em uma reelaboração ou até mesmo um “reencantamento” da figura do imperador e do país como divinos⁴⁹. O paradoxo japonês deve-se em parte ao fato de que a destruição do antigo sistema feudal e a implantação de um novo sistema de províncias era visto como um avanço. A submissão de todos os habitantes do país como súditos imperiais representava uma abolição da pirâmide social do antigo regime. Assim, para a maioria da população, a centralidade do poder imperial era um sinal de modernização do país.

A “divinização” da figura do imperador foi ainda reforçada pelos processos de “deificação” ritual que tinham ganhado força durante o regime xogunal. No entanto, a “deificação” de um imperador com a realização de uma apoteose logo após sua morte é algo recente. Macé afirma que “até o século XIX, o imperador não recebia nenhum culto como deus e certamente não após sua morte” (Macé 1997, p. 458). O aspecto divino do imperador era considerado apenas a partir de sua linhagem e função, consideradas como divinas. A divinização do homem ilustre por excelência, que era o imperador, para Macé, parece indissociável da evolução dos ritos fúnebres.

⁴⁹ No estudo comparativo dos sistemas monárquicos, Weber ressalta a diferença de entendimento da figura do monarca e sua posição na China e como esta posição precisa provada também pelo carisma, não lhe bastando apenas o carisma-hereditário. “A teoria chinesa caracteriza, antes, a natureza carismática da posição do monarca, que depende da sua qualificação pessoal e seu valor provado” (Weber 1982, p. 172). O caso japonês, parece-nos um exemplo do tipo monocrático da administração burocrática que para Weber seria “o mais racional e conhecido meio de exercer a dominação sobre os seres humanos” (Weber 1966, p. 24).

Mas, ela também era representada pela concretização da imagem poética do imperador, como *ara mikami* (現御神)⁵⁰ ou *deus vivo*.

O primeiro e único caso de uma apoteose nos moldes das celebrações observadas com Toyotomi e Ieyasu dá-se somente com a consagração do santuário ao Imperador Meiji, em 1912⁵¹. A decisão de construir um santuário em sua memória seria tomada logo no ano seguinte pelo Parlamento japonês. O fervor popular seguiu a decisão e o considerável empenho da população na construção do santuário e confirmou o prestígio que este imperador gozava. O santuário Meiji foi consagrado em novembro de 1920 com uma cerimônia xintoísta para a instalação da nova divindade *chinza sai* (鎮座祭)⁵². A partir de então, o imperador passava a ser celebrado “como deus” e como um dos fundadores da nação japonesa ao lado Jinmu, o primeiro imperador histórico ou humano. Apesar das semelhanças com as celebrações em honra de outras figuras ilustres de outros países, no Japão do início do século XX o status de divino do imperador era defendido de todas as maneiras.

Para Macé, a explicação não se dá somente por uma perspectiva evolutiva dos rituais. Ele resgata também toda a influência do pensamento chinês, do modo especial, do pensamento confuciano que será posteriormente reformulado para o uso ideológico do estado moderno japonês.

“É bem evidente que estes múltiplos xintoísmos emprestaram a quase totalidade de seus conceitos das diversas correntes do pensamento chinês. Não restam dúvidas que a concepção da identidade de natureza entre os deuses e os homens, a única explicação para a deificação dos homens, se impôs no curso dos tempos modernos por intermédio das diferentes correntes do xintoísmo, particularmente por estas que apresentam uma espécie de sincretismo como confucionismo. Todas estas correntes foram recusadas pelas múltiplas correntes nascidas dos estudos nacionais, mas os conceitos que elas portavam foram absorvidos sem nenhuma dificuldade pelo xintoísmo oficial do período Meiji” (Macé 2002, p. 57).

Dentre os vários pensadores que trabalharam estes conceitos, destaca-se o pensamento de Katō Genchi que defendia a figura do Imperador como união do Divino e do Humano. Sumika mostra como a teoria de Katō influenciou o desenvolvimento do nacionalismo japonês. Para ele, o nacionalismo, na impossibilidade de usar o xintoísmo como elemento de coesão nacional teve que

⁵⁰ Esta atribuição tinha como base a figura poética do poema 150 que aparece no *Manyōshū*: “Deus manifesto/ Nosso senhor soberano/ dentro das oito ilhas/ do mundo sob o céu...”. 「明津神吾皇之天下八嶋之中尔 (後略)」: *Aki-tsu-kami waga oho-kimi no ame no shita yashima no uchi ni* [...] (Apud Macé 2002, p. 10).

⁵¹ O primeiro imperador histórico do Japão Jinmu (660 a.C. – 585 a.C.) só teve um santuário consagrado em sua memória, em 1889. Para Macé, não resta dúvidas de que a prática funeral iniciada por Yoshida Kanemi no século XVI está por trás dos processos de deificação que se observará no período Meiji. Deste modo, o processo de deificação do Imperador Meiji não seria, então, a continuação de uma longa tradição como se desejava fazer crer, mas a forma mais sublime que os ritos fúnebres xintoístas puderam alcançar.

⁵² Macé destaca a diferença entre o santuário e o mausoléu que se encontra em Kyoto. O santuário Meiji foi destruído em 1945 pelos bombardeios em Tóquio e reconstruído em 1958 e continua um dos centros populares de visitação em momentos marcantes como as celebrações do ano novo.

“inventar” o xintoísmo de estado, utilizando em grande parte o pensamento de Katō. Este, levando em conta o contexto de competição das relações internacionais de então, considerava a situação um grande risco para o Japão *sui generis* e para a soberania do país. Isto demandava uma revisão crítica do que assimilava do Ocidente.

Katō influenciado pelo darwinismo social⁵³ defendia que o progresso social deveria caminhar paralelo com uma “evolução religiosa” que culminaria na criação de uma religião “sadia”. Dentro desta compreensão, considerava que as religiões existentes, particularmente o budismo, ajudavam a disseminar as viciosas superstições entre a população. Para ele, a “nova” e “sadia” religião concretizar-se-ia no *xintoísmo estatal* (国家的神道) que deveria ser partilhada por todos os japoneses para assegurar a formação do Japão como nação moderna. Este xintoísmo seria portador de sistema de valores centrado na veneração à figura do Imperador, pois “o divino monarca era como a manifestação da humanidade sagrada” (Apud Sumika 2016, p. 25). Portanto, era o sinal da união entre o divino e o humano. E esta união seria posteriormente alargada na relação entre o imperador e a nação.

“Na ideia que Sua Majestade e nós, a nação, formamos um só corpo político, isto é, a unidade orgânica inseparável da cabeça e do corpo como uma única carne por assim dizer – o ideal nacional no qual o soberano e a nação devem estar unidos – a veneração do imperador (天皇教) pode ser estabelecida como religião” (Apud Sumika 2016, p. 28).

Em sua perspectiva evolutiva o xintoísmo avançou no estágio inicial da sacralização das coisas materiais para uma consciência religiosa ativa na construção de um estágio civilizado. Finalmente, este alcançaria o estágio mais elevado no “xintoísmo como política nacional” ou “uma fonte espiritual expressada religiosamente pela nação japonesa” (Sumika 2016, p. 28). Isto se expressaria na veneração ao imperador, englobando a *piedade filial* como parte de sua ética. Sumika ressalta, no entanto, que o xintoísmo proposto por Katō, além de diferir da proposta dos pensadores dos estudos nacionais que para ele falharam em não reconhecer o papel do xintoísmo nos tempos modernos, parece idealista, se comparado ao xintoísmo de fato.

4.2 – Povo escolhido e o projeto da “Esfera de Co-prosperidade da Grande Ásia Oriental”

O objetivo da abordagem weberiana das diferentes matrizes religiosas é mostrar as consequências econômicas e sociais decorrentes da burocratização e a racionalização. Também no caso japonês, parece-nos possível falar de uma “afinidade eletiva” entre a justificação ética de fundo religioso que embasava o novo estado e os interesses econômicos almejados.

⁵³ O autor segue o entendimento da aplicação da teoria de Darwin à sociedade que entende o estado ou a sociedade compõe uma entidade social orgânica em uma feroz competição por sobrevivência (Cf. Sumika, p. 23-24).

O Japão moderno foi construído com a utilização de muitos elementos ligados à religião. Além da “divinização” de pessoas, há também o desenvolvimento da ideia de que o solo japonês também guarda “traços da presença divina” (Cf. Macé 2002 p. 48). Assim, a ideia do “Grande Japão” como centro da iluminação universal, desenvolvida anteriormente, passará por várias reformulações sem deixar de defender uma supremacia do país baseada inicialmente em uma justificativa religiosa.

Inenaga analisa o processo de formação de uma consciência coletiva nacional frente às divisões de poder do sistema feudal e o domínio shogunal que se opunham à formação do estado nos moldes modernos. Os defensores da modernização viam-se diante do desafio da formação de uma *cidadania* e de *consciência nacional* com o objetivo de reunir a população no seguimento de regras morais para formar uma coletividade nacional em favor do interesse público e das normas civis. Para assegurar o princípio de fidelidade à autoridade central, os burocratas voltaram-se para o sistema de crenças. “A população japonesa, sensível, orgulhosa e profundamente marcada pela educação moral, acreditava firmemente que sua nação étnica é equivalente ao *povo eleito*, um povo realmente nascido para a glória e às virtudes militares” (Inenaga 2015, p. 450). O autor conclui afirmando que o orgulho nacionalista impregnado nos costumes tradicionais e nas crenças religiosas locais possibilitaram o forjamento desta nova fidelidade nacional.

Klautau, através da obra de Takakusu Junjirō mostra como no Budismo produziu-se um discurso de construir uma nova civilização na qual o Japão tinha uma missão especial como “povo escolhido”. Takakusu defendia a função pública do budismo como força de coesão no processo de construção da identidade nacional. Em sua obra *Bukkyō kokumin no risō 仏教国民の理想* de 1916 defende como o Budismo poderia cooperar na luta contra os perigos do “materialismo” e do “individualismo” trazidos pela importação de ideias ocidentais com a reabertura do país. Ele defenderá o papel central da família nos moldes do entendimento japonês de então.

“Nesta obra, Takakusu tenta enfrentar o dilema de como o Japão uma ‘civilização espiritual’ (*seishinteki bunmei* 精神の文明) poderia absorver de modo saudável, sem danificar sua ‘natureza moral’ (*tokusei* 徳性), sua ‘capacidade intelectual’ (*chinō* 知能) frente à ‘civilização material’ (*busshitsuteki bunmei* 物質的文明) do Ocidente (Klautau 2014, p. 60).

Para Takakusu, o Japão com sua vitória na Guerra Russo-Japonesa tinha provado mais que suficientemente seu valor espiritual (*seishinteki* 精神的) e, neste aspecto, não tinha mais nada a aprender do ‘Ocidente’. No entanto, em termos domésticos, para estimular um maior crescimento econômico e social, o Japão ainda tinha muito que aprender do ‘material’ (*busshitsuteki* 物質的) da civilização ocidental. Neste contexto, os estudos budistas passariam a ter uma participação

privilegiada na missão civilizatória do Japão com a noção povo escolhido do budismo (*bukkyō no senmin* 仏教の選民).

As formulações de Takakusu ajudavam a firmar o discurso oficial do Japão como uma nação destinada à liderança frente aos demais povos da Ásia e no processo de construção de uma “nova cultura” (*shinbunka* 新文化).

“Devemos ter uma consciência que somos o povo mais bem preparado para isso. O budismo não se adaptou a nenhuma outra nação, e somente o Japão que realmente continua propagando-o. Devemos, portanto, ter em mente que somos o povo escolhido para continuar expandindo o ideal budista pelo mundo” (Apud Klautau 2014, p. 65).

Dentro dos interesses do novo regime imperialista japonês, a ideia de centralidade do Japão, com uma missão divina para liderar os povos do oriente⁵⁴ em uma nova fase será reformulada com o projeto de criação de uma “Esfera de Co-prosperidade da Grande Ásia Oriental” (*Dai Tōa kyōeiken* 大東亜共栄圏). O desejo de unir os países asiáticos sob o domínio japonês para resistir às grandes potências europeias e norte-americanas fazia parte do pensamento de líderes japoneses desde o final do Período Edo. Na verdade, uma busca de resposta ao trauma da reabertura forçada do país pelas esquadras estrangeiras. O projeto de origem militar a partir de 1940 tornou-se uma política nacional e passou por ressignificações filosóficas com os pensadores da Escola de Kyōto (*Kyōto gakuha* 京都学派). A tese baseava-se na ideia de que só o Japão possuía os elementos necessários para liderar uma libertação dos povos asiáticos, pois este tinha conseguido associar o melhor da “moral oriental e das técnicas ocidentais” (*wakon yōsai* 和魂洋才). A pretendida unidade entre o Imperador e o povo japonês seria então o elemento aglutinador de todos os povos asiáticos.

Este pensamento foi alimentado por uma interpretação da história que apontava a destruição do mundo centrado na Europa, que estava ruindo com a situação de guerra generalizada. Tal interpretação permitia defender o Japão como líder de uma nova ordem mundial, ajudando o mundo a superar a crise da civilização ocidental moderna. Na realidade, a maioria da população ainda vivia em vilas agrícolas e aldeias de pescadores, em condições precárias e a fome era uma ameaça constante.

A ideia começou a ganhar corpo com a teoria de uma “Comunidade da Ásia Oriental” (*Tōa rennmei kyōkai* 東亜連盟協会) pensada como uma comunidade moral, associando o Japão e os territórios anexados como um bloco de resistência às potências estrangeiras. A ideia ganhou adesão de vários membros da Escola de Filosofia de Kyoto, discípulos de hegeliano Nishida Kitarō.

⁵⁴ O *Memorandum on State Shinto* utiliza a expressão “God-sent race” como uma ideia central utilizada na educação militar japonesa (Cf. Mullins, Shimazono e Swanson (Eds.) 1993, p. 85).

Embora tenha havido resistências ao crescente nacionalismo, estes filósofos terminaram por ajudar a legitimar a invasão japonesa na Ásia.

Na época, havia uma diferença de entendimento entre a marinha e o exército japonês sobre o expansionismo militar do Japão. Segundo Ishii, na Marinha, muitos se opunham ou mostravam-se reticentes à extensão da Guerra com a China e da declaração de hostilidades contra os Estados Unidos. Os oficiais da Marinha eram contrários à visão histórica de um império nacionalista como pensada pelos oficiais do exército para embasar as posições japonesas em sua tarefa de liderança no Extremo Oriente. Na busca de uma visão objetiva da história e em conexão com a história universal, o diretor de pesquisas da Marinha recebe de Nishida a indicação de Kōyama Iwao por seu conhecimento do pensamento ocidental, bem como, do pensamento budista e do xintoísmo. Em 1941, tornou-se comissário do Ministério da Marinha. No mesmo ano, com deflagração das hostilidades contra os Estados Unidos e o crescimento de força dos nacionalistas e dos órgãos de controle, a Escola de Kyōto e as teses de Nishida sofreram ataques constantes. Kōyama era especialista na Filosofia ocidental, interessava-se igualmente pela filosofia budista e pelo xintoísmo. Pesquisava o budismo indiano, chinês e japonês, com especial atenção às doutrinas da Ornamentação Floral, *Kegon* (華嚴)⁵⁵. Professor titular de história do espírito japonês, na Universidade de Kyōto. Suas ideias serviram de inspiração a muitos jovens que partiram para a guerra em defesa dos ideais imperiais japoneses.

A obra *A filosofia da história mundial* (*Sekai shi no tetsugaku* 世界史の哲学), é apontada por Ishii como a obra que contém os “aspectos mais perigosos” (Ishii 2002, p. 75) de seu pensamento. Após a guerra, o movimento de busca por responsabilizar os intelectuais que colaboraram para o estabelecimento do nacionalismo de Guerra, Kōyama, foi pressionado pelo Ministério da Educação e posteriormente expulso da Universidade de Kyoto. Até sua morte, em 1993, afirmava não ter uma só palavra a corrigir em sua obra. Como em Kōyama, tal ideia continua ainda profundamente enraizada na mentalidade de muitos japoneses.

Kōyama Iwao e outros intelectuais desta escola de filosofia empenharam-se na organização de mesas de discussão sobre como *ultrapassar a modernidade* (*kindai no chōkoku* 近代の超克) e o decadente mundo moderno ocidental, sobre as abordagens históricas do ponto de vista do Japão (*Sekai teki tatiba to Nihon* 世界的立場と日本), na discussão de uma ética que orientasse a desejada esfera de co-prosperidade (*Tōa kyōeiken no rinrisei to rekishisei* 東亜共栄圏の倫理性と歴史性) e sobre *A filosofia da guerra generalizada* (*Sōryokusen no tetsugaku* 総力戦

⁵⁵ Esta doutrina constitui-se na China na época da dinastia Tang (618-907) e tem como base inspiracional o Sutra da ornamentação floral 華嚴經.

の哲学). Estas discussões foram publicadas em artigos na revista *Chūō Kōron* entre 1941 e 1943, e posteriormente agrupadas em um volume intitulado *O ponto de vista da história mundial e do Japão* (*Sekai teki tatiba to Nihon* 世界的立場と日本). A exemplo do que acontecia em outros meios, os pensadores budistas da época viam se influenciados pelo aumento crescente do nacionalismo e estas discussões exaltavam “a beleza do espírito japonês de modo estrondoso” (Ishii 2002, p. 87). Eles defendiam, a todo preço, a *originalidade* do Japão e sua missão de liderar o mundo. Kōyama, por exemplo, chega a considerar que

“como o Japão soube desenvolver a um nível supremo, os elementos introduzidos do estrangeiro, fazia-se necessário seguir as orientações dos defensores do imperador que estavam como que possuídos pelos deuses, via como um absoluto somente o xintoísmo e falava em abandonar o estudo do budismo, do pensamento chinês, bem como, do pensamento ocidental” (Ishii 2002, p. 101).

O discurso de libertação dos demais países asiáticos da colonização das potências ocidentais, alimentada por uma reflexão sistemática de muitos intelectuais, ajudava no avanço do poder dos militares. A ideia de uma zona de prosperidade na Ásia justificava-se ainda pela difícil situação da China e dos demais países da região, como as Filipinas e a Indonésia, também sob o domínio colonial europeu. Deste modo, o exército japonês invade a Manchúria, onde não impõe diretamente a *via imperial* - *Kōdō* (皇道) da metrópole, mas estabelece um governo fantoche nos mesmos moldes, a chamada *via real* - *Ōdō* (王道). Embora deixe espaço para a soberania popular chinesa, a pretendida superioridade da cultura japonesa sobre as demais culturas da região continuará presente nos discursos e iniciativas, como na imposição do ensino da língua japonesa.

Todas estas ideias, reforçadas pelos rituais, ganhavam mais força com sua formulação e aplicação através do sistema educacional japonês que, como atestado anteriormente por Sakamoto, detinha o maior poder de difusão da ideologia oficial do estado que era inculcada nos seguintes termos: “Este império do Grande Japão, os imperadores de uma linhagem única de dez mil gerações, sob a ordem divina dos ancestrais imperiais, dignai-vos governar por toda a eternidade”⁵⁶ (Apud Macé 2002, p. 52). A essência nacional era entendida como algo inseparável da família imperial japonesa e de sua ascendência divina, tal como descrita no *Kokutai no Hongi* (国体の本義 literalmente, *A significação da essência nacional*), publicada em 1937 pelo Ministério da Educação.

Assim, consolidava-se o arcabolo ideológico que ajudaria a sustentar o Império do Grande Japão e seu expansionismo. O sistema de crenças e rituais apropriados pelo Estado serviram como parte da defesa de uma identidade cultural exclusivista como uma alegada

⁵⁶ 「大日本帝国は、万世一系の天皇皇祖の神勅を奉じて永遠にこれを統治し給う」 *Dai Nihon teikoku wa bansei ikkei no tennō kōso no shinchoku wo hō-jite eien ni kore wo tōchi-shitamau.*

superioridade sobre os demais povos. Esta reformulação burocraticamente instrumentalizada chamar-se-á de “xintoísmo”. Neste processo, parece-nos possível uma análise a partir do conceito de racionalização proposto por Weber.

5 - A racionalização ética e a preservação do “encantado” jardim japonês

Ao concluirmos esta abordagem sobre o estado da questão da formação do xintoísmo e assumindo este não mais como uma religião original e particular do Japão, mas formada a partir de vários elementos transplantados da China oriundos do confucionismo e do taoísmo – que foram aglutinando-se a outros elementos do budismo esotérico e das crenças locais que fundiram-se em uma matriz religiosa local que Kuroda denominou *kenmitsu* –, arriscar-nos-emos a traçar algumas considerações deste processo com base no conceito weberiano de “racionalização” (*Rationalisierung*)⁵⁷. No caso japonês, este processo dá-se em um paralelismo que permite a continuidade do “encantamento” em uma esfera específica.

Como na China, o processo de racionalização permitiu a eticização da sociedade com inspiração confuciana e, posteriormente, serviu de sustentação moral e ideológica do estado japonês. Ao lado desta justificativa ética, as crenças, os rituais mágicos continuaram a existir, sendo ao menos tolerados pelos burocratas do estado que eram “indiferentes” às crenças populares. A eles interessava justificar e alavancar a modernização do país para não sucumbir à ameaça de colonização pelas potências europeias.

O Conceito de racionalização é parte da *teoria da ação* e é precedido pela questão da racionalidade⁵⁸. A racionalidade é apontada como um dos recursos analíticos que permitem ao pensador sistemático retratar os fatores e vias que modelam histórica e sociologicamente os processos de racionalização (Cf. Sell 2012, p. 170). Os processos históricos-empíricos de “racionalização” são analisados em uma relação direta com outros conceitos importantes da teoria

⁵⁷ Seguiremos aqui os estudos do termo propostos por Sell (2012 e 2013) e a análise de Pierucci na conexão do termo com o entendimento de “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*), outro tema central na análise weberiana. Somos conscientes das limitações desta análise, ao adotarmos a posição dos comentadores da obra Weberiana. No entanto, como este não é foco principal da pesquisa, cremos que as abordagens de dois consagrados especialistas do pensamento weberiano respondem ao objetivo aqui proposto.

⁵⁸ Sell destaca que o tema da racionalidade (*rationalität*) é uma a questão de pleno desacordo entre os especialistas no pensamento weberiano (Cf. Sell 2012, p. 162). No entanto, o autor traça uma definição do conceito com a retomada dos escritos de Weber: “Racionalidade refere-se a objetivos ordenados em relação a um sistema consciente de significados e valores, qual seja, um processo de sistematização das ideias operado pelos especialistas no campo religioso; por fim, a racionalidade tem a ver com sua institucionalização social: a ação racional referente a fins seria produzida apenas pelo controle das ações mediante as ideias” (Sell 2012, p. 156-157).

weberiana como o do desencantamento do mundo e da burocratização dos carismas. Sell aponta a emergência de tais conceitos nas reflexões sobre a arte, mais especificamente sobre as formas musicais no Oriente e no Ocidente para posteriormente aplicá-los às diferentes áreas do conhecimento e distintas esferas sociais como a religião⁵⁹.

Nos escritos de Weber, a racionalização é pensada em duplo aspecto: como parte do processo social em *Economia e Sociedade* e em seu aspecto cultural desenvolvido nos *Ensaio de Sociologia*⁶⁰. O primeiro trata a dimensão *histórico-estrutural* na qual a racionalização é discutida como questão chave para elucidar os tipos de dominação com aplicação nas esferas econômicas e jurídicas. O segundo aspecto é explorado por Weber na aplicação da racionalidade à esfera religiosa por meio de um estudo histórico-comparativo com as religiões orientais da Índia e da China (às vezes refere-se também ao Japão sem analisar especificamente este contexto). Nesta obra, “Weber busca contrastar a experiência ocidental de racionalização com outras experiências culturais e obtém como resultado final um amplo quadro comparativo que lhe permite determinar os traços peculiares e contingentes do racionalismo ocidental” (Sell 2012, p. 169).

Em uma interpretação clássica do pensamento de Weber, Parson definia racionalização como “a concepção mestra pela qual as culturas definem sua situação religiosa e, através da qual a sociologia da religião deve compreender estas definições culturais da situação” (Parson 1963, p. XXXII). Continua especificando que a racionalização compreende primeiro as clarificações intelectuais, especificações e sistematizações das ideias; segundo o controle normativo e sanções, e finalmente uma concepção motivacional que inclui tanto as crenças como o comprometimento prático.

A abordagem contemporânea de Sell aponta diferentes dimensões da racionalização: propósito, calculabilidade, controle, coerência lógica, universalidade e sistematicidade⁶¹ (Cf. Sell 2012, p. 157). Por meio destas, o pensador sistemático concretizaria os processos de

⁵⁹ A centralidade dos conceitos “racionalidade” e “racionalização” na teoria weberiana foi apontada inicialmente pela principal biógrafa de Weber, sua esposa Marianne Weber. Esta centralidade dos conceitos na abordagem weberiana começou a ser assumida pelos seus comentadores a partir da década de 1970 com a chamada *Weber Renaissance* (Cf. Sell 2012, p. 156). Na edição em inglês dos *Essays in Sociology* de 1970, seus tradutores já apresentavam o princípio da racionalização como o elemento mais geral na abordagem weberiana: “A dimensão e direção da ‘racionalização’ são, portanto, medidas negativamente em termos do grau em que os elementos mágicos do pensamento são deslocados, ou positivamente na medida em que as ideias ganham uma coerência sistemática e consistência naturalística” (Gerth e Mills 1970, p. 51).

⁶⁰ A primeira obra compõe um Tratado teórico-sistemático de sociologia e a segunda, um Programa teórico-empírico de pesquisa sociológica.

⁶¹ Na posterior abordagem de Habermas, a teoria weberiana da racionalização desdobrar-se-ia em duas dimensões: a racionalização cultural como desencantamento das imagens do mundo e, a racionalização social como materialização da racionalidade prática no agir social (Cf. Sell 2012, p. 161).

racionalização, aplicando à imagem do mundo “conceitos básicos cada vez mais precisos”, ou ainda por um “cálculo cada vez mais preciso dos meios adequados” (Apud Sell 2012, p. 165), para se chegar a um determinado fim. Tal processo dá-se em virtude da necessidade de um “controle e domínio do mundo dado” (Apud Pierucci 2005, p. 133-134). A especificidade de cada esfera é analisada por Weber de acordo com as especificidades de cada *lôcus* textual em que se insere⁶².

Na esfera religiosa, são os valores éticos que levam à concretização histórica da sistematização do modo de vida concretizando assim, o processo da racionalização. Ou seja, o conteúdo moral das religiões responde à realização metódica dos fins, pela adoção de cálculos pelos quais os indivíduos moldam, ao longo da história, suas condutas de acordo com determinados valores (Cf. Sell 2012, p. 166). Weber analisa concretamente as religiões da China e da Índia. As da China (confucionismo e taoísmo) são apontadas como formas de racionalismo de acomodação ao mundo⁶³ (Cf. Sell 2012, p. 162) e compõe um exemplo de um *racionalismo* propriamente *religioso* conduzido por intelectuais⁶⁴. Esta racionalização permite então, um processo de regulação moral da ação social ou uma “‘racionalização’ ética da conduta de vida” (Apud Sell 2012, p. 166). Neste aspecto, Weber faz uma referência direta ao Japão, diferenciando-o da China: “No Japão, a nobreza secular [...] constituía uma camada de “ilustrados” sem mais, particularmente dispostos à recepção e ao sincretismo de toda sorte de elementos culturais de qualquer origem, ainda que nuclearmente presos a uma concepção feudal de honra” (Weber 2010, p. 147). O discorrido no capítulo testifica exatamente esta marca “sincrética” dos japoneses, agora revistas de maneira mais positiva.

Na análise do Confucionismo especificamente, Weber constata que a racionalização “ocorre na ética estamental confuciana da burocracia, totalmente estranha à salvação, ao lado da qual continuam existindo a magia taoísta e a graça sacramental budista como religiosidades populares petrificadas” (Apud Pierucci 2005, p. 106). A partir daí o conceito de racionalização é considerado como algo possível de ser “apreciado em diferentes níveis e em estreita ligação com o conceito de “desencantamento do mundo” (Cf. Pierucci 2005, p. 116-117). Para analisar o *nível*

⁶² Nas análises da esfera religiosa, Weber utiliza os conceitos de racionalidade teórico/prática (a dinâmica da racionalização percorre um caminho que vai do “teórico” ao “prático”), enquanto nas análises das esferas econômica e jurídica são utilizados os conceitos de racionalidade material/formal (a dinâmica da racionalização percorre um caminho que vai do “material” ao “formal”).

⁶³ Weber utiliza as grandes religiões do mundo não para compreendê-las enquanto tal (as análises são feitas como algo “típico-ideal” e não na constatação empírica da vivência das mesmas), mas como instrumentos comparativos para entender o racionalismo de modo empírico como algo próprio e singular da cultura ocidental. No entanto, “Weber não enxergava o racionalismo como exclusividade ocidental” (Sell 2013, p. 13).

⁶⁴ As interpretações religiosas do mundo (racionalidade teórica), bem como as éticas religiosas com pretensão de racionalidade (racionalidade prática) criadas pelos intelectuais estão intensamente submetidas ao imperativo da coerência (Cf. Sell 2012, p. 167).

de *racionalização* de uma religião são apontados dois critérios: “o primeiro é grau em que uma religião se despojou da magia⁶⁵; e o outro é o grau de coerência sistemática que imprime à relação entre Deus e o mundo e, em consonância com isso, a sua própria relação ética com o mundo” (Weber 2010, p. 151).

As referências de Weber ao confucionismo sempre destacavam seu aspecto “prático, objetivo, político, além de utilitarista, oportunista e prosaico” (Sell 2013, p. 141) que tinha passado pelo *racionalismo burocrático* dos literatos e de um *racionalismo utilitário*. Diferentemente do cristianismo no Ocidente, esta racionalização não visava à ação ativa e transformadora do mundo, mas “uma mera acomodação, ajustamento e adaptação diante da realidade, conforme ela é dada”⁶⁶ (Cf. Sell 2013, p. 143). Neste quadro, era mínima a tensão entre religião e política, pois “a ética nada mais é do que a prudente adaptação do homem culto ao mundo” (Cf. Sell 2013, p. 146). A piedade filial, outro elemento básico para o padrão moral foi transferido ou assimilado como critério de subordinação especialmente nas relações de governo. A fé popular, no entanto, permanecia à parte desta burocratização estatal constituindo-se quase como uma religião independente⁶⁷.

No Ocidente, deu-se um conflito sem trégua com a magia pela “necessidade metafísica” do cristianismo em especial. No Oriente, isto não se fez necessário, pois como afirma o próprio Weber em uma comparação com o protestantismo ascético: “Para a religiosidade popular asiática de qualquer tipo, ao contrário, o mundo permaneceu *um grande jardim encantado*: a veneração ou coação dos ‘espíritos’, a busca de salvação ritualista, idolátrica, sacramental, continuaram sendo o caminho para orientar-se e garantir-se na prática” (Apud Pierucci 2005, p. 112). A “afinidade eletiva” chinesa entre magia e o taoísmo, no Japão foi operacionalizada por vários ramos do xintoísmo, bem como nos vários ramos do budismo esotérico que negociavam esta relação positiva com a magia.

⁶⁵ O “desencantamento do mundo” é visto aqui como resultado do processo de racionalização.

⁶⁶ “A classificação do universo religioso chinês como uma forma de religião político-cultural de afirmação do mundo que não possui o caráter de uma religião de salvação” (Sell 2013, p. 148), com certa avaliação de inferioridade em uma perspectiva evolutiva, é um dos elementos mais criticados da análise weberiana deste universo.

⁶⁷ Sell destaca “o confucionismo como religião primariamente estatal, de caráter político no qual o culto às divindades e aos grandes heróis era responsabilidade do Estado” (Sell 2013, p. 131). Destaca também que na China não existia um vocábulo para o termo religião, mas apenas termos para definir “doutrina” e “ritos” sem distinguir qual a natureza religiosa ou convencional. O confucionismo, o culto oficial ministrado pelo imperador e pelos funcionários ao lado do culto aos antepassados ministrados pelos chefes de família, foram estabelecidos como elementos essenciais da ordem religiosa e secular sem uma preocupação de racionalizar eticamente as crenças religiosas pré-existentes (Cf. Sell 2013, p. 133). Na China, as crenças nos deuses e heróis das camadas populares eram vistas com desconfiança, mas toleradas pelo Estado. No Japão, como vimos, estes serão aos poucos assimilados pelo estado chegando a fazer parte de todo o ritual público de justificação ideológica do Estado.

Weber apontava que na China podia notar-se uma “religião dos literatos” como religião oficial e “irreligiosa” que caminhava ao lado do taoísmo que nutria as necessidades religiosas da população mantendo viva a “magia” e o encantamento do mundo. No caso japonês, a formulação do xintoísmo *arreligioso* proposto por Shimaji Mokurai permitiu esta separação entre o que o pensamento moderno chama de divisão das esferas política e religiosa.

No caso japonês especificamente, a racionalização pela separação burocrática tardia da justificação ética das crenças religiosas permitiu que tanto a racionalização como a magia seguissem paralelamente. A primeira aparecendo na esfera pública dos ritos oficiais e nos valores éticos que regiam a vida social e a relação com o Estado; a segunda passou a ser vivida na esfera privada ⁶⁸. A esfera religiosa representada pelo xintoísmo dos templos, pelo budismo marcadamente esotérico, e pelas ofertas dos cristianismos continuou a responder às “necessidades” salvíficas buscadas, ou ao menos desejadas por parte da população que mantinha viva suas crenças, como a necessidade de pacificação dos espíritos daqueles que encontraram uma morte inesperada ou prematura nas guerras, e que tinham influência sobre a “fortuna ou infortúnio” da vida das pessoas e também do país.

A indiferença burocrática com os sentimentos religiosos das massas permitiu que os traços mais marcantes da religiosidade popular sobrevivessem no culto aos antepassados, na “pacificação dos espíritos” e outras práticas onde a “magia” continuou presente. Ao Estado interessava a eticização racionalizada e alimentada pelos rituais oficiais na esfera pública⁶⁹. Mesmo a “divindade” do imperador que ganha uma ritualização somente no contexto da justificação ideológica do Estado japonês moderno, tem aqui uma racionalidade dentro da lógica asiática. Nas palavras de Weber: “A submissão ao ‘salvador vivo’ foi o tipo característico da piedade asiática” (Weber 2010, p. 148). A reinterpretação desta condição divina marcadamente ideológica como vimos é uma construção tardia e resultante dos interesses nacionalistas da expansão imperial japonesa.

Na teoria weberiana, um dos eixos da teoria da modernização é a remoção dos obstáculos para que fosse processada uma racionalização ética “eletivamente afim” à racionalidade econômica do capitalismo moderno (Cf. Pierucci 2005, p. 130). Ao contrário do ocorrido no

⁶⁸ Vale ressaltar que esta divisão entre o público e o privado é parte integrante do pensamento e das relações humanas no Japão. As marcas desta divisão aparecem na língua japonesa que expressa claramente os limites do *uchi* (literalmente dentro, relacionada à relação mais próxima e, portanto, expressa a condição de parte da família ou do grupo social) e *soto* (literalmente fora, com referência ao que está fora da casa ou do grupo social, referente ao vivido na esfera pública).

⁶⁹ Isto ajuda a entender melhor a posição oficial que será dada repetidamente aos questionamentos católicos sobre os ritos xintoístas oficiais e a posterior acomodação católica aos mesmos.

Ocidente, onde “o processo de desencantamento está sobredeterminado pela empreitada de moralização religiosa” (Pierucci 2005, p. 126), no Oriente, a racionalização não vai acompanhada do rompimento com a “magia”. Na leitura de Pierucci: “As racionalizações religiosas que tiveram lugar na China não chegaram a desenvolver, nem teórica nem praticamente, motivos de desvalorização da magia em sua significação positiva da salvação” (Pierucci 2005, p. 125). Assim, parece-nos inegável as implicações econômicas desta racionalização processadas, no caso japonês, pela construção do xintoísmo oficial, chamado de “xintoísmo de estado”.

Tendo assegurado a base confuciana de valores éticos para as relações sociais e para com o Estado, faz-se incidir as motivações e justificativas que alimentavam o expansionismo japonês e conseqüentemente movia o processo de modernização do país de domínio das técnicas ocidentais, ao mesmo tempo, que mantinham o “espírito japonês”. Também neste caso, faz-se incidir o valor *religioso* diretamente sobre a organização racional do trabalho e da produção industrial (Pierucci 2005, p. 112-113). Esta “religião racionalizada” dava então, o necessário “sentido unificado e unificador da totalidade da vida e do mundo” (Pierucci 2005, p. 113), para os japoneses frente ao desafio de firmar-se no processo de modernização e conseguir escapar à situação de semi-colonialismo imposta pelas potências ocidentais de então. Um exemplo disto pode ser apontado na justificativa ideológica que se faz do projeto econômico da “Esfera de Co-prosperidade da Grande Ásia Oriental”. Ainda que de modo distinto do Ocidente, é possível notar também aqui um predomínio da racionalidade prática.

Como discorrido ao longo deste capítulo, a identidade cultural e religiosa do Japão não é algo “puro” e genuinamente japonês existindo, continuamente desde os tempos mitológicos. Mas, resultado de longos processos de sincretização, purificação e enquadramentos com claras implicações entre o que o pensamento moderno separa nas esferas política e religiosa. A partir de meados do século XIX, esta identidade passava uma verdadeira “revolução” em mais um período de contato com o pensamento ocidental. Assim o contexto religioso diferia bastante daquele registrado pelos missionários cristãos a partir do século XVI e que constituíram referências clássicas do contexto religioso japonês até hoje. Esta acelerada transformação dificultou a retomada das missões cristãs, toleradas a partir dos novos acordos internacionais impostos ao Japão.

A identidade japonesa, em construção conjunta com a formação do estado japonês moderno, também se mostra confusa para o entendimento ocidental que se acostumou a olhar a “racionalização” como sinônimo de “desencantamento do mundo” que culminaria com o desaparecimento da religião. No Japão, os dois processos dão-se paralelamente. O Japão contitui

um exemplo claro das múltiplas possibilidades da modernidade (Cf. Sell 2013, p. 304). Como proposto pela teoria weberiana, a racionalização social e cultural “não é uma exclusividade ou unicidade do Ocidente e que sua variante sistemática de caráter ético-prático é uma versão (contingente) entre outras, isto é, uma probabilidade realizada entre outras existentes” (Sell 2013, p. 302). Além do exemplo do racionalismo prático-utilitarista da China analisado por Weber, mostramos como isto dá-se no caso japonês.

No Japão, a situação expressa-se na dicotomia de um país que permanece um “jardim encantado” e com características próprias e, ao mesmo tempo, uma das sociedades modernas mais secularizadas. Tal entendimento será essencial para entender a posterior discussão da secularização no contexto japonês (Capítulo IV). Embora o formato do pensamento religioso japonês seja distinto do judaico-cristão determinante no pensamento ocidental, os elementos de uma “economia de salvação”, dos sacramentais e da ritualidade permaneceram vivos na mentalidade japonesa. Estes elementos, resgatados de seu uso ideológico, servirão posteriormente de base, ou de canal para a desejada inculturação do pensamento cristão e para a formação de uma identidade católica local (Capítulo III). Para tanto, faz-se necessário um esclarecimento do processo histórico da retomada da missão católica e sua acomodação neste contexto particular.

Capítulo II

Cristianizar o Japão e “Japonizar” o catolicismo Da retomada da missão às acomodações ao imperialismo japonês

Introdução

O entusiasmo de Francisco Xavier com o Japão e a aceitação inicial do cristianismo no século XVI mantinham nos missionários católicos o desejo de retomarem a missão na terra do sol nascente. No entanto, os contextos político e religioso tinham mudado significativamente durante os quase três séculos de fechamento do país. Também as considerações do país como o mais apropriado ao cristianismo entre os povos contatados pelos missionários precisariam ser revistas. A noção inclusiva dos diferentes sistemas religiosos alegada anteriormente por Hideyoshi passava por reformulações.

O protagonismo do budismo durante o regime Tokugawa foi ameaçado com a decadência do regime. Os pensadores nativistas em busca de uma “essência” japonesa pura de toda contaminação estrangeira encontravam no conjunto de crenças e ritos do xintoísmo as bases para fomentar a defesa de uma identidade nacional frente às ameaças estrangeiras que uma vez mais eram acompanhadas pelo cristianismo.

Diante da abertura forçada do país pelos tratados desiguais de amizade e comércio com as nações europeias e com os Estados Unidos, entre 1850 e 1860, o conceito de religião precisava ser discutido: “A tradução de “religião” não era apenas um processo de apropriação de categorias ocidentais, mas implicava toda uma reconcepção em larga escala no sentido de negociação entre o novo (na Ásia isto significava ‘ocidental’) e o antigo (‘tradicional’) reservatórios de conhecimento” (Krämer 2015, p. 11)⁷⁰. O xintoísmo e grande parte de seu conjunto de crença e rituais tornaram-se instrumento de estabilização do novo regime imperial.

As discussões para assegurar o espaço da religião na construção do novo estado moderno japonês, ainda continuariam por muitos anos. Os missionários cristãos embora beneficiados pelos tratados internacionais precisavam se adaptar a este novo panorama religioso em construção. Em poucos anos e apesar dos escassos frutos da missão, a igreja católica

⁷⁰ A partir daí o termo japonês *shukyō* (宗教) que acabou se firmando e influenciando também no chinês (*zongjiao* 宗教) e coreano (*chonggyo* 종교).

precisaria se adaptar rapidamente ao novo estado japonês, às vezes forçada pelas leis do país mais que pelas orientações eclesiais.

1 - O contexto missionário do Extremo-Oriente

A realidade política na Europa tinha gerado mudanças também no contexto missionário. O regime do Padroado gerava vários inconvenientes a Roma que não podia governar diretamente a Igreja no Oriente. Além disso, todos os missionários de outros países, quaisquer que fossem suas nacionalidades, deviam passar por Lisboa e prestar o juramento de fidelidade à Coroa Portuguesa antes de embarcar para o Extremo Oriente. Na tentativa de contornar os abusos deste regime, o Papa Gregório XV criou em 1622, a Sagrada Congregação da *Propaganda Fide*⁷¹. Esta tinha por objetivo colocar as missões católicas diretamente sob o controle da Santa Sé, coordenar as ações missionárias e finalmente adaptar a Igreja à diversidade cultural além da Europa.

As missões católicas até então dependiam de várias ordens e congregações religiosas, porém com a fundação da nova congregação romana começa uma nova estratégia. Em 1658, o Papa Alexandre VII nomeou François Pallu e Pierre Lambert como Vigários apostólicos⁷² para a China e os países vizinhos de Tonkin e da Cochinchina. As barreiras impostas pelo padroado, no entanto, tardariam a partida dos dois por dez anos. Neste ínterim, juntando os planos da *Propaganda* e o desejo de muitos padres seculares que desejam partir em missão, os dois fundam em Paris um seminário para preparar os candidatos para a nova estratégia missionária. Este seminário inspirado pelas Instruções de 1659⁷³ seria a base para a formação da Sociedade das Missões Estrangeiras de Paris, MEP.

⁷¹ Atual Congregação para a Evangelização dos Povos. Ao longo do texto, abreviamos com o primeiro termo: *Propaganda*.

⁷² Enviados do Papa, com poderes de bispo encarregados de dirigir uma missão ainda erigida como diocese.

⁷³ *Les instructions romaines aux vicaires apostoliques des royaumes du Tonkin et de la Cochinchine* du 10 novembre 1659. As instruções são marcadas por um grande respeito à cultura asiática: “Não tentem persuadir sob nenhum pretexto a fazer estes povos mudar seus ritos, hábitos e costumes, a menos que eles sejam evidentemente contrários à religião e a moral. O que poderia ser mais absurdo que levar a França, Espanha, Itália ou qualquer outro país europeu à China? Não introduzam nossos países, mas a fé, esta fé que não repulsa nem fere os ritos e os usos de um povo, provado que eles não sejam detestáveis, ao contrário, buscai guardá-los e protegê-los. Eles são, por assim dizer, inscritos na natureza de todos os homens de estimar, de amar e de pôr acima de tudo no mundo as tradições de seus países, e o país ele mesmo [...]. Nunca façam comparações entre os costumes destes povos e os da Europa; [...]. Quanto aos costumes que são francamente maus, é necessário evitá-los pelos gestos com a cabeça ou pelo silêncio que por palavras. Aproveitem as ocasiões nas quais os espíritos estejam mais bem-dispostos a acolher a verdade, de maneira que sejam eliminados progressivamente e insensivelmente” (Tradução nossa a partir dos trechos apresentados em latim e francês por Jacques 2001, p. 11-12; da versão em inglês apresentada por Phan 2003, p. 25-26). No entanto, a mesma instrução recomendava prudência quanto à ordenação dos padres autóctones.

Concomitantemente, em 1660 foi criada a primeira Companhia da China que tinha como objetivos: “a propagação da fé e o estabelecimento do comércio no Império da China, nos reinos de Tonkin e da Cochinchina⁷⁴” (Wei Tsing-Sing 1961, p. 31). A única base no Oriente que permitia o estabelecimento dos missionários franceses na época era Ayuthaya, capital do Reino de Siam (Tailândia atual). Após enfrentar os obstáculos políticos e os perigos das viagens, a partir dali começavam suas primeiras implantações missionárias. Com a posterior supressão dos Jesuítas, principal força missionária de então, os missionários MEP assumiram o protagonismo das missões católicas na região por quase três séculos.

No entanto, a presença francesa e suas missões no Oriente sofreram as consequências da Revolução Francesa e das guerras de conquista na Europa lideradas por Napoleão. A nova Lei de 1782 suprimia todas as comunidades religiosas bem como a pensão de seis mil francos concedida pelo governo do Antigo Regime a cada missionário francês. A situação política e o crescente anticlericalismo paralisaram os contatos comerciais e as atividades missionárias no Oriente que passaram a uma proteção indireta dos ingleses.

1.1 - As guerras do Ópio e o Protetorado Francês das missões

O comércio na região era marcado pelos ingleses que lucravam especialmente com o tráfico do ópio. Os franceses apesar das dificuldades internas buscavam estabelecer seus domínios coloniais na região em vista do lucrativo comércio da seda. Além dos interesses comerciais, contrário ao que acontecia na metrópole, os interesses de implantação da Igreja Católica continuariam juntos ainda por muitos anos. Assim o protagonismo dos portugueses e espanhóis do século XVI agora pertencia aos missionários franceses.

Dentro da política de interesses nacionais, a Inglaterra aproveitou a crise na França para reforçar seus domínios. Este plano incluía também o controle das missões católicas. A Inglaterra, através da Igreja Anglicana, oferecia boa acolhida aos missionários católicos. “De fato, nesta época, os projetos missionários dos protestantes ainda não estavam bem desenvolvidos, mas os ingleses começavam a reconhecer que as missões católicas francesas eram eficazes, e queriam utilizá-las em seu benefício” (Wei Tsing-Sing 1961, p. 71). Antes de partirem para a missão no

⁷⁴ Tonkin correspondia a parte mais setentrional do Vietnã e a Cochinchina correspondia a parte mais ao sul. Após a posterior anexação da região como colônia francesa, foi renomeada de Indochina, compreende aos atuais Vietnã, Laos e Camboja.

orientes, estes missionários recebiam a oferta de passagens gratuitas e de uma soma anual em dinheiro se pudessem declarar tais missões como inglesas.

Os interesses ingleses na região, no entanto, não eram nada cristãos. As exportações dos produtos chineses geravam um déficit comercial que a companhia inglesa buscou compensar com o tráfico do ópio indiano. Este tráfico chegou a representar metade das receitas do comércio marítimo inglês. As consequências da droga começavam a afetar a estabilidade do Império Chinês que reagiu proibindo o consumo e comércio da droga. O desrespeito as seguidas proibições imperiais, deu início as Guerras do Ópio.

Do ponto de vista chinês, a importação do ópio e a entrada da religião cristã estavam intimamente ligadas. As duas *mercadorias* com frequência chegavam juntas à China. Diante das dificuldades de penetrar no país, muitos missionários aproveitavam a possibilidade de ingresso nos pequenos barcos que transportavam as mercadorias proibidas. Assim, eles eram vistos pelo governo chinês como espiões, contrabandistas e agentes perigosos propagadores de uma falsa religião, e como tal era comparada ao ópio. “Os chineses chamavam o ópio: *Yang-yen*, tabaco estrangeiro, eles chamavam também a religião cristã: *Yang-kiao*, religião estrangeira, ambos são artigos de importação europeias” (Wei Tsing-Sing 1961, p. 123). Isto facilitava a associação do que era nocivo ao corpo ao que seria nocivo à alma chinesa. Para eles, “os efeitos atrozes do ópio eram comparáveis ao das seitas heréticas que enganavam as pessoas”⁷⁵ (Wei Tsing-Sing 1961, p. 124). Apesar da conotação negativa e da ambiguidade da situação, muitos missionários cristãos continuavam a aproveitar a oportunidade oferecida pelos tratados comerciais para a retomada das missões católicas no Oriente.

A primeira fase do conflito anglo-chinês foi resolvida com o tratado de Nankin assinado em 1842 que permitiu o reestabelecimento da paz entre os dois países e garantia a abertura de cinco portos (Canton, Amoy, Shanghai, Ningbo, Fuzhou) ao comércio com os ingleses além de tomarem posse oficial de Hong Kong. Ainda que indiretamente, o tratado beneficiava também a entrada dos missionários europeus, dificultada pelo padroado português e pela política anticlerical que se expandiu na Europa. Pelas condições do tratado, as missões católicas na China, ainda que de modo irregular perante a corte de Pequim, ganhavam a tutela e proteção inglesas.

Dois anos depois, seria assinado o tratado de amizade e comércio entre a China e a França assinado em Whampoa (Huangpu). Por exigências do governo chinês, não se permitiu

⁷⁵ Esta associação embora bastante presente em autores do século XVIII, ficou mais conhecida pela formulação de Karl Marx em sua frase “*Die Religion ... Sie ist das Opium des Volkes*”, na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* publicada em 1844.

tocar em nada a questão religiosa na China. Embora o acordo seguisse os tratados já firmados com a Inglaterra e Estados Unidos, as entrelinhas de alguns artigos traziam consigo a questão dos interesses missionários e da liberdade religiosa. O artigo 22 permitia o estabelecimento de igrejas, hospitais, escolas e cemitérios dentro da concessão estrangeira; o artigo 23 permitia uma circulação nas vizinhas imediatas e, em caso de infrações às leis locais, as autoridades chinesas deveriam encaminhar o cidadão francês ao consulado mais próximo e não ao governo local; e o artigo 24 permitia “ensinar a todo súdito chinês a língua do país ou outras línguas estrangeiras, e vender sem obstáculos livros franceses ou comprar livros chineses”⁷⁶ (Apud Wei Tsing-Sing 1961, p. 251). Estas cláusulas estavam ausentes nos demais tratados.

No entanto, a ambiguidade da atuação missionária como parte da política de expansão das potências europeias gerava constantes perseguições religiosas. Diante disto, o novo soberano francês, Napoleão III⁷⁷, agora aliado aos ingleses declara solenemente: “Nós iremos à China e vingaremos o sangue dos missionários” (Apud Wei Tsing-Sing 1961, p. 530). No final de 1857, as tropas aliadas sob as ordens de Londres e Paris avançam sobre a China dando início a segunda fase da Guerra do Ópio. A China vencida foi obrigada a assinar o Tratado de T’ien-Tsin em 27 de junho de 1858 que oficializa o protetorado francês das missões católicas no Oriente.

O artigo 13 deste tratado tratava exclusivamente da questão religiosa:

“A religião Cristã, tendo por objetivo essencial levar os homens à virtude, os membros de todas as comunhões cristãs gozarão de inteira segurança para seu pessoal, suas propriedades e o livre exercício de suas práticas religiosas, e uma proteção eficaz será dada aos missionários que poderão entrar pacificamente no interior do país, munidos de passaportes regulares como estabelece o artigo 8.

Nenhum entrave será apresentado pelas autoridades do Império Chinês ao direito que é reconhecido a todo indivíduo na China de abraçar, se ele deseja, o cristianismo e de seguir suas práticas sem que seja passível de alguma pena infligida por assim fazer-se.

Tudo o que tenha sido escrito anteriormente, proclamado ou publicado na China, por ordem do governo, contra o culto cristão é completamente revogado e resta sem valor dentro de todas as províncias do Império” (Apud Wei Tsing-Sing 1961, p. 530).

A assinatura do tratado, anunciada em Paris por Napoleão III como a abertura “de um imenso império ao progresso da civilização e da religião” (Apud Wei Tsing-Sing 1961, p. 531), não garantiu a paz. Em 1860, as hostilidades recomeçaram e as tropas aliadas iniciam a terceira fase da guerra avançando desta vez até Pequim. Depois de invadirem e destruírem o palácio imperial, as tropas anglo-francesas impõem a chamada Convenção de Pequim. Esta seguia os termos do tratado anterior acrescidos da imposição de uma indenização que a China deveria pagar aos

⁷⁶ O artigo 17 do Tratado de Whamghia que estabelecia as relações com os Estados Unidos estabelecia que “Todo o pessoal empregado pelos estrangeiros deve estar submisso às autoridades chinesas. As livrarias devem apresentar às autoridades locais a lista dos livros vendidos aos estrangeiros no longo do ano” (Apud Tsing-Sing 1961, p. 251).

⁷⁷ Primeiro Presidente da Primeira República francesa e posteriormente Imperador do Segundo Império entre 1852 e 1870.

aliados, incluindo missionários, pelos prejuízos causados. A China torna-se praticamente uma grande colônia internacional.

Deste modo, apesar de todo anticlericalismo interno, a França Católica assume o protagonismo na difusão do cristianismo católico a partir do século XIX. No entanto, o pensamento missionário da época era a mentalidade de civilizadores e evangelizadores ao mesmo tempo. Isto ajudava a reforçar a ideia do cristianismo como uma preparação para o domínio europeu de fato. Além de abusos por parte de alguns missionários que exigiam diplomacia e às vezes o uso da força para serem resolvidos. Isto prejudicava não só a imagem do cristianismo, mas também causava um desgaste na credibilidade francesa. Diante desta situação, o governo francês viu-se obrigado a revisar sua política de protetorado missionário na China:

“A França garante sua proteção aos missionários católicos bem como aos cristãos chineses. Ela entende assegurar a todos a liberdade de consciência e livre exercício do culto bem como os diversos direitos que dele decorrem. No entanto, é proibida toda ingerência nos negócios de ordem temporal ou civil, que tratem de ordem pessoal ou privada ou que concerna ao funcionamento das instituições administrativas ou jurídicas do país” (Wei Tsing-Sing 1961, p. 545).

Por volta de 1885, com começo das hostilidades franco-chinesas e a seguida Guerra de Tonkin, mais de três quartos dos missionários católicos na Ásia eram franceses. As denúncias de discriminação por parte dos missionários franceses para com os missionários de outras nacionalidades levaram Leão XIII a fazer um apelo direto ao imperador chinês em favor dos cristãos e das missões. A ação gerou uma forte oposição da diplomacia francesa e dos missionários. A França ameaça de rompimento de relações diplomáticas regida pela Concordata de 1801. Além disso, a espoliação dos bens da Propaganda na Itália não deixava outra saída a Roma senão se render ao protetorado francês (Cf. RDM 1886, p. 786). O Papa não fora consultado, quando do estabelecimento do protetorado francês, e declarará esta decisão como “a maior tristeza de seu pontificado”, pois como ele afirma: “Eu cedi e não desejo mais retomar o debate que me causa tanta amargura”⁷⁸ (Apud Prudhomme 2005b, p. 548).

A ambiguidade deste protetorado francês fica ainda mais transparente quando se leva em consideração o crescente anticlericalismo defendido pela burguesia francesa. Os interesses comerciais nas colônias e os ideais civilizatórios fariam com que a defendida separação moderna entre religião e política tardaria a ser assimiladas por colonizadores e missionários. A expressão,

⁷⁸ Este sistema de protetorado continuará em vigor ainda por muito tempo. Thompson atesta ainda que durante a Segunda grande Guerra o Cônsul Frances em Yokohama remetia mensalmente uma soma em dinheiro aos missionários MEP (Cf. Thompson 2007, p. 66). Ladous atesta que o sistema será de direito até fevereiro de 1946 (Cf. Ladous 2010, p. 16).

“o anticlericalismo não é um artigo de exportação”⁷⁹ resume bem a ambiguidade desta relação nos territórios de expansão colonial francesa. A frase expressa o estranho estatuto da França em sua relação com a Igreja católica, mas também com as demais religiões como mostra o caso do Islã na Argélia (Cf. Mely 2004). A querela que opunha *clericaux* e *laïques* na metrópole era atenuada pela convergência da missão civilizatória nas colônias.

Assim missionários e colonizadores ajudavam-se nas implantações. Os missionários, dedicando-se ao estudo das línguas nativas e dos costumes locais, ajudavam como intérpretes nas negociações dos acordos entre as autoridades. Apesar das resistências, a presença destes, a força dos canhões ocidentais ajudava suas instalações nos diferentes países. O Japão, no entanto, apesar de bastante cobijado continuava inacessível aos ocidentais.

1.2 - Rumo ao Japão

Seguindo o favorecimento inglês das missões católicas e com o apoio da *Propaganda Fidei*, os missionários MEP tinham-se estabelecido em Hong Kong de onde farão suas incursões na China continental, na Coreia e tentaram se aproximar do Japão. Antes de chegar ao Japão, era necessário conseguir um entreposto que foi estabelecido nas ilhas de Ryūkyū. O arquipélago estava sob a vassalagem do Império Japonês, mas estava bastante distante da capital do Império para escapar a política de fechamento vigente no Japão. As longas negociações que tinham o missionário como interprete exaltavam o poderio do pavilhão e dos canhões europeus, e em especial, a bondade do imperador francês na tentativa de fazê-los aceitar a abertura dos portos.

“Vós deveis aceitar o tratado que vos propomos pois vós não saberíeis evitar por longo tempo pois a Europa deseja absolutamente abrir todos os países fechados; porque vós também serieis agradáveis ao imperador da China do qual vós seguíeis o exemplo, no entanto ao agir contrariamente sua conduta será criticada e condenada” (MF AMEP Vol. 568, p. 160-172 e Forcade 1885, p. 127).

Apesar das resistências as autoridades locais, cedem às exigências da esquadra francesa e permitem que o missionário Théodore-Augustin Forcade, instale-se a partir de 1844 com o

⁷⁹ Vários autores ao optarem pelo termo *laicização* na redação desta frase a atribuem erroneamente à Léon Gambetta. Ele, em meio aos debates sobre a educação da França metropolitana, profundamente marcados pelo anticlericalismo, defendia que a moralidade deveria ser ensinada *laïquement* imbuída de um espírito moderno e civil. Isto afrontava a condenação papal do syllabus de 1864 que condenava todos os princípios modernos que asseguravam os poderes civis e políticos de maneira independente do poder da Igreja. No entanto, em novembro de 1876, ele defendeu a não supressão da Embaixada Francesa junto à Santa Sé, por considerá-la essencial para as relações da França com o exterior onde a França dispunha de uma considerável “clientela católica”. Esta ideia foi retomada em 1885 por Paul Bert, também anticlerical na França. Em sua partida para Hanói onde assumiria a função de Governador Geral da Indochina, ele formula então a frase reafirmando a cooperação dos missionários católicos nas colônias francesas (Cf. Cabanel 2009, p. 55-56 e 2004, p. 48-49). Para uma abordagem da origem do termo *laïcité*, ver Le Grand 2013, p.61-76.

intuito de aprender a língua que se pensava ser o japonês. Ele estabelece-se em um pequeno monastério budista nos arredores de Naha, principal porto da Ilha de Okinawa. Quanto ao aspecto religioso, as autoridades eram absolutamente intransigentes como uma estrita vigilância. Durante dois anos, Forcade se dedica ao aprendizado da língua e de observações sobre a cultura e costumes locais e de modo especial aos aspectos da religião⁸⁰. Porém para sua decepção descobre posteriormente que esta língua não será de utilidade no Japão.

A partir de Ryūkyū, uma nova expedição da esquadra francesa tenta chegar ao Japão em 1846. Em Nagasaki, a embaixada não consegue nem mesmo desembarcar e é obrigada a retornar a Hong Kong. Ao chegar, Forcade recebe a notícia de sua nomeação como Vigário Apostólico do Japão. A abertura forçada do Japão era uma questão de tempo. A isto se preparava a Igreja com a criação do Vicariato Apostólico e a nomeação do primeiro vigário mesmo antes de garantir a chegada ao território japonês.

“No momento em que a civilização cristã se preocupa, por assim dizer com toda a Ásia, e acaba de forçar a abertura da China, quando as missões católicas, redobrando seus esforços, penetram até o fundo da Mongólia e da Coreia, perguntamos nos se a Igreja não retomará possessão das Ilhas do Japão [...]. Parece-nos que é chegado o tempo, de ver ainda em nossos dias, que os pavilhões europeus cruzem impunemente as barreiras de seus portos [...]. A Santa Sé chamar de novo um bispo a este posto perigoso e longínquo, apelo que Roma não faz jamais sem ter o pressentimento da conquista” (SPFa Annales 1849, p. 217).

Em carta ao Papa Pio IX de 24 de novembro de 1850, Forcade desabafa:

“Beatíssimo Pai, a esta altura, é esperada abertura total do Japão seja pelos ingleses, seja pelos norte-americanos por causas comerciais, também é esperado que as negociações pelo reino dos céus acompanharão os mercados terrestres. Até hoje, no entanto, nada de concreto, nenhum fato, nada que pareça próximo de acontecer” (MEP 568, p. 793-794).

Em outra carta ao cardeal Prefeito da Propaganda, datada do dia seguinte expressa as mesmas expectativas:

“Existe, mais do que nunca, lugar para esperar que seja os Americanos, seja os Ingleses não tardarão, dentro de seus interesses comerciais, a nos abrir o Japão. Esta tarefa, no entanto, como todas as coisas deste mundo, pode retardar por uma série de circunstâncias que nos é impossível de prever; e as forças armadas provavelmente, ainda agirão antes que [a tarefa] esteja terminada” (MF AMEP Vol. 568, p. 805-806).

Apesar da forte pressão internacional e das constantes incursões, a desejada abertura do Japão às missões católicas ainda levaria alguns anos. Impedido de chegar ao território que lhe tinha sido confiado, Forcade entregou sua renúncia em janeiro de 1852.

⁸⁰ O diário de Forcade neste período teria se perdido em 1847 na travessia do deserto da Arábia. No entanto, uma parte transcrita em Manilha em 1846 e enviada ao seminário MEP em Paris, Forcade na condição de intérprete e conselheiro do Almirante Cecille deixou um importante registro da mentalidade das negociações diplomáticas da época. Este registro tem servido de base para muitas pesquisas etnográficas, linguística, diplomacia e história das missões. Algumas partes deste manuscrito foram publicadas pela primeira vez em 1846 no Vol. XVIII dos *Annales de la propagation de la foi* (Disponível em <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb34348166d/date>> p. 363-383) e uma nova versão em 1885 após sua morte editada sob o título *Le Premier Missionnaire du Japon au XIX^e siècle*. Disponível em <<https://archive.org/details/lepremiermissio00forcgoog>>. Último acesso: 04/05/2016.

Finalmente, em 1854, sob a ameaça dos canhões norte-americanos, o governo xogunal aceita finalmente abrir os portos do Japão aos navios estrangeiros. O tratado de amizade e livre comércio com os Estados Unidos só seria ratificado em 1858 e logo seguido por outros com a Inglaterra, Rússia, Alemanha e França. Os tratados com o Japão seguiam os termos dos tratados com a China. A partir de então, o Japão se comprometia a abrir progressivamente os portos de Yokohama, Edo, Osaka, Kobe e Nagasaki às potências europeias. Dentro dos limites das áreas concedidas, os estrangeiros eram livres para praticar seu culto religioso, mas impedidos de exercer qualquer atividade de propaganda religiosa junto aos japoneses pois continuavam em vigor os éditos de proscrição do cristianismo⁸¹.

Em 14 de novembro de 1856, o Pe. Napoleón Libois, posteriormente superior da missão, escrevendo de Hong-Kong, ao Cardeal Barnabo, prefeito da *Propaganda* destaca:

“Eu dizia em minha carta de 27 de agosto de 1855, que não havia outra esperança de penetrar no Japão que dentro das tentativas que fazem as nações europeias para estabelecer relações com este império. Infelizmente, até aqui estas tentativas, não tiveram o resultado que esperávamos. Após a conclusão do tratado americano, alguns mercadores deste país se estabeleceram em Shinoda, mas logo em seguida foram expulsos pelo governo Japonês. Depois, então um cônsul americano apoiado por um navio de guerra, ali se instalou e hasteou seu pavilhão; mas ele está lá só com as pessoas de sua casa. O tratado inglês é insignificante, e os franceses ainda não o fizeram. [...]. Somente uma mudança completa na política e no governo que possa alcançar [a abertura]. Esperamos sempre que esta mudança aconteça, a opinião pública se preocupa bastante e os governos europeus parecem decididos a efetuar-lo proximamente. Mas tudo isso, são ainda apenas esperanças. Possam, vossas preces, obter que estas se realizem logo, e que um porto se abra ao Evangelho neste Império que o demônio tem tão cuidadosamente fechado” (MF AMEP Vol. 568, p. 1120-1123).

1.3 - As primeiras bases de uma missão religiosa e política

Seguindo os tratados com estados Unidos e Inglaterra, o tratado franco-japonês assinado em 9 de outubro de 1858 era composto de vinte e dois artigos. Com isto, os portos de Hakodate, Yokohama e de Nagasaki estavam abertos aos navios franceses. Embora imposto pela ameaça dos canhões, os tratados também proporcionariam ao Japão alguns benefícios. Na conturbada disputa entre o decadente regime xogunal e os defensores da restauração do poder imperial, os

⁸¹ O tratado assinado entre o governo xogunal e o representante dos Estados Unidos, assinado em 1858 era profundamente marcado pela questão da religião nos seus oito artigos previa: “1) respeito mútuo; 2) liberdade religiosa para os norte-americanos e japoneses; 3) livre possibilidade de abrir um lugar de culto; 4) respeito recíproco de residências; 5) respeito às esculturas budistas e xintoístas; 6) liberdade para os dois cultos [protestante e católico] dentro do quadro de suas concessões; 7) tolerância recíproca sobre as questões religiosas; 8) supressão em Nagasaki do tradicional rito de *fumi-ê*” (Dunoyer 2011, p. 266). *Fumi-ê* (踏み絵), literalmente significa pisar sobre a figura. O rito consistia em pisar sobre um ícone católico, geralmente da Virgem Maria. Este rito era exigido anualmente dos japoneses para provar sua negação ao cristianismo bem como dos estrangeiros que fossem permitidos a permanecer no Porto de Dejima. Como estes eram holandeses protestantes o rito não representava uma afronta as suas convicções religiosas.

franceses apoiam o regime Tokugawa fornecendo-lhes canhões e fuzis⁸². Posteriormente, a França levaria a cooperação na indústria naval com a construção do arsenal de Yokosuka⁸³, determinante para as ambições econômicas e militares do Japão. Esta cooperação militar justificaria então a tolerância da missão católica no Japão que oficialmente visava atender os estrangeiros católicos residentes no país. Vale ressaltar o papel dos missionários católicos como intérpretes oficiais da representação francesa nas negociações e posteriormente na instalação das escolas francesas que proporcionariam a formação do corpo diplomático e também nos quadros da Marinha, como mostrará a influência do futuro Almirante Shinjiro Yamamoto. Do lado francês, havia também os interesses da poderosa Câmara de Comércio de Lyon que fará então pressão sobre o governo de Napoleão III que decide se engajar em uma política de aproximação e de cooperação com o Japão, abrindo uma nova rota da seda entre Yokohama e Lyon. A pressão de Lyon nos assuntos religiosos far-se-á sentir especialmente através da Sociedade para a Propagação da Fé.

O acordo além das cláusulas de comércio estabelecia a liberdade religiosa aos estrangeiros dentro dos limites da concessão francesa. Os primeiros missionários, Prudence Girard tendo como colaborador Pierre Mounicou, na condição de intérpretes oficiais do representante francês se estabeleceram em Yokohama a partir de 1859. Eles começariam logo em seguida a construção de uma capela dentro dos limites da base. Em Hakodate a capela foi concluída em 1860, em Yokohama em 1862 e em Nagasaki em 1863.

A abertura da igreja em Yokohama logo atraiu a curiosidade de muitos japoneses.

“Durante os doze dias que se seguiram, pudemos anunciar o Evangelho a mais de 10 mil pessoas que pareciam geralmente perfeitamente dispostas a abandonar seus erros para se apegar à verdade que parece lhes cativar e tudo fazer para abandonar todos os seus inúteis kamis, para chamar-lhes do meio deles seu criador, seu verdadeiro pai e redentor. Um dia, um dentre os visitantes, do meio de um numeroso círculo que se empurrava perto de mim exclamou: Nossos bonzos não nos contam mais que fábulas vãs, em troca das quais eles levam nosso dinheiro e nossas filhas; Vós, ao contrário, à exemplo de uma vida sábia, oferecem ensinamentos que tendem tão somente à felicidade. Nós nos faremos todos seus discípulos, e não queremos mais outro mestre que vós, nem outro Deus senão o Senhor do céu criador de todas as coisas, que vós viestes nos anunciar; Façaís vós japoneses e fiquem conosco. Cada um de nós, comprometemo-nos a trazer novos ouvintes” (MF AMEP Vol. 569, Carta de 01/03/1862, p. 753).

No entanto esta liberdade de pregação e a livre assistência dos japoneses não duraram muito tempo. Muitos dos que tinham ido até a capela foram presos. Isto dava início a uma série de negociações pela liberação dos prisioneiros que posteriormente estender-se-ia em uma campanha pela liberdade de culto também para os japoneses. Após várias negociações, o

⁸² Napoleão III enviou como presente pessoal ao último Xógum Tokugawa Yoshinobu vinte e cinco cavalos árabes puro sangue (Cf. Polak 2001, p. 73).

⁸³ Para uma história do início desta cooperação cf. Touchet, E. de. *Quand les Français armaient le Japon : la création de l'arsenal de Yokosuka, 1865-1822*. Presses Universitaires de Rennes, 2003.

representante francês Gustave Duchesne de Bellecourt consegue vencer a obstinação do governo japonês. Os prisioneiros seriam liberados em março seguinte, seguindo os pedidos do representante francês, com a condição de que os missionários suspendessem as pregações públicas em japonês conforme estabelecido.

Com a nomeação de um novo ministro plenipotenciário francês Léon Roches em 1864, os objetivos “políticos e religiosos” da missão ficariam ainda mais claros. Ele solicita ao superior da missão a liberação de um cooperador nos seguintes termos:

“O departamento de assuntos estrangeiros me pôs em contato com o Sr. Pe. Mermet e me fez apreciar os trabalhos eminentes que poderia prestar à missão francesa no Japão, a cooperação de um homem assim versado, como um padre, na língua e nos usos e costumes deste país [...]. É, pois, do interesse de *uma obra cujo caráter é ao mesmo tempo político e religioso* (grifo meu), que venho vos solicitar, Reverendo Padre, de querer por bem autorizar o Sr. Pe. Mermet a me render os serviços que espero das aptidões especiais que ele dispõe” (MF AMEP 569, Carta de 4/5/1864, p. 1137-1138).

Em outro pedido ao superior em Paris, ele repete o duplo objetivo da representação francesa:

“Pude me convencer cada dia, durante o curso das missões que exerci em países muçulmanos, da vantagem que dá a um agente o conhecimento da língua, dos usos e dos costumes dos povos entre os quais ele reside. Assim, ao aceitar a honra de representar a França no Japão, eu não desconsidere as dificuldades que se oporiam ao cumprimento de meu mandato, a ausência desta faculdade que tanto me serviu no Marrocos e na Tunísia [...]. *Deus sabe bem que minha missão tem por objeto servir os interesses da Religião como da política* (grifo meu), e ele quis, talvez preparar o sucesso não permitindo coisas que desconheça” (MF AMEP Vol. 569, p. 1142-1145).

A contribuição dos missionários na execução destes objetivos se fazia notar também no registro da oficialização da instalação da primeira escola de francês acordada em 1865.

“Depois da assinatura da convenção que seguiu a expedição de Shimonoseki, o governo japonês, renunciando a sua antiga repugnância por qualquer relação com as potências estrangeiras, resolveu executar um artigo dos tratados que prevê a formação de intérpretes japoneses para a língua francesa. Por uma medida recente, os ministros acabam de ordenar ao daimyô Sakai-Hidano Kami de encontrar em Yokohama um lugar conveniente ao estabelecimento de um colégio francês que deverá ser dirigido pelo Pe. Mermet de Cachon [...]. O Colégio francês será logo organizado e seu estabelecimento contribuirá a facilitar no futuro as relações entre a França e o Japão, relações que deverão, certamente, aumentar a cada dia” (MF AMEP Vol. 569, Carta de 18/03/1865, p. 1267).

Estes registros deixam claro o interesse político da França no Japão e, ao mesmo tempo, mostra a influência da educação católica na formação dos japoneses francófonos que posteriormente ajudaram nas negociações diplomáticas e no entendimento da religião em um novo cenário político⁸⁴.

Em Nagasaki, a missão liderada por Bernard Petitjean era diferente de Yokohama. Ali estava o berço dos antigos cristãos onde os missionários desejavam encontrar algum vestígio de

⁸⁴ Logicamente, os estudantes das escolas católicas, com uma formação francófona tiveram mais chances no preenchimento das vagas do serviço diplomático onde o francês era a língua oficial, bem como nos quadros da Marinha Imperial com sua opção pela importação da estrutura e armamento franceses para seu empoderamento.

seus heroicos mártires. Com as doações da imperatriz e de outros benfeitores franceses construiu-se o “templo francês” concluído em fevereiro de 1865. A estranha construção logo atraiu os descendentes dos cristãos que procuram o padre Petitjean no mês seguinte. Após se certificarem de que estes missionários eram da mesma religião que seus ancestrais lhe ensinaram, aos poucos e às escondidas iam retornando à Igreja. Apesar das fortes perseguições, os cristãos tinham conseguido manter muitos elementos da fé católica sem uma presença oficial da igreja por mais de dois séculos, por isso chamados de *kakure kirishitan* (cripto-cristãos). Durante este período, obviamente, vários elementos da fé católica tinham adquirido outras significações⁸⁵. O retorno destes fiéis era um desafio para os missionários e exigia atenção ao contexto político da proibição do cristianismo e também a sensibilidade para lidar com as tradições destes grupos⁸⁶.

Apesar dos protestos dos *daimyōs* anticristãos, o governador de Nagasaki de então Tokunaga Masayoshi, inicialmente não reagiu à descoberta dos cristãos. Nas primeiras cartas sobre o contato com os grupos de cripto-cristãos em Nagasaki, Petitjean relata que ainda estava calmo: “Isto nos faz crer ou que o governo ignora nossa relação com os cristãos, seus súditos, ou bem ele tem medo de se meter nos negócios da França” (Apud Beillevaire 2007, p. 292). No entanto, a grande publicidade que a descoberta destes cristãos ganhou causou sérios problemas a missão. Em suas correspondências Petitjean, queixa-se que os fatos relatados em segredo à *Propaganda* tenham ganhado as páginas de alguns jornais: “a meia-publicidade dada às nossas descobertas pela imprensa católica nos quebra os braços e as pernas e nos condena forçadamente ao silêncio” (Apud Beillevaire 2007, p. 307).

A publicidade do encontro dos cristãos seguia a canonização dos 26 mártires de Nagasaki realizada em 1862. Para além das questões da fé, estes eventos expunham ao resto do mundo a intolerância religiosa das autoridades japonesas. Isto ajudava a formar uma atmosfera de pressão internacional. Esta justificativa aparece na petição a Pio IX pela beatificação de outro grupo de mártires. Após relatar a recepção pelos cristãos da primeira beatificação, a petição destaca a reação das autoridades: “O governo ciumento deste país [...], não tardou em novamente usar de

⁸⁵ Apesar da conservação de um calendário litúrgico e de muitas orações, também se constava o desenvolvimento de elementos sincréticos. Assim, São João Batista era venerado como o deus das águas e São Francisco de Assis como o deus do vento. Outro elemento importante estava nas representações de Maria e de Jesus através da iconografia budista disfarçada. Um excelente estudo sobre este aspecto pode ser encontrado na pesquisa de Wakakura Midori que dentro de uma nova perspectiva histórica do pós-colonialismo mostra que tal julgamento não seria tão simples. Ela defende que houve de fato uma apropriação do estatutário budista como meio de continuar a enviar da China imagens cristãs adaptadas à cultura e à delicada situação do cristianismo no Japão (Cf. *The iconography of the Virgin Mary in Japan & its transformations: Chinese Buddhist Sculpture & Maria Kannon*. In Üçerler 2009, p. 229-248).

⁸⁶ “Apesar de todos os esforços empregados pelos missionários para facilitar a reinserção dos cristãos japoneses na Igreja, estima-se que em 1892 aproximadamente a metade deles tenha escolhido permanecer distante, preferindo assim conservar sua identidade de *kakure kirishitan*” (Turnbull 1998, p. 50).

sua hostilidade satânica para contrariar tão bons mandamentos, viemos suplicar humildemente de Vossa Santidade de se dignar conceder as mesmas honras a tropa de sessenta mártires do ano de 1622” (MF MEP Vol. 569, Petição de 23/01/1864, p. 1070).

Em 1866, Petitjean foi ordenado bispo em Hong Kong e nomeado Vigário Apostólico de Nagasaki. Em seu retorno, a situação começa a mudar drasticamente. Como os cristãos de Nagasaki começavam a realizar as exéquias cristãs, descumprindo a obrigatoriedade dos funerais budistas, recomeçam as perseguições e prisões. Os representantes do governo francês uma vez mais intercedem junto às autoridades pela liberação dos cristãos. As autoridades locais, no entanto, responderam que a lei de interdição ao cristianismo era própria do país e, portanto, não caberia nem protesto de outros países. A mediação do representante francês em Edo consegue revogar estas primeiras prisões graças a seu apoio ao regime xogunal. Após conseguir a liberação dos prisioneiros, o ministro francês Léon Roches envia uma carta ao agente consular de Nagasaki sobre a situação:

“Depois de ter conseguido a libertação incondicional de todos os japoneses presos sobre a acusação de terem afrontado as leis do país ao professarem a religião cristã, vós podeis prevenir ao Monsenhor de minha parte, que ele deve evitar de agora em diante, tudo o que possa encorajar os súditos japoneses a infringir ou a afrontar às leis de seu país.

Deste modo, nenhum padre da missão apostólica não deverá, de agora em diante, retornar à Urakami com o propósito de propaganda religiosa, pois, dado o estado de super excitação no qual se encontram os espíritos no Sul do Japão, a presença de missionários católicos no meio da população japonesa não deixará de trazer incalculáveis problemas. Ora, uma sábia política e o interesse bem entendido de nossa religião, nos manda fazer todos os esforços para evitar semelhantes eventualidades” (MF AMEP Vol. 569, p. 2293-2294).

A resposta de Petitjean ao Ministro francês apela para a obrigação de defender a “religião da França”.

Senhor Ministro – Permita-me de comunicar à Vossa excelência as impressões peníveis que me ficaram da leitura dos diversos despachos dos quais achou por bem me fazer conhecedor.

Semelhantes a todas as perseguições, nossos inimigos procuram apresentar nossos cristãos como rebeldes à lei de seu país, e a nós seus missionários como excitadores da rebelião. [...] A este título, depois da feliz época de nossas descobertas até hoje, cumprimos o dever de confiar à Vossa Excelência os segredos que escondemos de todos. Mons. Girard e eu vos comunicamos tudo, seja de viva voz seja por cartas, sim, tudo mesmo a questão dos funerais, razão de nossa perseguição. [...]

Quando de sua passagem por Nagasaki, fizemo-lo conhecedor de nossas inquietudes. Para nos assegurar, Vossa Excelência achou por bem falar nos das intenções liberais do Taikō, e teve mesmo a insígnia boa vontade de fazer a vários de nossos jovens cristãos promessas de que eles já nos lembraram repetidamente, promessas de liberdade, ou ao menos da tolerância religiosa para um futuro próximo. [...]

O governo japonês, também ele, dá suas informações, e estes cristãos que vós tendes por bem de honrá-los com o nome de irmãos, são apresentados aos olhos de Vossa Excelência como infelizes com a pretensão de poderem legalmente submeter-lhes à morte, pois seu único crime é de praticar a religião da França; e ainda querem fazer retornar os operários evangélicos, dos quais a mesma França se honra do sangue derramado.

Ah! Não se esqueça, Senhor Ministro, se o sangue cristão for ainda derramado no Japão, não seremos nós que teremos que prestar contas a Deus deste crime, mas unicamente, os perseguidores que nos denunciam a vossa corte suprema” (MF AMEP Vol. 569, Carta de 12/10/1867, p. 2293-2296).

Com a restauração do poder do Imperador, o governo Meiji se instala nas províncias, substituindo os prefeitos que haviam apoiado o governo xogunal, dificultando assim a mediação do representante francês em favor dos cristãos. Em Nagasaki, assumia Sawa Nobuyoshi que havia sido exilado em virtude de sua oposição ao xogunato e sua política de alianças com as nações estrangeiras. Este se dedicará em uma defesa da política religiosa do governo em defesa do imperador com uma forte hostilidade ao cristianismo como um dos meios da influência estrangeira no país. A perseguição aos cristãos logo se acirrará com a publicação do Decreto Imperial contra o Cristianismo em abril de 1868. Além de reforçar a proscrição ao cristianismo, o decreto condenava ao exílio e aos trabalhos forçados os que aderissem à religião considerada abominável.

“1. Dado que a abominável religião dos cristãos é estritamente proibida, todos estão obrigados a denunciar às autoridades competentes as pessoas que lhes pareçam suspeitas, e uma recompensa deve lhe ser dado por tal cumprimento.

2. Embora a seita dos cristãos tenha sido perseguida rigorosamente há alguns séculos pelo governo Bakufu, não se alcançou sua completa exterminação. No entanto, ultimamente, o número de seguidores da Doutrina cristã tem aumentado consideravelmente na Vila de Urakami, próximo a Nagasaki, onde seus camponeses têm aderido secretamente a mesma, após madura consideração foi ordenado pela autoridade máxima que os cristãos devem ser metidos sob custódia, de acordo com as regras dos documentos anexos.

Anexos

Como a doutrina cristã foi proibida neste país desde os tempos antigos, esta obrigação não deve ser tratada levemente. Àqueles que forem incumbidos da custódia dos cristãos, devem, portanto, instruí-los sobre o que é correto, com clemência e humanidade; e devem fazer o máximo para fazê-los homens novamente. Porém, se alguns não se arrependerem e reconhecerem seus erros, devem ser punidos o mais severamente possível sem piedade. Àqueles a quem isto se aplique devem ter isso bem entendido e, denunciar às autoridades competentes qualquer um que se mostre incorrigível.

Estes homens [cristãos] até que se arrependam, não lhes seja permitido qualquer contato com os habitantes dos locais que estejam designados. Eles devem usados para limpar a terra ou para o trabalho nos poços de cal, ou nas minas de ouro e carvão, ou qualquer trabalho que os oficiais pensem que possam empregá-los. Eles devem viver nas montanhas e nas florestas.

Uma porção de arroz, por cada cabeça, deve ser dado aos respectivos daimyôs por um período de três anos, a começar por um dia a ser determinado em seguida.

Eles devem ser trazidos em pequenos destacamentos aos locais determinados a seguir. Os daimyôs devem, tão logo recebam as informações das pessoas que lhes forem designadas, enviar soldados para buscá-los. Estas ordens imperiais são publicadas e sejam cumpridas” (MF AMEP Vol. 569, The Daily Press, 04/09/1868, p. 4359).

O decreto segue com a lista dos daimyôs e o número de cristãos exilados que um receberia. As perseguições religiosas impostas ao cristianismo refletiam a aversão a todo elemento estrangeiro, já bastante arraigada no imaginário japonês, mas também uma reação ao trauma da abertura forçada do país pelas potências ocidentais.

1.4 - A campanha internacional pela liberdade religiosa dos japoneses.

A perseguição aos cristãos, não podia mais ser resolvida com a mediação do representante francês no Japão. Assim, tanto os missionários quanto os diplomatas franceses se esforçam para que os representantes das demais potências ocidentais pressionassem o governo

japonês a aceitar o princípio ocidental da liberdade de crença também para os japoneses. A notícia das perseguições era transmitida através das bases missionárias de Hong Kong. Os jornais locais traduziam os decretos de perseguição e exílio dos cristãos conclamando as potências ocidentais a “ensinarem” o governo japonês a respeitarem a “liberdade de crença”.

“É pouco provável que o governo francês irá aceitar estes procedimentos despóticos e deixá-los passar sem punição [...]. Não seria correto para Inglaterra, França e Estados Unidos da América ensinar por uma boa lição suficiente mesmo para o entendimento pagão, isto, porém até que os corpos e as almas dos homens sejam livres? O Japão é dócil e tem aprendido bastante das potências cristãs. Deve também ser ensinado os máximos princípios que dão à uma civilização sua estabilidade e seu valor” (MF AMEP Vol. 569, The China Mail, 17/02/1870, p. 4768).

Embora o contexto das discussões apontasse para a defesa dos Direitos do Homem e do Cidadão, o entendimento da liberdade de crença, aqui, significava a permissão de propaganda cristã. As petições dos missionários às autoridades francesas refletem exatamente esta compreensão. Após relatar o ocorrido na inauguração da capela em Yokohama, Girard, superior da missão, pede a intervenção das autoridades francesas em favor dos japoneses.

“As mesmas pessoas que vinham buscar instrução, ao menos certo número e em nome, dizem eles, de todos os outros, retornam a nos pedir de apresentar, ou de fazer apresentar por eles humildes representações a suas autoridades, a fim de que lhes seja legalmente permitido fazer-se livremente instruir junto de nós e de poderem aceitar a Religião Católica.

Venho, pois, Ministro, como representante de alguma forma da população japonesa, pedir ao Governo do Imperador de querer por bem aceitar a alta missão de intermediar entre eles e suas autoridades, dentro da medida e dos meios que julgar conveniente de entrar nesta tarefa delicada [...]. Se a população japonesa não puder esperar este apoio moral que ela solicita e que consideramos como uma feliz condição de sucesso pacífico de nossa santa obra, Vossa Excelência compreenderá nosso embaraço e nossos escrúpulos diante das aspirações as quais nós não podemos nos recusar sem medo de perder um imperioso dever...” (MF AMEP, Vol. 569, Carta de 25/01/1863, p. 879-881).

Em outra petição direta ao imperador francês ele solicitava que intercedesse junto ao imperador japonês pela liberdade de crença aos japoneses.

“A Providência Divina, ela mesma suscitou alguns eventos favoráveis à nossa Santa Causa. Ora, Majestade, este feliz evento espontâneo que se manifestou em uma porção importante da nação japonesa, e que tende a aproximar ainda mais da França por laços mais estreitos, estes da Religião. As circunstâncias nas quais este acontecimento se viu acompanhado me parecem, de natureza a interessar Vossa Majestade e a apelar de uma maneira toda particular sua benevolente atenção sobre a Cristandade Japonesa, tão célebre em outros tempos, depois de séculos nas catacumbas e fazendo esforço agora para sair aproveitando da vantagem oferecida que o Tratado entre a França e o Japão garantiu aos súditos de Vossa Majestade para o exercício de seu culto [...]. Tal é, Majestade, o voto que o povo japonês manifestou abertamente por ele mesmo depois da medida arbitrária da qual ele acaba de ser vítima, e venho propriamente como seu mensageiro, implorar, a benevolente intervenção de Vossa Majestade em uma questão à qual este povo dá tanta importância e que interessa igualmente a um alto ponto da honra da França. Não é questão de uma intervenção armada que venho solicitar de Vossa Majestade. Os que conhecem o prestígio que exerce o nome de Vossa Majestade sobre os povos do Extremo Oriente e particularmente sobre o povo japonês, melhor instruído que qualquer outro sobre a situação da Europa, sabem até onde pode ir a eficácia de expressão de um simples desejo expresso por parte de Vossa Majestade ao chefe do Império japonês. Esperamos um tal sucesso desta solicitação por parte de Vossa Majestade se ela assim se dignar de considerar agradável, cremos que terá feito bastante por Deus, pelo Japão e pela França” (MF AMEP, Vol. 569, p. 837-839).

A pressão internacional da Inglaterra, França, Alemanha, Rússia e Estados Unidos se far-se-ia sentir nas renegociações dos tratados de comércio a partir de 1871. Uma embaixada

japonesa com plenos poderes para negociar os termos dos tratados anteriores foi enviada aos Estados Unidos e Europa. Os Estados Unidos serão os primeiros a reclamar a liberdade religiosa à qual o governo japonês recusa-se sob a alegação de que isto seria uma ingerência estrangeira nas questões internas do Japão. O tema retorna nas discussões com a Inglaterra, finalmente quando da passagem da embaixada pela Bélgica, o representante japonês telegrafa ao governo reconhecendo a necessidade de extinção da política anticristã. A aplicação da medida, no entanto, dar-se-á de maneira bastante sutil apenas pela retirada dos éditos de proscrição do cristianismo dos lugares públicos. O retorno dos cristãos exilados e a remoção dos decretos em junho de 1873, não significam a garantia da liberdade religiosa para o cristianismo no Japão. Para alguns autores, a retirada dos decretos dos quadros oficiais não representava muita coisa, pois neste período estes eram tão conhecidos que a publicação era desnecessária (Cf. Jamieson 2012, p. 170 et all).

Parte da literatura histórica registra este fato como uma ação conjunta das nações europeias lideradas pelo seu representante Harry Smith Parkes. No entanto, Jamieson mostra como o representante britânico adotou uma posição de neutralidade, pois ao contrário dos franceses havia apoiado a restauração do poder imperial. Seguindo os tratados assinados, o representante inglês argumentava que os países contratantes se comprometiam a não se imiscuir em questões religiosas e que a permissão de atividades religiosas deveria se limitar às áreas concedidas nos portos e restrita aos residentes estrangeiros. Além disso, ele apontava a irresponsabilidade dos missionários católicos franceses que segundo ele, tinham “pregado insubordinação e traição” provocando a perseguição aos cristãos. Conforme atestam os documentos acima, fica clara a contribuição dos franceses, missionários e diplomatas para assegurar este direito aos japoneses.

A mediação do representante francês garantiu que o primeiro Arcebispo de Tōkyō, Mons. Pierre-Marie Osouf fosse recebido pelo imperador e lhe entregasse uma carta de Leão XIII em 1885. Na carta, o Papa afirmava que os missionários católicos não eram “homens políticos representantes de uma potência estrangeira, mas religiosos, predadores pacíficos da Verdade e que não recebiam missão e autoridade senão do papa de Roma” (Dunoyer 2011, p. 306). Apesar da acolhida, o reconhecimento oficial da Igreja católica no Japão ainda levaria bastante tempo.

A continuação da pressão internacional pela garantia da liberdade de crença fez com que esta fosse confirmada, ainda que de modo ambíguo, no artigo vinte e oito da Constituição Imperial do Grande Japão promulgada em 1889. Com esta garantia, a hierarquia católica foi estabelecida em 1891 dividida em quatro jurisdições: Tōkyō, Nagasaki, Osaka e Hakodate. No entanto, a organização e o culto marcadamente estrangeiros dificultavam as ações dos missionários em meio

ao crescente nacionalismo. Os descendentes dos cripto-cristãos de Nagasaki retornados à igreja representavam em 1915 mais da metade dos fiéis católicos no Japão. Destas famílias viriam a maioria dos padres japoneses dos quais seriam escolhidos os primeiros bispos japoneses a partir da década de 1930.

2 – O novo contexto político e as exigências de adaptação

As mudanças políticas e sociais no início do século XX levaram a uma mudança nas estratégias de contato da Igreja com os governos dos vários países. A modernização forçava o Vaticano a rever as marcas do pontificado de Pio IX em sua luta contra o republicanismo, modernismo e o nacionalismo. Seus sucessores esforçaram-se em firmar as bases da Igreja, redefinindo sua relação com os estados modernos que no geral buscavam a separação entre Igreja e estado. Na Europa, o modelo das concordatas visava assegurar a estabilidade da instituição católica no novo e turbulento cenário o que levava a Igreja a defender oficialmente uma posição de neutralidade em relação às questões políticas e afirmando a fidelidade da igreja aos diferentes países. Os países mais democráticos da época, Inglaterra e Estados Unidos opunham-se ao modelo das concordatas com a Igreja Católica. No entanto, o alinhamento entre estes e a Santa Sé levaria a novas formas de relações bilaterais que garantiram a união na luta contra o comunismo.

Pio XI acreditava que as negociações diretas entre a Santa Sé e os governos nacionais, se possível com acordos escritos, seria a melhor saída para firmar as bases da Igreja no novo contexto político. Para isto, a diplomacia passaria a pesar bem mais que o parecer dos missionários. Na Ásia, em especial, este contato bilateral dependia do estabelecimento de uma hierarquia autóctone. Menos dependente dos governos europeus, esta hierarquia seria mais crível e teria melhor compreensão dos contextos locais.

O contexto político regional era marcado pela luta entre o comunismo bolchevista a partir da Rússia e o imperialismo expansionista japonês. De um lado, a invasão japonesa ajudara os chineses a superar as diferenças que alimentavam a guerra civil entre os nacionalistas liderados por Sun Yat-sen e os comunistas, liderados por Mao Tse-tung. Com a vitória do Exército da Libertação Popular e a proclamação da República Popular da China, os comunistas asseguravam o avanço do comunismo na região. Por outro lado, as alianças garantidas pelo Japão na Primeira Guerra Mundial garantiam-lhe uma supremacia militar na região. Para garantir o controle das áreas conquistadas, o Japão assumirá um discurso de defesa dos países asiáticos contra a colonização

e exploração europeia. Com este discurso, o Japão invade a região da Manchúria em 1931 e, no ano seguinte, instala o império “satélite” da Manchúria. O embaraçoso reconhecimento do estado pela Santa Sé ajudaria no alinhamento de interesses expansionistas do Japão e da hierarquia católica para a região.

Esta aproximação dependeria ainda de uma adaptação da Igreja ao crescente nacionalismo no Japão e na legitimação dos interesses expansionistas em outros países. A hierarquia católica acomodou-se às exigências oficiais no desejo de se beneficiar do expansionismo japonês que parecia aos olhos de Roma como moral e potencialmente capaz de assegurar também a expansão da Igreja. Entre tantos desafios, a Igreja precisou retomar a delicada questão dos ritos chineses e foi obrigada a acelerar o processo de autoctonização da hierarquia local.

2.1 – A religião como instrumento de dominação japonesa

O Grande Império Japonês⁸⁷ instalado com a Restauração Meiji em 1868 fortaleceu-se rapidamente seguindo a industrialização e militarização do país. Após uma aliança firmada com a Inglaterra em 1902, o Japão combateu a Alemanha em seus domínios coloniais do Pacífico durante a Primeira Guerra Mundial. Com a derrota Alemã, o Tratado de Versailles entre outras coisas, determinava a distribuição das possessões coloniais alemãs entre as potências vencedoras.

Na sessão VIII, artigos 155 a 158, determina a entrega ao Japão dos territórios e bens da colônia estabelecida na Baía de Kiao-Tcheou na região de Shandong na China. O artigo 428 das garantias de execução, determinava que a Liga das Nações concederia a administração formal das Ilhas da Micronésia⁸⁸ já ocupadas pelo Japão desde 1914. Isto foi confirmado em 1920 pelo chamado Mandato do Pacífico Sul. A partir de então, as autoridades militares se esforçaram em

⁸⁷ *Dai Nippon Teikoku* (大日本帝国) entidade política japonesa da Restauração Meiji até a derrota na Segunda Guerra Mundial. Após firmar-se como potência mundial, e firmar alianças com outras potências ocidentais conquistou grande parte do leste asiático e do Pacífico tornando-se um dos maiores impérios marítimos da história.

⁸⁸ A Micronésia é formada pelas Ilhas Marshall, Carolinas e Mariana do Norte. Sua colonização começou em 1543 com os espanhóis seguindo os limites estabelecidos pelo Tratado de Tordesilhas que as denominavam “Novas Filipinas”. Um conflito inicial pelo domínio das ilhas deu-se entre Espanha e Alemanha que foi resolvido com a mediação do Papa Leão XIII em favor da Espanha em 1885. Mas logo em 1889, as vendeu à Alemanha. O domínio alemão continuou até a tomada pelos Japoneses em 1914. O domínio japonês foi confirmado pela Liga das Nações denominado-o de *Nanyōchō* (南洋庁). Para lá foram enviados cerca de 100 000 japoneses enquanto a população nativa era de aproximadamente 40 000 habitantes. O clima tropical possibilitava o cultivo da cana-de-açúcar, além da exploração mineral e da pesca para ajudar nos planos de expansão do império. Na segunda guerra mundial, os bombardeios destruíram praticamente toda a infraestrutura implantada pelos japoneses.

“japonizar”⁸⁹ a população local. Nestas regiões, no entanto, o diferente contexto das missões cristãs obrigará o governo japonês a rever sua posição quanto ao cristianismo. Os militares logo reconhecerão a importante contribuição da religião, resultando em uma “oficialização” do cristianismo mesmo antes que isto se desse na metrópole.

A Marinha Japonesa⁹⁰ ao ocupar a Micronésia cortou todo o contato das populações locais com outras regiões. Em seguida, enviaram professores da metrópole para o estabelecimento de escolas segundo o modelo japonês. Ali encontrava-se uma missão dos capuchinhos alemães, e sua permanência inicial foi aceita apenas como parte do “respeito pelos direitos civis” da população local. Uma vez que a nova rede de educação fora estabelecida, e a vitória na guerra, as autoridades determinaram a expulsão dos missionários alemães.

No entanto, isto causou serias resistências da população local obrigando as autoridades a reconsiderarem a questão da religião para o governo da região e para o processo de japonização das ilhas. Considerando, a população local como profundamente supersticiosa⁹¹ traçou-se um planejamento para “elevação espiritual” dos nativos. Além disso, as autoridades reconheceram a necessidade de proporcionar um suporte espiritual cristão ou budista, aos professores e funcionários da alfândega que prestavam serviços nas colônias. Para tanto seria preciso reconsiderar o entendimento japonês sobre o cristianismo.

A primeira solução pensada foi o envio de missionários cristãos japoneses. As autoridades negociaram com a Igreja Congregacional Japonesa⁹². Graças a isto, os missionários protestantes japoneses beneficiar-se-iam de um orçamento oficialmente deliberado pelo conselho de ministros para a missão, vista agora como algo necessário para a política de colonização. Izuoka nota que no Japão eram consideradas religião apenas o xintoísmo e budismo. Contudo, a partir da experiência na Micronésia, as autoridades militares passaram a um entendimento que incluía de modo oficial o cristianismo.

⁸⁹ Izuoka utiliza o termo 日本化.

⁹⁰ A reorganização e o fortalecimento da Marinha Imperial Japonesa devem-se em parte à cooperação francesa. A partir de 1872 os franceses cooperaram na reorganização de seus quadros e na preparação da lei que estabeleceria o serviço militar para todos os homens do país. A partir de 1885, com a estabilização do Regime Meiji, a influência francesa consolidar-se-á com ajuda do engenheiro naval Emile Bertin que secretamente ajudou a construir os armamentos, arsenais e academias militares para a formação das tropas da moderna força naval japonesa. Na década de 1920, a Marinha Imperial Japonesa detinha o terceiro maior arsenal, perdendo apenas para a Inglaterra e Estados Unidos.

⁹¹ 迷信深き市民.

⁹² 組合教会 - 日本組合基督教会 denominação que aglutinava antes da II Guerra Mundial todas as igrejas protestantes. A partir de 1941 com o reconhecimento jurídico, passou a chamar-se *Nihon Kirisuto Kyōdan* 日本基督教団.

Quanto às missões católicas, a solução pensada pelos militares japoneses teve que ser reconsiderada em virtude do estabelecido pelo Tratado de Versailles. Embora o tratado confirmasse o domínio japonês nas ilhas, a última parte do tratado, nas cláusulas diversas, o artigo 438, trata exclusivamente das missões cristãs até então sob domínio alemão.

“As potências aliadas e associadas acordam que onde as missões religiosas cristãs eram mantidas pelas sociedades ou por pessoas alemãs sob o território que lhes pertenciam ou confiados a seu governo em conformidade com o presente tratado, as propriedades destas missões, incluindo aí as propriedades das sociedades de comércio das quais os lucros afetam a manutenção das missões, devem continuar a receber uma afetação de missão. Com o objetivo de assegurar a boa execução deste compromisso, os governos aliados e associados remeterão suas ditas propriedades aos conselhos de administração, nomeados ou aprovados pelos governos e compostos de pessoas que tenham as mesmas crenças religiosas da missão à qual pertence a propriedade em questão.

Os governos aliados e associados, continuando a exercer pleno controle no que concerne as pessoas pelas quais estas missões são dirigidas, salvaguardarão os interesses destas missões.

A Alemanha, dando prova de seu comprometimento com o que precede, declara concordar com todos os acertos passados ou futuros pelos governos aliados e associados interessados no cumprimento da obra de ditas missões ou sociedades de comércio e, desiste de todas as queixas a este respeito” (Traité de Versailles 1919, p. 230-231).

Consequentemente, as missões católicas e seus bens seriam repassados para os missionários protestantes japoneses. Isto obrigou o Japão a iniciar uma negociação direta com o Vaticano. Neste período, como o Japão estreava no cenário diplomático entre as grandes potências e motivado também pela atmosfera mais parlamentarista no país, aceita o caminho das negociações diplomáticas na intenção de respeitar as determinações estabelecidas pelos acordos internacionais.

Para as negociações com o Vaticano, fora designado o então Coronel católico Étienne Yamamoto Shinjiro, adido militar estabelecido na Embaixada Japonesa em Paris. Um dos obstáculos estava na exigência japonesa de envio de missionários japoneses que não podia ser cumprida pela Igreja Católica. Yamamoto esclarece às autoridades japonesas que Roma não era contra o envio de missionários japoneses, mas encontrava-se impossibilitada pelo número de padres nativos. Tōkyō então aceita a proposta de envio de missionários europeus de países amigos, deixando claro que se evite o envio de norte-americanos, ressaltando a situação na Coreia. No acordo decidiu-se pelo envio de missionários capuchinhos espanhóis e o Vaticano estabeleceria a delegação apostólica para a qual seria nomeado Fumasoni Biondi. Além disso, foi garantido que o conselho de ministros aprovasse o embarque gratuito dos missionários nos navios japoneses e uma ajuda de custo em dinheiro para a manutenção da missão a título de “despesas militares extraordinárias”⁹³. Assim, a resistência ao reconhecimento do cristianismo pelas

⁹³ 臨時軍事費 (Cf. Izuoka 2003, p. 487-488)

autoridades japonesas começava a ser quebrada. Como no caso francês, o anticlericalismo da metrópole não era um produto de exportação para os domínios coloniais japoneses.

Na Manchúria, também deu-se outra experiência de negociações e de aproximação de interesses entre a Igreja Católica e os militares japoneses. Após ocupar as áreas do Nordeste da China e parte da Mongólia em 1931, o Japão proclama o Estado satélite da Manchúria. A Liga das Nações se recusou a reconhecer tal estado, como resposta o Japão o transformou em Império, restaurando o último imperador da China Pu Yi como seu fantoche. Para assegurar a legitimidade do império, o governo japonês tenta conseguir o envio de embaixadores para a corte. A República de El Salvador e o Vaticano foram os únicos países a fazerem isso. Mons. Auguste Gaspais foi nomeado para representar a Santa Sé no novo estado imperial em fevereiro de 1934. Ele recebeu todas as honras como embaixador e as autoridades de Tōkyō concederam-lhe um passaporte diplomático.

O Japão fez da Manchúria um laboratório onde testou seu totalitarismo. Inicialmente no sistema educacional com a obrigatoriedade da língua japonesa e a eliminação do ensino da literatura e das humanidades, substituindo pela ginástica e a formação paramilitar. Outra experiência testada na Manchúria para posterior aplicação no Japão foi a lei que obrigava a formação das corporações religiosas a partir de 1938, dois anos antes da aplicação no Japão. Os budistas, muçulmanos, taoístas e protestantes foram agrupados nas suas devidas corporações. Graças aos arranjos diplomáticos, o reconhecimento do império pelo Vaticano, os católicos conseguiram escapar desta imposição.

Com o avanço do Japão, pelo menos metade das missões católicas na China estava em território sob o domínio japonês. Isto agrava cada vez mais a situação dos missionários que, em grande parte eram obrigados a se dirigirem a Tōkyō, e em bom japonês para que suas comunicações pudessem chegar a Roma. Finalmente, o próprio Gaspais dar-se-á conta de que as regalias concedidas o tornaram prisioneiro do regime imposto por Tōkyō. O imbróglio na Manchúria complicará ainda mais as relações do Vaticano com o governo de Pequim que não deixará de alegar a situação em sua recusa de receber um representante da Santa Sé.

O alinhamento de interesses que começou a se desenhar nos domínios coloniais japoneses, exigirá também da Igreja uma revisão de suas posições quanto à delicada questão dos ritos chineses que há mais de dois séculos estava proibida de ser discutida por decreto papal.

2.2 - A delicada questão dos ritos chineses

A longa e delicada questão dos ritos que incluía o culto a Confúcio e os ritos aos ancestrais⁹⁴ opunha duas concepções cristãs ocidentais sobre a cultura religiosa do Oriente. Estes rituais profundamente enraizados na cultura oriental geram grande questionamento aos missionários cristãos que chegam ao Oriente a partir do século XVI. No sentido mais amplo, não se restringe apenas a China continental, mas abrange toda a região sob influência da civilização chinesa abrangendo o Japão, a Coreia e o Vietnã. A partir da nomeação de Alessandro Valignano como visitador das missões jesuíticas na Ásia assume-se uma posição de adaptação ao contexto local. Entre outras medidas ele designa Mateo Ricci para estudar e aprofundar o conhecimento da língua e da cultura local. Depois de sério exame sobre o culto a Confúcio e aos ancestrais, Ricci conclui que tais ritos estavam isentos da idolatria e da superstição. Seguindo esta orientação, as primeiras diretivas de Valignano lançadas em 1603, permitiam a observância de tais ritos pelos católicos.

Enquanto os jesuítas detinham exclusividade da missão na região, apesar das interpretações pessoais de alguns missionários, estas orientações eram mais fáceis de serem observadas. Com a revogação da exclusividade por Paulo V e Urbano VIII, outros grupos missionários assumiram partes da missão na região. Consequentemente, maior diversidade de opiniões levou a uma contestação da posição assumida pelos jesuítas. Inicialmente, a controvérsia da-se com as posições do dominicano Juan Bautista de Morales que apresenta suas questões à *Propaganda* em 1643. O primeiro parecer papal de Alexandre VII favorecia a posição jesuíta reafirmando que tais ritos eram “meramente civis e políticos”. Apesar disso, as contestações dos dominicanos não cessariam.

Na China, a posição contrária aos ritos foi seguida pelo Vigário Apostólico de Fukien, Mons. Charles Maigrot que em 1693 publica um *mandatum* de condenação do culto a Confúcio e aos ancestrais considerados por ele como supersticiosos. A posição do bispo francês gerou furor entre os jesuítas e também na corte chinesa, além de reacender o debate em Roma. Em 1704, o Santo Ofício admite a prática destes ritos dentro dos limites da obediência civil e política, mas proibia o

⁹⁴ O culto a Confúcio começou a ser observado inicialmente por seu clã provavelmente como parte do culto aos ancestrais. O culto tornou-se uma prática nacional na China continental por decreto imperial em 213 a.C. Em 59 d.C. outro decreto imperial fez de Confúcio o patrono dos sábios chineses ao qual dever-se-ia oferecer sacrifícios em todas as escolas imperiais. A partir da consagração dos textos confucianos como os clássicos da sabedoria chinesa, o Imperador Taizu ordenou a construção de templos em sua memória em todos os distritos do império, tornando o culto parte da sociedade chinesa. Em 1530, o imperador Chia Chung ordenou a substituição das imagens dos templos pelas tabuletas votivas dos espíritos.

uso das tabuletas espirituais. O papa enviou um delegado à China para tratar a questão diretamente com o Imperador. Esta missão fracassaria logo e o imperador decide examinar Maigrot em seu conhecimento da língua e dos clássicos chineses. Após verificar as deficiências, determina sua expulsão do país.

Em resposta, Clemente XI com a Bula *Ex illa die* condenaria tais ritos em 1715 e impõe aos missionários designados para a região a obrigatoriedade de juramento sobre a bíblia a observarem as posições papais⁹⁵. No ano seguinte, quando o representante papal leva a bula ao conhecimento do imperador chinês, este determina a expulsão do enviado, obrigando-o a levar de volta todas as cópias da bula em circulação no império.

Após algumas tentativas de renegociações, um novo enviado papal publicará em Macau em 1721 “oito permissões” que flexibilizariam as determinações papais. Roma, no entanto, consideraria tais permissões sucessivamente como nulas, inválidas e sem importância. A condenação absoluta viria com Bento XIV na Bula *Ex quo singular* que retoma e reforça as condenações anteriores, proibindo sob a pena de excomunhão automática qualquer discussão sobre o tema na região de cultura chinesa. A partir de então, os missionários não poderão batizar os que não renunciassessem o culto a Confúcio e aos ancestrais.

Esta proibição tornar-se-ia insustentável dois séculos depois. O governo Nacionalista do *Kuomintang* havia estabelecido as homenagens civis ao fundador da República da China *Sun Yat-sen*⁹⁶ substituindo o culto a Confúcio. O primeiro Vigário Apostólico da China, Celso Constantini, seguindo a posição de Ricci prepara em 1928 um dossiê que visava garantir a participação dos católicos em tais ritos considerados “puramente civis”, pois assim o governo dizia (Cf. Ladous 2010, p. 63). Apesar da orientação da Propaganda, o Santo Ofício confirmaria a proibição de discutir a questão em 1930.

Na Manchúria, para marcar a oposição ao governo chinês, os militares japoneses em uma campanha de “restauração dos valores tradicionais” tornam obrigatório em todos os lugares públicos, especialmente nas escolas, o culto a Confúcio. O representante católico, Gaspais, consulta Tōkyō para saber como proceder. Paulo Taguchi sugere seguir o exemplo japonês, fazendo uma consulta às autoridades sobre a natureza de tal culto. A resposta do ministério da

⁹⁵ Historicamente, uma tradição de maior rigor quanto à pureza dos ritos fazia parte da tradição católica no Ocidente desde o Concílio de Latrão em 1215 na discussão das práticas rituais dos novos cristãos que guardavam parte de sua tradição judaica sob uma prática ritual católica. As considerações deste contexto serviram para a condenação dos ritos chineses.

⁹⁶ *Sun Yat-sen* foi o presidente provisório do *Kuomintang* (Partido Nacionalista Chinês que liderou o regime da República da China entre 1912 e 1949), considerado como pai da nação que era reverenciado como tal.

Educação local atestava que “as cerimônias de honra a Confúcio têm como objeto único manifestar exteriormente a veneração que temos por ele, mas elas não têm absolutamente nenhum caráter religioso” (Apud Ladous 2010, p. 184).

Taguchi, defensor da anexação do território à delegação apostólica de Tōkyō fará uma visita com o apoio das autoridades militares. Em seu relatório ao delegado apostólico de 1934 ele relata:

“Devo assinalar que a questão dos ritos chineses é uma verdadeira cruz para as missões católicas do novo Estado. Segundo a condenação romana, não podemos discutir esta questão. Os bispos não sabem o que fazer. [...]. Esta questão é realmente vital não somente para as missões católicas deste país, mas também para os que se encontram na China e no Japão” (Apud Ladous 2010, p. 183).

Diante do agravamento da situação na Manchúria, embora a questão fosse incumbência do Santo Ofício, a *Propaganda* foi forçada a buscar uma solução. Fumasoni Biondi que tinha sido nomeado para dirigi-la após passar pelo Japão, conhecia bem a questão e seguindo o parecer anterior de Constantitini, autoriza que se reexamine a questão em 1934. A decisão de 28 de maio de 1935 permitia que os fiéis participassem dos cultos a Confúcio e também dos ritos fúnebres⁹⁷. Ladous nota que a decisão foi tomada pela Propaganda, pois Pio XI era “bastante reticente” quanto ao assunto (Cf. Ladous 2010, p. 185). Esta abertura facilitará a decisão sobre o Japão no ano seguinte e posteriormente para toda a região com a instrução *Plane copertum est* de Pio XII em 1939.

2.2.1 - Adequação aos ritos xintoístas

No Japão, a tradição do culto aos ancestrais e dos ritos funerários já estavam fortemente enraizados na cultura local. Além da tradição religiosa propagada especialmente pelo budismo, a questão envolvia um aspecto político de controle do governo central na erradicação do cristianismo considerado uma religião perversa e uma ameaça aos planos de centralização do poder. Inicialmente, a questão se impõe com o retorno de parte dos cripto-cristãos à Igreja Católica, pois alguns começaram a se negar em observar os funerais budistas. Isto servirá combustível para a retomada das perseguições aos cristãos da região de Nagasaki. O Vigário Apostólico de então, Petitjean, fez uma consulta à *Propaganda* sobre a participação nestes rituais, apesar da proibição

⁹⁷ Para Jacques, a decisão neste caso foi tomada em uma lógica casuística de uma listagem entre o tolerável e o ilícito. O critério utilizado em direito para acordar a tolerância foi a ausência de todo componente religioso nas cerimônias permitidas. “No entanto, a argumentação não se apoia sobre um prudencial julgamento eclesiástico como no passado, mas sim sobre a afirmação de uma autoridade civil totalmente estranha ao cristianismo” (Cf. Jacques 2001, p. 10).

do Santo Ofício de se retomar as discussões. A orientação, naquele momento foi que estes poderiam assistir aos rituais desde que observassem uma “participação passiva”⁹⁸.

Posteriormente com o avanço do nacionalismo e do xintoísmo oficial passou a se exigir a saudação à figura do imperador considerado divino, e posteriormente a visita compulsória de todos os estudantes aos santuários nacionais. Em 1916, o novo bispo de Nagasaki Jean-Claude Combaz, compõe uma carta pastoral na qual se opõe à participação nos ritos xintoístas e proíbe qualquer participação nestas cerimônias. Esta orientação também estava impressa no catecismo em uso na diocese e que orientava, portanto, o comportamento dos fiéis do maior rebanho católico do país.

As autoridades católicas buscavam uma definição oficial sobre o status do xintoísmo para assim tentar uma dispensa de participação para os católicos. Como enviado da *Propaganda* em 1917 Mons. Giuseppe Petrelli tenta conseguir do Ministro dos Assuntos Estrangeiros tal definição que retomará a resposta informal do governador de Nagasaki dada anteriormente a Combaz: “o *jinja shintō* é um culto civil que nada tem a ver com religião, os católicos podem se associar com toda sinceridade de consciência. Portanto, nada de lhes conceder dispensa” (Ladous 2010, p. 120). Apesar disso, Combaz reafirma sua posição em 1918, declarando que não podia aceitar a interpretação dada pelo governo e reforçava a interdição de visitar e tomar parte nas celebrações pelos mortos e nas cerimônias oficiais que prestavam as honras aos “assim chamados deuses” (Cf. Thompson 2007, p. 53).

O acirramento da questão no Japão era discutido também na Europa, especialmente na França. Seguindo uma observação de Shinjiro Yamamoto, alguns prelados franceses tinham pedido um estudo comparativo com a situação dos cristãos obrigados às exigências do culto imperial romano mantido por Constantino e aceito em harmonia pela Igreja, mas sem o seu conteúdo religioso. A conclusão do estudo era favorável à participação dos católicos. Para isso, seria necessária uma declaração das autoridades japonesas atestando o caráter “civil e político” e que o culto do xintoísmo oficial ao imperador era isento de toda superstição (Cf. Batiffol 1920, p.

⁹⁸ A “participação passiva”, regida por decretos dos séculos XVIII e XIX, foi especificada no Cânon 1258 do Código de Direito Canônico de 1917:

“1. Não é permitido aos fiéis de assistir ativamente, ou tomar parte de qualquer maneira que seja às funções sagradas dos não católicos; 2. Se houver um motivo grave, em razão de uma força civil ou para dar as honras, pode-se tolerar a presença passiva ou puramente material nas cerimônias de funeral ou casamento, e outras do mesmo gênero, dos não católicos, desde que não haja perigo de perversão ou de escândalo; em caso de dúvida, o motivo deve ser submetido ao julgamento do bispo”. O comentário da tradução espanhola mais recente do Código de 1917 especifica: ‘assistência passiva ou material (§2) consiste em participar de ditas solenidades ou atos de culto, mas só de corpo, de forma que pela atitude se demonstre de maneira clara que nenhuma parte neles se envolve. Esta se tolera a quem, por razões do ofício civil, por exemplo, prefeito, policiais e criados, se veem na obrigação de assistir; ou para tributar sua estima, por exemplo, os parentes que se casa para assistir ao casamento, ou dos defuntos ao irem ao funeral; porém, sempre se requer causa grave e ademais se evite o perigo de perversão para os que assistem e o de escândalo para os demais” (Apud Jacques 2001, p. 4).

22-23). Quanto ao culto aos ancestrais, recomendava-se a observância da proibição de Clemente XI sobre os ritos chineses. Esta orientação será posteriormente anexada ao relatório que embasará a decisão da *Propaganda* na década seguinte.

Esta posição de Yamamoto ganha mais plausibilidade a partir da comparação feita por Macé entre o *Kojiki* e a *Eneida*. Em ambos os casos, o uso da mitologia e o discurso sobre o divino serviam para assegurar interesses políticos bem específicos. Isto derrubaria a tese de Ladous que considera a atuação da Igreja apenas como um “jogo de máscaras” orquestrado por Marella, fazendo parecer crer no que as autoridades japonesas pareciam dizer (Cf. Ladous 2010, p. 167). Como nos mostram também Nitta e Krämer, o debate sobre o xintoísmo como *arreligioso* era algo corrente no país e fora assumido como base da posição do governo Meiji para lidar com as complicações da questão religiosa como um todo, e não apenas com a questão católica.

Além da dificuldade de conseguir tal declaração oficial, o desafio da Igreja era convencer cada missionário que conhecia a realidade do Japão e até mesmo o Prefeito da *Propaganda* quando era Delegado Apostólico no país que tinha declarado “o *jinja shintō* como uma religião e que a maioria dos japoneses consideravam o imperador como um deus” (Apud Sibre 2012, p. 351). Nenhuma solução seria possível, ao menos que a hierarquia católica aceitasse a posição oficial.

Em 1924, aconteceu um primeiro incidente com dois estudantes católicos de uma escola pública secundária de Kagoshima que, seguindo o que tinham aprendido no catecismo, se negam a participar de uma peregrinação ao santuário Yasukuni⁹⁹. Eles foram expulsos da escola, e o tema gerou uma discussão entre a hierarquia católica. Depois de todo um dia de discussão durante o Sínodo Regional de Tōkyō, a apreciação do bispo de Hiroshima foi aceita considerando o xintoísmo de estado como uma *res mixtae*, os ritos certamente englobavam o patriotismo, mas tinha claros elementos religiosos. Consequentemente e em acordo com o cânon 1258 do Código de 1917, dever-se-ia impedir a participação dos católicos nos rituais xintoístas. A Propaganda, no entanto, não ratificou nem publicou a decisão do sínodo de 1924.

⁹⁹ O Santuário foi erigido em 1869 como santuário xintoísta em memória dos que tombaram na luta pela restauração da lei imperial e recebeu o nome de *Yasukuni* (靖国神社) em 1879. Em 1931, foram “entronizadas” as almas dos soldados mortos Na Manchúria, na Mongólia e em Shanghai e o governo ordenou que todos os estudantes das universidades de Tóquio deveriam ali honrar os deuses e os soldados mortos pela Pátria. Em 1946 com a nova lei das organizações religiosas, o santuário foi organizado como uma organização jurídica a parte das demais organizações xintoístas. Em outubro de 1978, a “entronização” dos espíritos de quatorze criminosos de guerra classe “A”, condenados à morte pelo tribunal de Tóquio após a Guerra, na grande lista dos venerados no santuário reacendeu, as discórdias entre o Japão e os países anteriormente ocupados, especialmente a China e a Coreia.

Em 1929, por ocasião do *shikinen sengū*¹⁰⁰, o Ministério da Educação demandou a participação solene de todas as escolas do país para celebrar o evento. O Delegado Apostólico de então, Mons. Mario Giardini, nomeado em 1921, enviou uma circular às escolas católicas aconselhando a não participação nas celebrações xintoístas, embora a imensa maioria dos estudantes destas escolas não fosse católica. Ele também evitou a todo o custo seguir o protocolo exigido a toda diplomacia de fazer a devida reverência ao imperador. Tal gesto foi considerado um insulto e as críticas generalizadas precipitaram sua saída do país em 1931 (Cf. Sibre 2012, p. 360).

Na reunião dos Ordinários deste ano, sob a coordenação do arcebispo de Tōkyō Mons. Jean Alexis Chambon, confirmou-se a interdição das peregrinações, mas se autorizava a “dissimulação” com uma desculpa que justifique a não participação como a “suposta” morte de um parente próximo. No mesmo ano, o primeiro bispo japonês de Nagasaki, Mons. Hayasaka, também declarava o caráter evidentemente religioso do xintoísmo no qual os católicos não podem se associar. Em 1932, o novo administrador apostólico, o norte-americano Mons. Edward Mooney, tentará sem sucesso alcançar o mínimo de clareza sobre a questão. As mudanças no cenário político dificultariam bastante seu trabalho.

O assassinato do primeiro ministro Inukai Tsuyoshi em maio de 1932 porá fim ao governo civil com ares liberais da década anterior e faz emergir definitivamente a onda nacionalista e militarista. O novo governo era marcado por oficiais ultranacionalistas que tinham o desejo de erradicar o catolicismo por sua oposição às cerimônias xintoístas oficiais. O controle nas escolas confessionais torna-se ainda mais rigoroso e um novo incidente com estudantes católicos gera novos conflitos entre a hierarquia católica e as autoridades japonesas. Desta vez dois estudantes católicos da Universidade Sophia, fundada pelos jesuítas em Tōkyō em 1913 visitam a exposição de materiais bélicos, mas não participam da inclinação ritual diante do santuário Yasukuni. A visita era dirigida pelo instrutor militar¹⁰¹ da universidade o coronel Kitahara Hitomi que desde sua nomeação em 1929, tolerava as dispensas concedidas pelo Reitor Hermann Hoffman. Dois dias depois do incidente, Kitahara se dirige ao reitor que lhe repete a posição da Igreja que considerava tais visitas de caráter religioso e, portanto, incompatível com o catolicismo. O coronel redige um relatório e envia ao Ministério da Guerra. A resposta de 14 de junho retira o instrutor militar da Universidade. Era o primeiro passo para o não reconhecimento dos estudos da universidade e o consequente não recrutamento de novos estudantes. O reitor recorre ao arcebispo de Tōkyō e ao

¹⁰⁰ 式年遷宮, é a cerimônia de transferência dos objetos sagrados, entre eles o espelho sagrado que representa a deusa *Amaterasu*, para o novo santuário reconstruído a cada vinte anos no complexo de Ise, principal centro xintoísta.

¹⁰¹ Em 1925, uma lei tornou obrigatória a presença de instrutor militar nas escolas e universidades. As escolas confessionais precisavam se ajustar a esta determinação para obter o reconhecimento oficial.

delegado apostólico que uma vez mais consultam o Ministério da Educação sobre a natureza dos ritos xintoístas. A resposta do Vice-ministro Ken Awaya, ajudado pelo Almirante Yamamoto, repete a já conhecida resposta, mas desta vez escrita e, portanto, com peso oficial:

“A visita aos santuários nacionais ou jinja é exigida dos estudantes das escolas superiores e dos alunos das escolas médias e primárias pelas razões relacionadas ao programa de educação. Neste caso, a saudação que é exigida do grupo de estudantes das escolas superiores e dos alunos das escolas médias e primárias não tem outro objetivo que de manifestar os sentimentos de patriotismo e de lealdade” (RNM 2004, p. 127).

A consulta ao Ministério da Educação, no entanto, pareceu ofensiva aos olhos do Ministério da Guerra que lança uma campanha anticatólica na imprensa a partir de 1º de outubro, denunciando a incompatibilidade do catolicismo com o regime imperial e que os cristãos deveriam ser tratados como espiões. O ministro da Guerra de então, General Sadao Araki¹⁰², defenderá o fechamento de todas as escolas católicas, pois representavam um perigo ao patriotismo nipônico. Com este discurso o general visava também tirar os civis do controle do Ministério da Educação. Esta presença civil no Ministério da Educação era simpática ao catolicismo e lhe garantia o status de “religião respeitável” em virtude de suas obras sociais e educacionais.

Embora pessoalmente convencidos de que o xintoísmo era uma *res mixtae* de religião e rito civil, as autoridades católicas aceitaram a posição oficial. Em novembro do mesmo ano, Chambon escreve a Biondi:

“Informei ao Ministério da Educação que nossos estudantes católicos farão a saudação. [...] A assistência passiva e a saudação quando há grave razão, deve ser tolerada. É necessário, agora instruir os pais e estudantes de se absterem das cerimônias religiosas, mas fazer a saudação quando os estudantes são conduzidos em grupo aos *jinja*. Depois disso, a agitação parece acalmar” (Apud Ladous 2010, p. 144).

A pressão militar e a campanha anticatólica forçaram o delegado apostólico a pedir em seguida sua retirada com a desculpa de férias. Consequentemente, o reitor da universidade Sophia foi obrigado a negociar diretamente com o Ministério da Guerra e se comprometer a seguir as diretrizes do governo para garantir o funcionamento da universidade. Somente em novembro de 1933, um novo oficial será destacado para a função de instrutor militar e garantir a continuação das atividades¹⁰³.

¹⁰² Líder da facção *Kōdōha* um grupo ultranacionalista dos anos 1930.

¹⁰³ “Por trás da questão da instrução militar desenhava-se um afrontamento entre o ministério da guerra e o da educação, e através deles, entre os defensores de uma restauração imperial e os de uma monarquia parlamentar, tendo como objetivo a tomada do poder. Neste afrontamento, a Igreja desempenhava o papel um tanto humilhante de objetivo secundário e de vítima colateral” (Ladous 2010, p. 151-152).

2.2.2 – A nomeação de Marella em 1933

O agravamento da situação punha em risco todos os investimentos materiais e humanos empregados na missão. Com o crescimento do nacionalismo, as várias guerras na região e a expansão constante do Império japonês exigiam que a Santa Sé nomeasse alguém com habilidade para lidar com a situação. Biondi propõe a Pio XI o nome de Paulo Marella. Após sua ordenação em 1918 e uma breve experiência paroquial, ele ingressa em 1921 nos quadros da *Propaganda*. Biondi já o havia escolhido como seu auditor quando fora nomeado para a delegação apostólica de Washington. Neste período, Marella tem contato assíduo com a embaixada japonesa onde conhecerá muitos dos representantes do Ministério das Relações Exteriores, os quais lhe ajudarão posteriormente a tratar da questão dos ritos xintoístas. Graças a esta confiança pessoal de Biondi e através dele a confiança do Papa, as orientações enviadas por Marella serão seguidas em suas grandes linhas pela Propaganda. Sua nomeação como Delegado Apostólico em outubro de 1933 foi seguida da nomeação e consagração como arcebispo titular de Doclea.

Ao desembarcar em Tōkyō Marella depara-se então com a intensa propaganda anticristã e buscará a todo custo evitar novas perseguições e superar a alegada oposição entre o catolicismo e o nacionalismo japonês. Claro defensor da adaptação da Igreja às diferentes culturas e situações particulares, foi também um grande defensor do Japão. Em 24 de junho de 1939, ele escreve em um texto datilografado com o título *Dopo cinque anni in Giappone*, ele escreve: “Eu que amo o Japão e admiro sua preciosa herança cultural desejo que antes de tudo que os valores espirituais de nosso gênio latino sejam mostrados ao nobre povo japonês e de uma maneira que seja adaptada à sua mentalidade. Estou convencido que a civilização mediterrânea e a civilização do Extremo-Oriente terminarão por se reencontrar e por se compreender” (Apud Ladous 2010, p. 55). Em um escrito do mesmo ano, refere-se ao Japão como “nosso império”. Graças a este posicionamento chega a ser acusado de imparcialidade e de favorecimento. Pio XI, por exemplo, queixar-se-á que “Marella é muito japonês” (Sibre 2012, p. 648).

Em Tōkyō, Marella desempenha a função diplomática nas negociações com o governo japonês, e também a função religiosa junto a um episcopado dividido e marcado pelo “feudalismo missionário”. Seguindo as orientações da Propaganda, ele presidia a reunião anual dos Ordinários onde se impunha com o poder que tinha como representante do Papa na tentativa de promover a todo custo “a unificação do trabalho e dos métodos missionários em uma Igreja dividida quase ao infinito entre os operários de todos os povos e de todos os institutos” (Apud Ladous 2010, p. 83). Em Kyūshū, por exemplo, apesar do pequeno território e do reduzido número de fiéis, a igreja

estava dividida entre os japoneses da Nagasaki, os franceses de Fukuoka, os canadenses de Kagoshima e os italianos de Miyasaki. As divisões de nacionalidades e institutos religiosos refletiam-se nas posições sobre a questão dos ritos xintoístas. Em sua chegada ao Japão, Marella encontra uma grande “confusão de ideias sem nenhum resultado prático” (Apud Ladous 2010, p. 41). Inicialmente, ele impõe o silêncio “seguindo as sábias instruções orais da Sagrada Congregação [...], para que não continuemos mais a ofender o governo e o sentimento nacional” (Apud Ladous 2010, p. 161).

No desempenho de suas funções, Marella contará com a estreita colaboração de Pedro Tatsuo Doi, posteriormente Arcebispo de Tōkyō e de Paulo Yoshigoro Taguchi que assumirá a Diocese de Osaka. Os três formarão o que Ladous chama de “trindade marelliana” que ditará os rumos da Igreja no Japão nos difíceis anos da Guerra da Grande Ásia Oriental e orientará os rumos seguintes.

Em 1934, explode uma nova crise entre missionários católicos e os militares desta vez na ilha de Amami-Ōshima na Província de Kagoshima. Na ilha, tinha sido instalada uma importante base militar após a Primeira Guerra Mundial. A porcentagem de católicos ali era uma das melhores da região, cerca de 2,5 % do total da população. As relações entre os militares e os missionários MEP franceses não eram boas, com a substituição por franciscanos canadenses a situação piorou. Estes reforçaram a resistência católica em não participar dos ritos patrióticos. Isto levou a acusação por espionagem do superior da missão, seguida da expulsão dos missionários e do fechamento “voluntário” da escola católica. Três dias após, os missionários deixarem a ilha, a igreja foi totalmente destruída pelos militares e os paroquianos obrigados a assinar um juramento de apostasia que declarava a doutrina católica como contrária ao estado Japonês. Para o Prefeito Apostólico de então, Mons. Égide Roy, “a campanha dos militares não foi provocada por imprudências pessoais, mas ordenada de Tōkyō, segundo um plano longamente estudado” (Apud Ladous 2010, p. 170).

O parecer do Estado Maior Imperial entregue a Marella afirmava claramente a posição dos militares: “As perseguições lançadas por seus subalternos em Ōshima e em toda região de Kyūshū não são mais que o resultado da atitude da Igreja no passado; elas devem servir de alerta às missões católicas para que compreendam a mentalidade japonesa” (Apud Ladous 2010, p. 174). Se de fato este era o plano, os militares conseguiriam uma mudança na posição católica a respeito dos ritos xintoístas sobre os quais o poder eclesiástico tinha conseguido no máximo impor o silêncio. Para amenizar a crise, Marella enviará dois padres japoneses para negociar com os

militares que aceitaram a retomada da missão com um padre japonês sob a orientação direta da delegação apostólica.

Em resposta às pressões, o bispo de Nagasaki, Mons. Hayasaka, publica algumas instruções em fevereiro de 1935 que marcariam a mudança de atitude do episcopado em relação ao xintoísmo oficial. A instrução defendia que a igreja deveria fazer os cristãos compreenderem que pertencer a um estado é importante. Ao contrário da posição pessoal anteriormente, o bispo afirmava que as visitas aos santuários xintoístas em grupo não tinham nenhuma significação religiosa. Portanto, se inclinar em sinal de respeito era permitido aos cristãos sem que isto significasse uma modificação do dogma católico sob a pressão das forças armadas. No entanto, seria necessário recusar se inclinar nos santuários de *Inari*¹⁰⁴. Também seria permitido participar e orar nas cerimônias xintoístas ou budistas celebradas pelas almas dos que morreram pelo país. Além disso, as coletas organizadas para a defesa do país ou para celebrar a memória dos mortos de guerra eram consideradas como atos positivos e de ordem social (Cf. RNM 2004, p. 59-60).

Em março seguinte, estas orientações seriam confirmadas pelos demais bispos das quatro jurisdições eclesásticas de Kyūshū na Carta da Quaresma. Estes bispos, não mais se opunham ao xintoísmo de estado, mas também atestavam a originalidade e a excelência da centralidade do Japão, reafirmando o que as autoridades desejavam: “O Japão é uma país governado por um imperador hereditário de uma dinastia milenar. É uma nação cuja estrutura familiar, onde o povo e o soberano são um, não há nada comparável no mundo. Por isso, é normal sublinhar a excelência deste centralismo” (RNM 2004, p. 62). A carta também defendia que os missionários estrangeiros deveriam “explicar claramente que não têm nenhuma ligação com as forças armadas e a política de seus países de origem” (RNM 2004, p. 63).

Na Assembleia nacional dos Ordinários em abril seguinte, estes expõem sua posição aos demais: “As palavras não são mais suficientes; nós devemos agir, senão nós seremos destruídos” (Apud Ladous 2010, 171). Seguindo o parecer do bispo de Hiroshima, o jesuíta alemão Johannes Peter Franziskus Ross se defenderá uma interpretação mais liberal do cânon 1258 sobre o modo de participação nas cerimônias religiosas não católicas. Deste modo, poder-se-ia permitir a participação dos estudantes católicos nos ritos xintoístas oficiais. As orientações de Kyūshū foram adotadas por todos com novos acréscimos. Preparar a igreja para uma rápida substituição do clero estrangeiro por japoneses e a concreta colaboração nos esforços de guerra com a realização de

¹⁰⁴ 稲荷 é um dos principais deuses do panteão xintoísta. Celebrado como o deus da prosperidade, especialmente da agricultura cujo mensageiro é uma raposa, acabou assumindo ao longo dos séculos uma centralidade na crença popular.

uma coleta para a compra de um avião que seria entregue às autoridades “para mostrar que os católicos amam realmente seu país” (RNM 2004, p. 68). O empenho nesta tarefa foi grande. No ano seguinte, Hayasaka defende que se comprasse dois aviões, um para o Ministério da Guerra e outro para a Marinha. “Mas, dadas as circunstâncias, os Reverendíssimos Ordinários são unânimes em pedir que a coleta cesse aqui e que a oferta de um avião de cruz vermelha seja feita o mais rápido possível ao Ministério da Guerra segundo o projeto inicial” (Apud Ladous 2010, p. 178).

2.2.3 - A instrução *Pluries Instanterque* sobre os deveres patrióticos¹⁰⁵

Pressionado pela situação que se agravava não só internamente, mas também na Coréia e na Manchúria e a espera de uma posição da Propaganda, Marella redigirá no retorno de sua viagem à Coréia uma a instrução aos superiores dos Institutos e congregações religiosas do Japão de 8 de dezembro de 1935¹⁰⁶. Neste texto, trata da crise nacional como um todo e em uma parte trata a questão da participação dos católicos nas diversas cerimônias de origem budista ou xintoísta. Conforme o parecer comum, se estas cerimônias não contêm uma profissão de fé e tornaram-se apenas uma manifestação tradicional de um sentimento natural, os católicos poderiam participar sem nenhum drama de consciência. Vale ressaltar que a opinião comum neste caso era formada pelos círculos esclarecidos que Marella frequentava, ou seja, ministros, diplomatas e altos funcionários certamente bem influenciados pelo entendimento ocidental e cristão da religião. Como já mencionado, esta não era a visão da maioria dos missionários e também de muitos fiéis católicos no Japão e nos territórios anexados.

Nesta mesma linha, Marella prepara um relatório manuscrito de 84 páginas enviado ao cardeal prefeito da Propaganda para preparar a tomada de posição oficial da Igreja. Para ele, era clara a inaplicabilidade destas normas no Japão:

“Os japoneses não podem realmente compreender certas distinções que são frutos de nossa cultura e de nossa filosofia. Por exemplo, dizer a um japonês que ele pode se acercar a um defunto, mas sem se inclinar

¹⁰⁵ *Circa catholicorum officia erga patriam.*

¹⁰⁶ Na quarta parte intitulada *Adaptation aux usages legitimes du pays*, ele insiste sobre o conhecimento da língua local e denuncia a mentalidade dos missionários que ainda pensam que “primeira tarefa é destruir” os costumes locais. Ele orienta o abandono da batina e da barba tradicionais dos missionários. Através da Propaganda, pede uma orientação para que as religiosas deixem os hábitos durante as aulas nas escolas católicas para diminuir a imagem demasiadamente ocidental do catolicismo reprovada pelo *Monbushō*. Marella faz uma distinção no caso do Japão, “onde não podemos dizer como nos países bárbaros [incivilizados] da África e da Oceania onde os missionários levam ao mesmo tempo a religião e a civilização. É certo que existe uma civilização cristã, mas em Tóquio é necessário fazer uma distinção entre a ‘religião cristã’ que devemos difundir e a ‘civilização cristã’ que é necessário deixá-la no Ocidente” (Apud Ladous 2010, p. 95-96).

diante do corpo nem oferecer o incenso, é como lhe dizer de entrar em uma casa e de se sentar à mesa sem ter saudado seu anfitrião” (Apud Ladous 2010, p. 109-110).

Ele ressalta também a visão estreita e a falta de respeito dos missionários estrangeiros pelas tradições mitológicas japonesas que os leva a impedir a saudação à figura do Imperador Japonês. Como resultado disso, ele aponta que “nossos fiéis, para tornarem se bons católicos quase cessaram de ser japoneses” (Apud Ladous 2010, p. 70). Em outra passagem do dossiê ele é ainda mais incisivo: “Até hoje, os missionários são estrangeiros, a religião é estrangeira, os japoneses convertidos são apenas os simpatizantes dos estrangeiros. Estes os impõem seus usos e suas práticas estrangeiras sem respeito pelas tradições japonesas” (Apud Ladous 2010, p. 70).

O relatório seguia a lógica do livro *Les survivances du culte impérial romain*, mencionado anteriormente, que por sua vez era baseado na sugestão de Yamamoto Shinjiro que tinha grande influência junto às autoridades do país e da igreja. Como atestação oficial se repetirá a declaração do Ministério da Educação dada em 1932, dada em resposta ao incidente com os estudantes da Universidade Católica Sophia. Marella discorre também sobre o processo de “*laicizzazione del jinja*” como parte do mesmo processo de secularização que experimenta todo o país como principal argumento para a integração dos rituais xintoístas oficiais como praticável pelos católicos¹⁰⁷. Destaca, no entanto, a diferença de interpretação entre as autoridades civis e as correntes ultranacionalistas e militaristas

“que buscam demonstrar que o culto oficial atual restaura puramente e simplesmente a velha religião nacional e suas bases mitológica-panteístas. Tudo isso corresponde às aspirações de certos patriotas exagerados, apoiados por algumas correntes militaristas que, em meio as dificuldades atuais, buscam um conteúdo espiritual de qualquer natureza que seja para unir as massas no gigantesco esforço de defesa nacional. Mas não é menos certo que todos os intelectuais se zombam de tais aberrações; graças à influência das universidades e das escolas, a grande maioria das pessoas que desejam formar uma opinião sobre o assunto dão um sentido puramente patriótico e educativo aos *jinjas* e aos ritos que ali se realizam, segundo a interpretação que lhes dá as autoridades civis” (Apud Ladous 2010, p. 195).

Seguindo as orientações de Marella, os cardeais da S. C. da *Propaganda* discutem o tema na assembleia geral em 18 de maio de 1936, relatam a decisão a Pio XI na audiência do dia 25 e o texto é publicado entrando em vigor no dia 26 de maio do mesmo ano. A aprovação da instrução foi certamente facilitada pela presença de Celso Constantini que antes tinha vivido o mesmo problema e orientado semelhante solução para a China quando tinha assumido a função de Secretário da *Propaganda* em dezembro de 1935. A condenação dos ritos desde o século XVIII, segundo o parecer de uma parte dos missionários, foi assim revertida com base em um parecer

¹⁰⁷ Marella tenta ainda equiparar as cerimônias xintoístas oficiais às cerimônias patrióticas que floresciam na Europa com os inúmeros monumentos aos mortos na Guerra. No entanto, o panteão dos *kamis* do xintoísmo de estado, além dos espíritos dos imperadores e mortos de guerra inclui também seus cavalos, cachorros, pombos correios além de outros deuses locais como o deus da guerra *Hachiman*. Tal variedade de deuses, na orientação de Marella à *Propaganda*, será apresentada como a variação japonesa do soldado desconhecido.

do Ministério da Educação Japonês e seguindo o conselho do delegado apostólico de “dar uma resposta política a uma crise política” (Ladous 2010, p. 201).

No entendimento de Ladous esta resposta política seria apenas uma repetição da resposta do ministro da educação em meio aos debates do primeiro projeto de lei sobre as organizações religiosas frente aos fortes questionamentos ao xintoísmo oficial nos anos 1920¹⁰⁸. Esta afirmação, embora coerente com as fontes pesquisadas pelo autor se revela inconsistente. A falta de conhecimento do contexto político e religioso do Japão de então no trabalho de Ladous resulta em uma leitura errônea de que a igreja católica teria definido o xintoísmo como não religião. Lie, por exemplo, seguindo o texto de Ladous afirma que “a Igreja Católica, graças a intervenção do Vaticano autorizou este culto, definindo que o xintoísmo não era uma religião. Com isso, alguns com olhos críticos percebem nesta tomada de posição um oportunismo” (Lie 2012, p. 22). Há, certamente uma ambiguidade na posição católica, mas esta não pode ser imputada somente a igreja católica. Especialmente, se considerarmos o contexto mais amplo destas discussões e a formulação do chamado xintoísmo *arreligioso* tal como apresentado por Krämer recentemente. Portanto, embora a instrução se baseie nas posições das autoridades locais, tais posições tinham sido resultado de longa discussão e de formulação que partiram de meio religioso, budista mais especificamente. Além disso, a instrução não considera o xintoísmo como um todo. Como mostramos anteriormente, os especialistas têm se empenhado em distinguir uma matriz religiosa xintoísta que continuou a existir e também esta sofreu os revezes do xintoísmo oficial.

A instrução seguindo a declaração das autoridades locais definirá as cerimônias oficiais como apenas civis e religiosamente “indiferentes”¹⁰⁹.

“Mesmo que em sua antiga origem, [os ritos] sejam de origem de religiões pagãs, trata-se de atos que não são intrinsecamente maus, mas são neles mesmos indiferentes. E eles não são mais prescritos como atos de senso religioso, mas somente como atos civis, para expressar e promover o amor à pátria, sem nenhuma espécie de intenção da parte do governo de forçar católicos e não-católicos a dar sua adesão às religiões nas quais estes ritos têm sua origem.

Isto, as autoridades japonesas, elas mesmas, declararam várias vezes explicitamente, baseando-se no princípio da liberdade religiosa e sobre a distinção já estabelecida e promulgada pelo governo entre o tributo xintoísta nacional (diante do jinja nacional) e o culto xintoísta religioso. Distinção esta que podemos

¹⁰⁸ Os budistas lutavam para mostrar que “o xintoísmo de estado não seria compatível com a Constituição, ao menos que se suprimisse o que nele havia de religioso a começar pelo clero funcionalizado e os *kamis* que não correspondiam aos soberanos ou aos heróis históricos. O ministro [da educação] respondeu que não tinha nada a suprimir, que os santuários nacionais serviam somente para honrar a Casa Imperial e aos servidores da pátria, e que o *sanpai* (参拝 - Visita ao santuário xintoísta) não tinha outro sentido senão manifestar publicamente a fidelidade à dinastia e ao país” (Cf. Ladous 2010, p. 117).

¹⁰⁹ Jacques nota que a caracterização de tais ritos como “indiferentes” considera apenas o parecer das autoridades civis e religiosas sem uma referência aos textos clássicos que condenavam os ritos chineses, ou à legislação canônica então em vigor. Para ele, do ponto de vista canônico, a instrução revoga a obrigatoriedade do juramento a ser prestado pelos missionários, mas “são mantidas as demais prescrições do Papa Bento XIV na medida em que as recentes instruções não as modificaram. Sobretudo, a interdição de debater sobre os ritos chineses” (Jacques 2001, p. 3).

encontrar uma prova no fato que os santuários ou monumentos destinados ao tributo civil dependem de outro ministério que o dos santuários empregados pelos ritos religiosos” (RNM 2004, p. 126-127).

Diante desta constatação, caberia aos ordinários do Império “instruir os fiéis” que não somente podiam, mas “deviam” participar destas cerimônias.

“1. Os Ordinários dos territórios do Império Japonês instruirão os fiéis do fato que as cerimônias celebradas ordinariamente diante dos os *jinja*s civilmente administrados pelo Estado, têm unicamente aos olhos das autoridades civis (de acordo com suas declarações repetidas e expressas) como aos olhos das pessoas instruídas, a significação de um sentimento patriótico, ou seja, de reverência filial para com a família imperial e para com os benfeitores da pátria. Por este motivo, uma vez que estas cerimônias são revestidas atualmente apenas de um senso puramente civil, é, portanto, permitido aos católicos de nelas participar e nelas se comportar como os outros cidadãos, porém declarando claramente sua intenção pessoal, quando lhe pareça necessário para evitar falsas interpretações de seus atos.

2. Os mesmos ordinários podem permitir aos fiéis quando eles participem dos funerais, dos matrimônios e de outros ritos privados em uso na vida social japonesa, de participar juntamente com os demais (declarando se necessário, suas intenções pessoais, como dito acima) em todas as cerimônias de origem provavelmente religiosas, mas que parecem, em razão das circunstâncias de lugares e das pessoas e da opinião comum atual, tem apenas um senso de polidez e de mútua afeição.

3. Quanto ao sujeito do juramento sobre os ritos, em todos os lugares em que se faça no Japão, os padres colocarão docilmente em prática, o que acaba de ser estabelecido sobre esta matéria pelas presentes instruções da S. Congregação da Propaganda, se abstendo de toda controvérsia” (RNM 2004, p. 129-130).

A posição oficial da Igreja, no entanto, sofreria ainda algumas “precisões” na tradução japonesa publicada pelo jornal católico em 26 de julho de 1936. Onde se lia no texto original “Os ordinários dos territórios do Império Japonês *instruirão* os fiéis” em japonês ficou *oshieneba narai*, ou seja, a partir de então, era *dever* dos bispos ensinar a observância de tais ritos. Quanto aos fiéis, onde se lê *é permitido* aos fiéis tornou-se os fiéis *devem* participar como os demais (Cf. RNM 2004, p. 69-60). Esta mudança de sentido segundo Ladous, teria sido dado seguindo a posição de Pio XI em sua apreciação da instrução quando teria precisado “que a participação nos ritos não era apenas uma possibilidade, mas um dever” dos fiéis¹¹⁰ (Ladous 2010, p. 202). Além disso, o responsável pela imprensa católica era Paulo Taguchi já conhecido por seu nacionalismo que certamente afinou o tom da tradução japonesa de acordo com os interesses das autoridades locais.

A adequação aos rituais não significava, no entanto, uma diminuição do controle interno a Igreja. Como atesta o relatório de Tōkyō de 1936:

“A alfândega, tanto quanto pode confisca livros, jornais e brochuras [...]. A polícia examina os livros de doutrina e de oração. Prevenidos de que algumas expressões poderiam ser usadas contra nós, fizemos uma revisão do catecismo, intensificando os deveres para com a Pátria e suprimindo os termos que se reprovam por certas mudanças de espírito que hoje em dia parecem legítimos. A comissão encarregada

¹¹⁰ Este entendimento de Pio XI foi reforçado por Pio XII na encíclica *Summi Pontificatus* de 1939. Ele afirma que as características especiais que compõem um patrimônio especial de cada povo devem ser preservadas. Entre os vários elementos, destaca no número 36, o amor cristão da pátria: “Nem se deve recear que a consciência da fraternidade universal, fomentada pela doutrina cristã, e o sentimento que ela inspira, estejam em contraste com o amor às tradições e glórias da própria pátria, ou impeçam que se promovam a prosperidade e os interesses legítimos, porquanto essa mesma doutrina ensina que existe uma ordem estabelecida por Deus no exercício da caridade, segundo a qual deve-se amar mais intensamente e auxiliar de preferência os que estão a nós unidos com vínculos especiais”. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus.html>. Último acesso: 03/05/2016.

deste trabalho recebeu as observações de todas as missões interessadas. [...]. Eles tiveram a curta ilusão de poder contentar a todos, mas a viva emoção provocada por seu radicalismo acabou logo que os opositores se convenceram que as modificações se limitaram a alguns termos" (AMEP, Fundo Chambon, CR 1936).

Seguindo o reconhecimento católico dos rituais xintoístas oficiais, em fevereiro de 1937 o Cardeal Dennis Dougherty, Arcebispo da Philadelphia, que retornava das Filipinas como legado pontifício para o Congresso Eucarístico, foi recebido pelo Imperador e em um grande banquete oferecido pelo Primeiro Ministro. Respondendo a um convite para uma visita ao Santuário Yasukuni, o cardeal juntamente com Marella, Chambon, o Almirante Yamamoto e outros representantes católicos todos seguiram o protocolo do *sanpai* inclinando-se ritualmente diante do santuário aos heróis divinizados.

2.2.4 - O alinhamento Vaticano-Japão contra o comunismo

No relatório de Marella, além das considerações das questões religiosas ele apresenta o perigo do comunismo em virtude da proximidade da Rússia e que somente o apego ao imperador poderia salvar o país, tarefa que o espírito católico poderia contribuir bastante. Assim, seguindo a aproximação na questão dos ritos, dava-se também um alinhamento ideológico. As negociações do legado pontifício e as autoridades japonesas na visita de fevereiro firmariam a convergência entre o Vaticano e o Japão na luta contra o Comunismo. Em março de 1937, Pio XI tinha lançado a Encíclica *Divini redemptoris* com uma clara oposição ao comunismo ateu fundado sobre uma concepção materialista do ser humano.

Dentro deste espírito, em agosto, pede a todas as igrejas do Extremo Oriente que cooperem com a ação do Japão na China para evitarem o perigo da infiltração comunista. Segundo o Jornal *Asahi Shimbun* (edição da tarde de 16 de outubro) publica que o Vaticano faz chegar também uma soma em dinheiro ao Ministério dos Assuntos Estrangeiros como participação nos esforços pela defesa nacional (Cf. RNM 2004, p. 78-79). Com a repercussão da notícia nos Estados Unidos pela Associated Press, Marella comentará o assunto em carta a Biondi em 1º de dezembro seguinte: "Fazendo saber que o Vaticano é contra o comunismo, concluem que a Igreja deve estar do lado do Japão" (Apud Ladous 2010, p. 305). Em outro texto do mesmo ano, ele escreve:

"As autoridades militares sabem perfeitamente que a Igreja Católica se opõe ao comunismo no mundo inteiro. Talvez eles apreciem os esforços da Igreja neste domínio, mas por um a razão ou outra eles não querem reconhecer isto abertamente nem solicitar os serviços da Igreja para lutar contra o comunismo no Japão. Eles dizem que não há necessidade de ajuda porque o comunismo aqui é impossível. Sobretudo, eles temem que a Igreja se torne demais poderosa e se torne finalmente causa de problemas" (Apud Ladous 2010, p. 209).

Este quadro completa-se com a aliança firmada entre o Japão, Alemanha e Itália no chamado *Pacto anti-comitern*¹¹¹ finalizado em 06 de novembro de 1937. Este alinhamento de interesses levaria a uma participação mais ativa da Igreja na justificativa dos interesses do expansionismo Japonês. Apesar das desconfianças, os oficiais percebiam que além da colaboração nos territórios vizinhos já ocupados, a igreja seria útil para a propaganda japonesa em outros países. A compreensão do papel do catolicismo na integração dos imigrantes já tinha sido compreendida pelas autoridades. Os relatórios da Arquidiocese de Osaka que inclui o porto de Kobe de onde partiam os imigrantes registram:

“No Japão, o governo e as companhias de imigração [...] se dirigiram à missão católica, para lhes pedir para começar a evangelização destas pobres pessoas durante as duas semanas que os temos reunidos em Kobe antes do embarque. Kobe é, em efeito, o porto de embarque de todos os emigrantes para a América do Sul. [...]. As autoridades japonesas que se ocupam dos imigrantes destinados ao Brasil pediram que um missionário ou padre japonês residente em Kobe seja encarregado de se ocupar especialmente destes imigrantes, e aproveite deste lazer que estes têm antes de embarcar, para lhe dar uma ideia geral do catolicismo. É por isso que eles se dirigiram ao bispo de Osaka, prometendo de antemão, dar ao padre que se encarregasse desta obra todas as facilidades desejadas para que ele pudesse exercer bem sua missão” (AMEP, Fundo Castanier, *Comptes Rendus* 1928-1929, p. 8-10).

Além da preparação dos imigrantes antes do embarque, nas colônias eles poderiam ajudar na propaganda do expansionismo japonês. Para tanto, preparou-se uma missão oficial na Europa e no Brasil sob o comando do Almirante Yamamoto, para explicar os objetivos da presença japonesa na China. Para a missão com o patrocínio da Associação dos Assuntos Exteriores, preparou o livreto *Le Point de vue catholique sur le conflict Sino-Japonais* seguindo o conceito de Guerra Justa de Tomás de Aquino. A visita no Brasil deu-se entre julho e agosto de 1938, os registros encontrados até o momento relatam entre outras coisas a entrega da medalha da Ordem Pontifical de São Gregório o Grande, enviada por Pio XI, ao Mons. Nakamura (Cf. Onichi 2005, p. 109-113). O Boletim eclesiástico de São Paulo também registra a chegada de uma “Missão católica Japonesa” e o convite para uma sessão solene lítero-musical em homenagem ao almirante Yamamoto (Cf. BESP, agosto de 1938, p. 14). Ele relata pessoalmente suas impressões da visita ao Brasil e o papel do Círculo Católico Estrela da Manhã fundado por ele no Japão e que tinha boa aceitação dos imigrantes no Brasil ajudando na sua integração (Cf. Yamamoto 1993, p. 216-218)¹¹². No entanto, em seu retorno a Tōkyō, a viagem foi celebrada com um grande banquete.

“Ele foi oficialmente enviado à Europa e ao Brasil, para fazer o mundo católico compreender o ponto de vista japonês. A escolha deste excelente católico é indicio de uma mudança providencial. Sem dúvida, a visita do Cardeal Dougherty, acompanhado de S. Exc^a. o Delegado, do arcebispo, do Almirante e de dos demais da

¹¹¹ O pacto foi uma reação aos rumos tomados pelo Sétimo Congresso do Partido Comunista de 1935 que entre outras coisas decidiu combater o imperialismo japonês, priorizando o fortalecimento do partido no Japão.

¹¹² Um dos questionamentos que se pode fazer é se este movimento católico foi instrumento de alguma propaganda nacionalista japonesa em meio aos imigrantes católicos no Brasil. Os desdobramentos desta visita nos registros oficiais merecem uma pesquisa mais detalhada visto que os objetivos oficiais das autoridades não coincidem com os registros divulgados no Brasil.

delegação ao monumento pelos soldados mortos pelo país e ao Templo do Imperador Meiji (visita que alguns se apressaram em classificar como histórica) foi um testemunho dos sentimentos da Igreja para com o patriotismo japonês, mas também a força mundial do catolicismo contra as ideias subversivas. Manifesta-se uma força que os que nos eram mais hostis tiveram a inteligência de não mais ignorar” (AMEP, Fundo Chambon, *Comptes Rendus* 1936-1937, p. 2).

Este registro mostra nos que houve um processo de apropriação de mão dupla. Por um lado, o discurso católico serviu para justificação do imperialismo japonês mesmo antes do reconhecimento jurídico oficial da organização católica. Por outro lado, a Igreja católica reconhece os ritos patrióticos e toma parte no processo de justificação dos interesses expansionistas japoneses.

Sem eximir das responsabilidades na cooperação dos esforços de guerra, já assumidos pela Igreja no Japão, isso nos ajuda a perceber o acerto de suas autoridades eclesásticas em seguir as orientações dos japoneses, clérigos e leigos que melhor conheciam a situação. Obviamente, é notável a participação dos arcebispos de Tóquio e de Osaka, mas, parece-nos essencial destacar a figura de Yamamoto Shinjiro. Lembremos que, até então, não era comum as autoridades eclesásticas se deixarem guiar pelos conselhos de leigos.

O prestígio da Igreja com várias autoridades não era partilhado por muitos militares. Ainda em 1937, o novo Ministro da Educação, General Sadao Araki tinha conseguido o controle do Departamento das Religiões e “proclamava alto e forte que os *jinja* não tinham nada de laico e que eles eram também santuários religiosos onde se veneravam as divindades, no topo das quais o imperador definido como um *arahitogami*, ou seja, um deus em aparência humana” (Ladous 2010, p. 204). Obviamente, o tema continuaria presente nas discussões dos Ordinários que exigiam uma explicação do delegado apostólico. Na Assembleia de 1938, na ata classificada de *estritamente confidencial*, Marella precisa: “uma atitude positiva e unicamente patriótica dará aos atos que enunciamos a significação que nos queiramos dar; ao mesmo tempo ela ajudará na completa *laicização* das manifestações patrióticas. Se nós hesitarmos, tenderá a lhes reenviar para o terreno religioso” (Ladous 2010, p. 205).

De fato, o princípio da instrução para o Japão logo foi ratificado pela *Plane compertum est* de 8 de dezembro de 1939. Para os historiadores como Francis A. Rouleau¹¹³ esta pôs um ponto final na questão dos ritos. No entanto, canonistas como Roland Jacques, apontam para as várias lacunas sobre a questão que esta instrução 1939 não responde. A retomada da questão no pós-guerra pelo episcopado japonês corrobora esta posição.

¹¹³ The Jesuits and the controversy over the Chinese rites: An historical summary. 1967.

3- A autoctonização da hierarquia local

A adaptação à questão dos ritos e aos interesses das autoridades japonesas deve-se também ao processo de autoctonização da hierarquia local. O processo, embora desejado, foi também conflituoso e com atropelos semelhantes aos observados na questão dos ritos.

Em 1919, Bento XV, na Carta Apostólica *Maximum Illud*, fez um apelo aos missionários de romperem com os interesses políticos dos países onde tinham nascidos e a deixarem o *feudalismo missionário*¹¹⁴. Pio XI repete o chamado à formação do clero local com a Encíclica *Rerum Ecclesia* de 1926. Quando de sua morte em 1939, tinham sido entregues aos bispos autóctones vinte e seis territórios na China, treze na Índia e apenas três no Japão.

A construção de um seminário em Tōkyō e as sucessivas reconstruções do prédio não implicavam em uma mudança no modelo de formação que seguia os moldes da espiritualidade francesa do século XVII. Os estudantes que mais destacavam se eram enviados para seguir seus estudos no Colégio Urbaniano de Roma para tornarem se verdadeiros padres romanos e os futuros bispos segundo os desejos da Santa Sé. Um dos obstáculos no estabelecimento dos estudos seminarísticos no Japão era a interdição legal de ensino religioso para a obtenção do reconhecimento oficial, além da proibição da existência de capelas na área das escolas.

A esta situação interna da Igreja juntava-se a orientação do Estado japonês que deseja um controle mais rigoroso das organizações religiosas para poder tratar com apenas um interlocutor para cada religião. O projeto inicial visava unificar os protestantes e católicos em uma mesma organização, o que logo mostrou-se impossível. Porém, o aumento de poder dos militares precipitou a “japonização” de todas as lideranças eclesiais em 1940. Esta situação gerou resistências que foram abafadas com a situação da guerra deflagrada logo em seguida.

Na arquidiocese de Osaka, o projeto de formação do clero nativo deixa claro como os objetivos da Igreja católica naquele momento coincidiam com o contexto local. Castanier retoma a encíclica *Rerum Ecclesiae* de Pio XI para ressaltar que a formação de padres japoneses era

¹¹⁴ No Japão, o monopólio missionário francês tinha sido profundamente afetado pelos efeitos da Primeira Guerra Mundial e da legislação anticlerical da Terceira República Francesa (1870-1940) que diminuiu em muitos os fundos para o financiamento das missões bem como o recrutamento e envio de pessoal. As divisões territoriais eram forçadas às vezes por questões de nacionalidade. Ladous aponta o caso da Diocese de Miyazaki desmembrada de Fukuoka porque os salesianos italianos não queriam estar subordinados aos franceses MEP. Embora Roma houvesse estabelecido a jurisdição do arcebispo de Tóquio como metropolitano, a efetivação desta autoridade era dificultada pela presença de sete sociedades missionárias que tinham autonomia sobre seus territórios e quase nenhuma interação além da reunião anual dos ordinários.

“uma questão de vida ou de morte para a igreja do Japão. [...]. O momento é favorável por um esforço mais intenso do apostolado neste país. Os velhos preconceitos se dissipam, a Igreja católica cresce na opinião pública e as almas de boa vontade que buscam a verdade são mais numerosas todos os dias. Os missionários não podem vir em grande número do estrangeiro para atender as necessidades da evangelização. Além disso, os missionários estão aqui apenas por um tempo: o estado normal de uma igreja é que ela seja autossuficiente por seu clero e o objetivo dos missionários é de ajudar a alcançar este estado normal” (AMEP, Fundo Castanier, Carta Pastoral 1927).

O tema será retomado dois anos depois, em uma carta, pedindo apoio ao projeto e destacando como o Japão e sua crescente influência na região poderá contribuir para a missão católica como um todo:

“Tendo em conta a excepcional posição que este país dispõe e seu importante papel que está certamente destinado a desempenhar em nosso Extremo-Oriente, é mais importante, e mesmo do interesse da Igreja, apressar de todas as maneiras em nosso poder a evangelização deste povo (grifo meu). Se o Japão se volta finalmente resoluto à verdade que lhe é oferecida pela Igreja católica, que imenso avanço alcançaremos na evangelização do Extremo-Oriente. Em virtude de seu caráter, podemos esperar com confiança que nossos japoneses trabalhem pelo serviço da Verdade, uma vez conhecida, e com o mesmo ardor com o qual empenharam-se na assimilação de nossa civilização material. Eles poderão tornar-se os apóstolos do Extremo-Oriente. Existem corajosos indicadores que tendo sido desiludidos pelas doutrinas pelas quais eles têm sido corrompidos até agora, eles estão inclinados a se voltarem para nós. A visita do Príncipe Imperial (atualmente entronizado Sua Majestade o Imperador do Japão) ao Soberano Pontífice, o recente projeto de uma embaixada no Vaticano, o simpático interesse para com os nossos estabelecimentos católicos pelos que ocupam as posições mais elevadas, tudo mostra uma mudança de pensamento que se volta lentamente para a Igreja Católica. Para encorajar e acelerar este movimento providencial, o melhor meio, sem sombra de dúvidas, é dar ao Japão um clero nativo educado e zeloso” (AMEP, Fundo Castanier, Carta de 25/12/1929, p. 1).

Os planos locais consideravam a criação de uma Prefeitura Apostólica em Kyôto que seria entregue ao clero japonês. No entanto, a proposta de Roma de entregar a nova jurisdição eclesiástica aos missionários norte-americanos da *Catholic Foreign Mission Society of America*, os padres de Maryknoll gerou “graves dificuldades” em virtude das questões políticas. Alguns católicos influentes de Kyôto e Osaka, entre eles o Senador Inabata Katsutaro, presidente da Câmara de Comércio de Osaka, pressionavam o bispo a enviar uma petição à *Propaganda* para evitar esta decisão. No relatório ao Prefeito da *Propaganda*, Castanier aponta as implicações da aceitação de missionários norte-americanos.

“Certamente o governo Japonês ficará encantado se a Santa Sé confiar a missão de Kyôto ao clero autóctone. Sr. R. Hirota, Primeiro Ministro, recentemente dizia à S. Exc.^a Mons. Marella que ele não compreendia por que havia somente um bispo japonês em todo o Império do Sol Nascente e que ele se perguntava por que se tardou tanto em se nomear um bispo japonês para Tōkyō e outro a Kyôto, antiga capital [...].

Infelizmente, nos anos seguintes produziram-se no Japão eventos de alcance político e militar consideráveis, e mesmo de uma gravidade excepcional. Inicialmente os incidentes da Manchúria que levaram o Japão a se retirar da Sociedade das Nações estabelecida em Genebra. Isto foi seguido no país de uma grave crise de ultranacionalismo, acompanhada de preparativos militares de uma intensidade extraordinária. A consequência foi um acesso de xenofobia na opinião pública principalmente com respeito aos americanos dos Estados Unidos, pois esta nação continua a ser considerada como o inimigo eventual, ao menos do lado do Oceano Pacífico.

Demo-nos conta, então, de que o momento não é propício para enviar norte-americanos como missionários para a Província de Kyôto, mais especialmente porque os padres franciscanos canadenses encontram-se em uma situação bastante difícil que lhes obrigou mesmo a abandonar a Ilha de Ōshima [...].

Na Província de Kyôto, encontra-se uma região particularmente delicada, no Noroeste, sobre o Mar do Japão. Os Japoneses criaram ali o Porto de Guerra de Maizaru, que teve sua zona consideradamente aumentada

ultimamente. Além disso, eles acabam de instalar um campo militar de aviação, de maneira que as autoridades militares e navais guardam com forte segredo os preparativos que se fazem nesta região. É evidente que não pode pôr atualmente, a questão de saber se podemos enviar missionários norte-americanos nesta região. De qualquer maneira, as autoridades japonesas fizeram saber, que não aceitarão que missionários norte-americanos venham a residir em Maizaru. Elas demandaram, ao mesmo tempo, que os missionários estrangeiros que ainda se encontram nos portos de guerra sejam substituídos o mais pronto possível por japoneses [...]. Mesmo para a cidade de Kyôto e seus arredores, a questão de ali enviar missionários norte-americanos é bastante delicada atualmente, alguns dizem até mesmo impossível. É certo que entre os principais cristãos de Kyôto, entre eles o Sr. Senador Inabata, são contrários ao envio de missionários norte-americanos a Kyôto. Ele veio várias vezes me ver e falar sobre o assunto. Que Vossa Eminência me permita resumir aqui, a título de informação, o que ele me disse sobre esta questão: 'A vinda de missionários norte-americanos não está dentro dos interesses do Japão, nem mesmo dentro dos planos da Igreja Católica.

Não é do interesse do Japão, pois os norte-americanos não gostam de nosso país. Eles não perdem uma ocasião de nos manifestar sua antipatia e sua hostilidade. Ao limitar a imigração dos japoneses para os Estados Unidos, sob o pretexto de que somos uma raça inferior, eles nos humilharam profundamente, ou melhor, nos feriram de uma maneira inesquecível¹¹⁵. Além disso, a rivalidade política e comercial no Pacífico Leste não nos aproxima. Provavelmente este estado de coisas não está próximo de terminar. Todas estas coisas fazem com que os japoneses não gostem dos norte-americanos e desconfiem deles.

A vinda de missionários americanos a Kyôto não servirá tão pouco aos interesses da Igreja Católica no Japão. Os graves problemas de política interior fazem com que atravessemos ultimamente uma crise bastante difícil [...]. Para triunfar as autoridades japonesas buscam por todos os meios exercer o espírito nacional, e para garantir a união dos espíritos e dos corações, as autoridades dirigem a nação rumo ao amor pela dinastia, pela pátria e também pelo xintoísmo que é a religião oficial. Isto decorre, de que não amemos as religiões estrangeiras que, crê-se, ensinam um ideal oposto ao que deve ter todo japonês legítimo. Dai surgem as várias dificuldades que várias escolas católicas têm enfrentado nos últimos anos [...].

Atualmente, é, portanto, dever dos católicos de darem prova de prudência, de diplomacia e de patriotismo. Eles devem evitar ferir sem razão, e sobretudo, provocar inutilmente as autoridades japonesas que são bastante suscetíveis e mesmo suspeitosas [...]. Além disso, Kyôto é centro do budismo no Japão; as seitas budistas mais consideráveis e mais influentes têm aqui seus quartéis gerais, e sua influência se sente bastante no mundo político. Quando há alguns anos, o governo japonês quis estabelecer uma Embaixada junto à Santa Sé, foram os monges de Kyôto que agiram sobre os deputados eleitos sob suas influências, fizeram o projeto fracassar na Câmara dos Deputados. Se missionários americanos vierem se instalar em Kyôto não seria difícil de pensar que uma campanha similar de protestos possa se produzir por parte dos monges' [...].

Dentro das condições atuais, creio, portanto, que a melhor solução será de renunciar aos padres de Maryknoll a totalidade e mesmo uma parte da província de Kyôto e de reservar todo o território civil para fazer logo uma nova missão independente que será confiada ao clero japonês" (AMEP, Fundo Castanier, Relatório de 25/05/1936).

A situação foi intermediada pelo Superior da Missão em Paris, em virtude da delicada situação. Este, por sua vez, reforça:

"Se me baseio nas cartas que recebo nos últimos três meses do Japão, aparecem algumas inquietudes dos nossos missionários que provêm da agudez do espírito nacionalista japonês, mas sobretudo do espírito nacionalista militar. Neste momento, é o elemento militar que conduz a política do governo, as Forças Armadas são poderosas, e estas têm chefes bem mais suscetíveis que os oficiais civis. Assim, nossos missionários por medida de prudência se excluem tanto quanto possível. A palavra de ordem é 'fazer-se de morto' por enquanto esperando dias melhores" (AMEP, Fundo Castanier, Carta de 19/06/1935).

A nova prefeitura apostólica foi estabelecida em junho de 1937, com a divisão de uma parte da província de Kyôto que continuaria sob a jurisdição da diocese de Osaka e outra confiada aos padres de Maryknoll. A decisão da Propaganda em criar uma Prefeitura Missionária amputada

¹¹⁵ O sucesso dos imigrantes japoneses na agricultura na Califórnia ajudou a alimentar a rejeição norte-americana ao aumento da população de imigrantes asiáticos, considerados como o "perigo amarelo". Os problemas iniciados em 1906 se intensificariam com a discussão da nova lei de imigração aprovada em 1924. Com as restrições nos Estados Unidos, a imigração para a América do Sul e em especial para o Brasil ganhou mais importância nos planos oficiais.

das zonas militares em questão não agradou nem os japoneses nem os estrangeiros. Com o agravamento da situação, os missionários norte-americanos foram presos em dezembro de 1941 no campo de internamento em Kobe, e em 1942, trocados por cidadãos japoneses dos Estados Unidos.

3.1 - Primeira etapa: Entre os desejos de Roma e os poucos resultados da missão

As três primeiras dioceses entregues ao clero japonês foram Nagasaki, Kagoshima e Tōkyō. Seguindo as diretrizes da *Propaganda*, os missionários estrangeiros deveriam entregar as áreas onde a igreja já tinha alcançado certa autonomia e se lançar a novas áreas. Tal critério era difícil de ser aplicado no Japão, mas atinge-se inicialmente Nagasaki, o centro católico do Japão. Thompson descreve a resistência inicial dos missionários MEP em ceder às orientações da Propaganda ao que Mons. Combaz considerava como muito rápida e sem considerar a situação da diocese (Cf. Thompson 2007, p. 57). Com o seu falecimento em agosto de 1926, a resistência seria superada pela escolha natural de um sucessor. No entanto, a relutância dos missionários franceses, alegando a inadequação do clero japonês continuaria até que uma decisão pessoal do papa em nomear um japonês para a diocese seria comunicada ao superior MEP da época. Os japoneses indicados pelos franceses foram recusados pela *Propaganda* que escolhera o padre Januarius Kyunosuke Hayasaka. Para evitar contestações, Pio XI ordená-lo pessoalmente em outubro de 1927. Sibre, com base nas correspondências do embaixador da França em Tōkyō, relata certas reticências dos missionários MEP para entregar a diocese (Cf. Sibre 2012, p. 320-321). Finalmente o Mons. Hayasaka assumirá a diocese em 1928. Embora se desejasse que os missionários franceses continuassem a auxiliar o clero local na continuação da missão, os franceses optaram por assumir um território a parte com a criação da Diocese de Fukuoka sob a alegação de que “embora os europeus tenham humildade suficiente para continuar em seus postos, os japoneses não a têm suficiente para deixá-los nos mesmos” (Apud Thompson 2007, p. 58).

A nomeação de um japonês como prefeito apostólico de Kagoshima em 1936, foi precipitada pelo conflito em Ōshima com as autoridades militares e a expulsão dos missionários canadenses. Mons. Paulo Yamaguchi Aijirō assumiu por pouco tempo o posto até sua nomeação no ano seguinte para Nagasaki.

Em Tōkyō, a substituição da-se em 1937. Com as constantes crises entre as autoridades militares e católicas, o arcebispo de Tōkyō informa ao Prefeito da *Propaganda* que as autoridades

nacionais não querem mais tratar das questões da Igreja com os estrangeiros e que pelo bem da Igreja estaria disposto a entregar a função. O escolhido para a função foi Pedro Tatsuo Doi, nascido em uma família de Samurais, seguindo a conversão de seu pai, também ele recebeu o batismo em 1902. Ingressando no seminário, foi enviado para estudar em Roma no Colégio Urbaniano onde foi ordenado sacerdote em 1921. Ele era o secretário, tradutor e conselheiro político de Marella.

O conturbado clima desta transição fica transparente nas notícias veiculadas pela grande imprensa e nos discursos eclesiais que reforça o processo normal. A agência *Domei* da Imprensa oficial comunica de sua parte:

“Justo no momento em que se reforça a amizade italo-japonesa, por sequência da adesão da Itália ao pacto de defesa contra o comunismo, soubemos que após uma notificação recente do Vaticano em Roma, o bispo de Tōkyō encontra-se liberado de sua ligação com o Vaticano e Roma. [...] Esta independência de uma diocese obtida por nossos compatriotas atira os olhares de toda a Igreja cristã que vêem nisso uma manifestação da japonização do cristianismo” (Sibre 2012, p. 639).

Tal manipulação dos fatos será refutada pelo delegado apostólico que se apressa em desfazer o entendimento de uma “concessão dissimulada” ao movimento de xenofobia:

“A passagem gradual da plena responsabilidade administrativa das dioceses às mãos do clero nacional é parte do curso normal das atividades missionárias da Igreja. É o objetivo ao qual os missionários propõem-se pessoalmente ao vir trabalhar em um país. [...] Dar a esta mudança uma explicação estranha à vida mesma da Igreja, e considerá-la como uma concessão exterior, significa não somente ir contra a realidade, mas provar que se conhece bem pouco as intenções missionárias da Igreja” (LsC 1937, p.2-3).

Esta discreta mudança seria impulsionada com uma nova lei sobre a regulamentação das organizações religiosas.

3.2 - Segunda etapa: forçados pela Lei das Organizações Religiosas de 1939

No final da era Taishō (1912-1926), o Ministério da Educação já tinha estabelecido uma comissão para a reforma religiosa (*Shukyō seido chōsakai*) que vinha trabalhando no esboço de uma lei de regulamentação das entidades religiosas. O resultado de mais de trinta anos de debates foi apresentado ao Parlamento pelo Ministério da Educação no projeto da lei de número 77 sobre a oficialização das corporações religiosas. A lei votada em 25 de março de 1939 entrou em vigor em 1º de abril de 1940. A nova lei criou a categoria jurídica de corporações religiosas reconhecidas pelo Estado. Para os cristãos, estas chamar-se-iam de *kyōdan* e suas igrejas locais de *kyōkai*. A organização nacional dependia do reconhecimento do Departamento das Religiões e do Ministério da Educação. Os estabelecimentos locais dependeriam da aprovação do Departamento dos Assuntos Escolares de cada província. Cada organização devia ter apenas um representante civil,

torisha, necessariamente japonês. As organizações locais, *kyōkai*, deveriam ser dirigidas por um *shukansha*, assistido por um conselho de no mínimo três fiéis. A predicação caberia ao *kyōshi* ou mestre de religião. Entre as várias regulamentações, o artigo 16 determinava:

“No caso onde as corporações religiosas ou os predicadores, pela propaganda da doutrina ou pelo exercício do culto, perturbem a paz pública e a ordem, ou ainda faltem aos seus deveres de cidadãos, o ministro competente pode aplicar as limitações ou interdições, ordenar a suspensão da função de predicação, ou retirar a autorização do estabelecimento das corporações religiosas” (Apud Ladous 2010, p. 232).

No comando do Ministério da Educação, estava o General Sadao Araki já conhecido por sua campanha anticristã e, no Departamento das Religiões, estava Matsuo Chozo um jurista que buscava enquadrar as religiões de acordo com o serviço que estas podem prestar ao Estado e era simpático aos católicos. Segundo a explicação do próprio Matsuo Chozo aos Ordinários católicos na assembleia de 1939, a lei visava clarificar os mais de trezentos decretos e leis sobre o tema que geravam muita confusão jurídica e também o reagrupamento administrativo de mais de trezentas ramificações do xintoísmo oficialmente reconhecidas, cinquenta e seis ramos budistas e as diferentes denominações cristãs entre protestantes, católicos e ortodoxos.

Após esta explicação, Doi apresenta suas justificativas em favor do pedido de reconhecimento:

“Ganharemos a estima pública e maior facilidade para nosso apostolado, e nos encontraremos do ponto de vista jurídico sob o mesmo pé que o budismo e o xintoísmo¹¹⁶; beneficiaremos-nos da proteção das autoridades dentro do quadro das leis. Este reconhecimento não é absolutamente requerido, é verdade, pois poderemos continuar a existir como simples associação religiosa (*shūkyō kessha*); mas neste caso, deve-se esperar uma vigilância bastante severa e talvez mesmo uma verdadeira opressão” (Apud Ladous 2010, p. 233).

Como menciona Doi, o texto da nova lei dizia apenas que as organizações religiosas “poderão” adquirir personalidade jurídica se assim solicitarem. No entanto, o reconhecimento oficial do governo garantiria algo mais que apenas o reconhecimento como “religião respeitável”, punha em pé de igualdade com o xintoísmo e o budismo e do cristianismo, as quais como religiões oficialmente reconhecidas poderiam lutar contra a corrupção, a imoralidade e as ideias comunistas presentes nas “seitas perigosas” que florescem rapidamente. A demanda por reconhecimento é aceita e as negociações ficarão a cargo de Paulo Taguchi, então secretário da delegação apostólica. Dada a seriedade do assunto, Marella consegue uma permissão de ir a Roma, alegando uma fadiga física e nervosa. Em Roma, receberá as instruções diretas de Pio XII, e de Giovanni Battista Montini que estava à frente da Secretaria de Estado e da Propaganda.

¹¹⁶ Esta afirmação é emblemática para mostrar a situação do cristianismo no Japão. Enquanto a mentalidade ocidental considerava o cristianismo como “a religião”, no Japão as diversas igrejas cristãs tiveram que se adequar as exigências legais para adquirirem o mesmo status jurídico de corporação religiosa. Os critérios eram, portanto, distintos das normas romanas. A compreensão de um japonês certamente ajudou na superação desta mentalidade de superioridade e da necessidade de se adequar as categorias locais.

Em seu retorno ao Japão em novembro de 1939, Marella escreverá aos Ordinários sobre as orientações recebidas: “O Santo Padre espera que todos nós estejamos prontos a realinhar nossas forças e nos adaptar as circunstâncias” (Apud Ladous 2010, p. 236). Em dezembro após uma audiência com o Ministro das Relações Exteriores, será constituída uma comissão de seis padres japoneses presidida por Doi para trabalhar nos estatutos.

Na assembleia de 1940 na qual se discutiu a reelaboração do estatuto, Doi relatou a estrita vigilância:

“Sou vigiado de bem perto pela polícia. Se o *Monbushō*¹¹⁷ nos é simpático em seu geral, ele tem também elementos que se opõem a nós. É necessário que todos os missionários vigiem seus propósitos, pois cartas anônimas de denúncia chovem na polícia central onde elas são cuidadosamente conservadas. Evitar de falar sobre o *Kokutai*, sobre a mística nacional e declinar toda questão sobre este ponto. Se a polícia pedir nossa opinião sobre o lugar de Deus e do Imperador, dizer que o respeito não permite tratar esta questão às pressas. No caso de imprudência neste domínio, as pessoas de boa vontade elas mesmas, não podem nem querem nos defender” (Apud Ladous 2010, p. 238-239).

O primeiro projeto de estatuto da corporação católica tinha sido considerado insuficiente, o segundo rejeitado, assim a assembleia discutiu uma terceira redação, buscando soluções para os entraves entre a organização eclesiástica segundo o direito canônico e o modelo de corporação desejada pela legislação civil japonesa. Como enquadrar a hierarquia católica nos moldes civis? Como fazer figurar a ligação com Roma e ao Sumo Pontífice? A inserção da “dupla natureza” do representante civil como submisso ao direito civil e ao direito canônico sugerido por Taguchi fora totalmente rejeitada. Ele mesmo relata que vários artigos exigidos pelas autoridades não constam nas exigências do texto da lei, porém as circunstâncias obrigaram a aceitação de tais exigências.

No parecer de Roma, datado de 5 de junho de 1940, o Cardeal Biondi se mostra favorável à adequação da Igreja às leis japonesas para garantir seu reconhecimento.

“Quanto à atitude tomada pela autoridade civil na redação do regulamento, não me parece que deva causar sérias preocupações. O ponto mais delicado é certamente a pretensão que as ligações hierárquicas com o papado não aparecem de maneira alguma, nem teoricamente nem praticamente, mas como já ressaltou V. Ex. é necessário olhar a questão da maneira como ela é posta pelo governo. É evidente que não pediram uma profissão de fé e nem tão pouco há a intenção de reformar a hierarquia. O governo tem um objetivo puramente civil e não religioso. Ele pediu que designássemos um representante legal para as relações jurídicas sem pretender, no entanto, se ingerir de alguma maneira na organização interna da Igreja [...]. Esta é maneira como vejo os documentos transmitidos por V. Ex. Louvo todos os esforços tentados para evitar mesmo a só aparência de uma fé cambaleante; mas eu penso ao mesmo tempo que podemos com toda sinceridade de consciência admitir o ponto de vista das autoridades. Os equívocos que poderiam nascer de uma confusão entre o aspecto puramente legal e extrínseco da Igreja, como é este que deseja o governo, e a Igreja tal como ela é, serão fáceis prevenir ou dissipar, se bem que se faz necessário proceder sobre este ponto com tato para evitar perigosos mal-entendidos.

A aplicação da lei causará, sem dúvidas dificuldades, sobretudo nos primeiros tempos; mas tenho as melhores razões para crer que tenhamos razão. Ordinários, padres, pessoal auxiliar, saberão responder, com seu espírito bem conhecido de lealdade e compreensão, ao senso natural de equidade da Nação Japonesa; e chegaremos assim a uma acomodação prática que não prejudicará o apostolado” (AMEP, Fundo Castanier, Prot. N. 1754/40).

¹¹⁷ Ministério da Educação ao qual estavam subordinadas as entidades religiosas.

Os trâmites para o reconhecimento oficial do governo encontrariam um novo obstáculo em setembro do mesmo ano. A aprovação não seria garantida enquanto todos os nomes estrangeiros tivessem desaparecido das listas de responsáveis pelas missões. As orientações da *Propaganda* difíceis de serem seguidas pelas exortações eclesiais agora tinham que ser observadas pela imposição governamental. Na verdade, a lei não reconhecia a função dos bispos e párocos nos moldes canônicos, portanto, teoricamente não impediria que um estrangeiro exercesse o poder sobre um japonês daí a conclusão de Ladous que “a exclusão dos bispos estrangeiros foi consequência de uma decisão política” (Ladous 2010, p. 245) e uma adequação à “nova estrutura nacional” exigida pelo Departamento das Religiões do Ministério da Educação. Este entendimento não codificado será aplicado a todas as missões, seminários e escolas católicas.

As exigências governamentais não eram uma surpresa para Marella e, a exemplo do ocorrido na China, a igreja passaria necessariamente para as responsabilidades do clero local. A dificuldade estava em encontrar os candidatos com um clero tão pequeno para uma substituição tão rápida. O processo de escolha dos candidatos não sofreu interferência governamental, pois a lei japonesa não considerava a existência jurídica dos bispos, prefeitos e administradores apostólicos. Estes dependeriam da indicação do *torisha* que lhes apresentaria ao Ministério da Educação de onde receberiam a necessária certificação. As dificuldades enfrentadas por Marella e por Doi para o cumprimento destas exigências estavam no âmbito eclesial.

3.2.1 - A Japonização¹¹⁸ integral do Episcopado e as resistências

As exigências da nova lei provocavam reações das diversas igrejas cristãs. A *Time Magazine* de 30 setembro de 1940 publica um protesto contra a lei que “reduz o cristianismo a ser não mais que uma seita minoritária no seio do nacionalismo Xintoísta” (Apud Ladous 2010, p. 261). Entre os católicos, uma reunião dos ordinários no mesmo mês tinha sido tomada a decisão de uma renúncia em bloco. Para a infelicidade de Mons. Doi, a decisão foi logo comunicada ao *Monbushō* e publicada no Jornal Católico sem antes ter um parecer de Roma conforme acordado pelos Ordinários. Para efetivar a rápida substituição em bloco dos Ordinários, Marella demanda por telegrama ao Vaticano poderes especiais para efetivar os procedimentos. Estes poderes não serão concedidos, e a resposta da Santa Sé por telegrama não seguia o que se havia comunicado

¹¹⁸ O termo foi empregado nas discussões em preparação da Instrução *Pluries Instante* onde um dos cardeais utiliza a expressão como sinônimo de nacionalizar-se: “*sgiapponificarsi ossia snazionalizzarsi*” (Apud Ladous 2010, p. 219). A partir daí Ladous e Sibre têm usado em francês o termo *japonisation*.

ao Ministério da Educação e publicado no Jornal Católico. Isto gerará um imbróglio que retardará as substituições e gerará certas desconfianças que perduraram por muito tempo.

No início de outubro os primeiros Ordinários apresentam seu pedido de demissão. O Prefeito Apostólico de Kyōto, Patrick Byrne, norte-americano será o primeiro da lista, seguido pelo jesuíta alemão, Peter Franziskus Ross, de Hiroshima e pelo do canadense franciscano Ambroise Leblanc de Urawa. Entre os franceses MEP restavam três ordinários e cada um destes ordinários reagiu de maneira diferente ao encaminhamento destas mudanças. Mons. Chambon em Yokohama que conhecia bem a situação em Tōkyō e trabalhava em sintonia com o delegado apostólico e com o novo arcebispo de Tōkyō que lhe substituíra em 1937. A resistência viria especialmente de Monsenhor Castanier, bispo de Osaka, e do Monsenhor Breton, bispo de Fukuoka. O dossiê com a documentação referente à renúncia de Monsenhor Castanier é dos mais completos do arquivo MEP deste período. Os documentos e correspondências entre estes ordinários mostram a pressão vivida no momento e as crises de consciência geradas entre seguir as orientações de Roma e obedecer às determinações “indiretas” do governo para salvar a Igreja.

Em Osaka, Castanier hesitará em entregar sua posição após ficar sabendo da decisão do Papa comunicada por Marella:

“Sua Santidade começa por confirmar a linha de conduta já antiga que é de substituir mais e mais os Ordinários estrangeiros pelo clero japonês. No entanto, ele não julga conveniente uma demissão geral ou quase-geral mas espera que a substituição se faça por etapas. Além disso, a causa exterior dada deve ser em razão da idade, de saúde ou qualquer outra do gênero e não a pressão governamental” (AMEP, Fundo Castanier, Carta de 23/09/1940).

O delegado segue explicando como se procederá para dar satisfações às autoridades do país e da necessidade de continuar a substituição dos ordinários dos lugares mais importantes como Osaka, e indica o nome de Taguchi para assumir a Arquidiocese. No entanto, a recepção de Mons. Castanier não foi a esperada pelo delegado apostólico. Em sua resposta a Marella, Castanier retoma o parecer papal para contestar a substituição imediata em Osaka.

“Sabemos já que há atualmente vários chefes de missões que por diversas razões desejam se retirar. Parece-me, portanto, natural que aproveitemos por substituí-los pelos japoneses. Deste modo, começaremos a realizar em boas condições as sábias orientações do Santo Padre, e dar satisfações ao ‘*Monbushō*’, dando provas de boa vontade dentro dos limites fixados.

Dentro destas condições, devo dizer a Vossa Excelência que para responder fielmente ao desejo formal do Santo Padre, creio que até nova ordem de Roma sobre este assunto, é para mim um dever permanecer Bispo de Osaka” (AMEP, Fundo Castanier, Carta de 28/10/1974).

Marella se apressa em esclarecer que não se trata de decisão pessoal e que o caso fora enviado a Roma:

“Vós podeis crer que a proposição que vos fiz tenha alguma razão pessoal, por minha parte gostaria de vos ver continuar em Osaka tão quanto possível, mas as circunstâncias atuais me fazem mais bem ver um futuro negro. A razão, importante a meu juízo, pela qual eu desejaria pôr, o mais pronto possível um japonês em

Osaka, é a vontade clara do *Monbushō* de nos ver substituir por gente do país os *kyokuchō* estrangeiros, começando pelas grandes cidades. Temo que uma cifra mesmo maior de chefes de pequenos distritos não lhes parecerá mais que uma espécie de escapatória” (AMEP, Fundo Castanier, Carta de 01/10/1940).

Esta resistência de Castanier em Osaka deixa o Mons. Doi em uma situação bastante delicada. Juntamente com Chambon, prepara um memorando manuscrito de sete páginas que expondo a dramaticidade da situação, questiona os motivos da desconfiança e deixa um testemunho da fidelidade à fé e a missão da igreja no país.

“Como vós sabeis, a resposta da Santa Sé à proposição de demissão coletiva dos ordinários estrangeiros foi de que se deve proceder progressivamente e começar por dois ou três. Conforme a esta resposta, três ordinários já apresentaram oficialmente suas demissões: o de Hiroshima, de Kyôto e de Urawa. A delegação vai tomar as medidas desejadas para substituí-los por administradores japoneses.

Mas, parece-nos evidente que isto não será suficiente para salvar a igreja do Japão da crise atual.

Como futuro chefe civil e responsável desta igreja e atualmente encarregado de tratar de seus assuntos com o governo, creio em consciência, e quaisquer que sejam minhas repugnâncias pessoais, dever vos propor o que se segue após ter me informado junto aos padres japoneses e também de leigos católicos competentes ou de amigos dos católicos. Notem que já não é somente uma questão de salvar o reconhecimento legal, mas a própria existência da igreja.

Existem coisas que os japoneses devem necessariamente compreender melhor ou bem senti-las melhor que os estrangeiros. Existem mesmo algumas que somente estes podem sentir e compreendê-las [...]. Uma destas coisas, é que seria inútil esperar destas autoridades uma ordem clara e objetiva como se faria em todos outros países. Aqui, isto não se fará. Mas, isto não quer dizer, no entanto, que se deve recuar diante desta ordem ou que se tenha medo de dá-la. Deixa-se compreender uma vontade clara e precisa sob a forma de uma sugestão e se julga que isto deve ser suficiente a todo bom cidadão. Aquele que não a compreende é tratado como um rebelde ao Estado e o objetivo seguido não somente não será atendido, mas se seguirão somente más complicações que teríamos podido evitar.

Portanto, como o caso é produzido pelo exército de salvação, a ordem não tem necessidade de vir do alto. Algumas vezes, pode ser apenas um funcionário de segundo ou terceiro escalão que provoca a decisão final uma vez que ele apoiado por certas influências, e também, porque ele põe adiante um princípio nacional diante do qual, todos devem se inclinar.

Diante da crise atual, ordinários e padres japoneses sentem mais vivamente suas responsabilidades, pois estão em suas próprias casas, pois trata-se de seus países onde eles devem permanecer sós no dia em que os estrangeiros serão ou se farão ser expulsos. Eles estão em contato com os principais católicos não padres e com os não-cristãos que são simpáticos conosco, os quais são melhores em fazer um julgamento sobre as necessidades da situação. [Segue a lista com os nomes de políticos e militares influentes]. Todos eles são unânimes sobre a conclusão que para salvar a igreja do Japão, a substituição integral dos ordinários e *kyokuchō* (administradores) estrangeiros é uma condição *sine qua non*. Eis as razões:

1º) O Japão atual, reconhecido pelo mundo inteiro como uma potência de primeira ordem, não pode admitir a necessidade de uma direção e de uma tutela estrangeira em qualquer que seja o domínio. E chegado o tempo de ter em conta que esta situação, de fato, e qualquer mudança que possa se dar nos acontecimentos ou nas pessoas de poder, é um ponto sob o qual a política atual não mudará jamais. Ou sobre este ponto, os católicos são vistos no Japão como obstinados que querem a todo preço permanecer imóveis sobre suas posições adquiridas sem levar em conta as mudanças do mundo ao redor deles. Eles serão os primeiros a serem atacados pelo exército.

2º) Se os ordinários consentem em se esforçar espontaneamente ante os japoneses, há chances, que eles assegurem por este gesto, a permanência no Japão dos missionários em geral. Para lhes dar uma mostra sem segredo, no último conselho particular dos três ministros (Guerra, Marinha e Exterior) o Ministro dos Assuntos Exteriores se opôs à política do *Monbushō* sobre as escolas mantidas pelos estrangeiros: Se nós buscamos assediá-los e perseguir, dizia ele, como nós podemos manter as relações com os outros países, particularmente com aqueles que nos são simpáticos como a Alemanha, a Itália e as repúblicas da América do Sul. [...].

A opinião geral de nossos amigos é que o governo não exigirá a partida dos missionários em geral se os chefes tornarem se japoneses. Ele tomará ou deixará tomar medidas apenas contra este ou aquele já suspeito da polícia com relação à espionagem. Trazemos a vossa atenção a este assunto que um decreto especial será promulgado em breve sobre a questão da espionagem estrangeira e que é prudente redobrar a prudência para evitar qualquer chance de ataque. Ainda uma observação sobre este ponto, neste país

ainda completamente pagão [...]: eles não veem católicos, mas franceses, ingleses, alemães, etc. E, portanto, Roma não lhes pode parecer senão como estrangeiro.

3º) Na última reunião dos ordinários, a resolução foi tomada por todos os ordinários de pedir demissão o mais breve possível e de se adaptar ao *Shintaisei* e esta resolução foi comunicada ao *Monbushō* por nossos representantes. Se nós voltarmos atrás, nós perderemos toda consideração e todo crédito diante das autoridades japonesas. Neste país, deve-se estritamente manter toda promessa, sobretudo pública e oficial e precisará de uma impossibilidade radical e palpável poder para dela se dispensar.

Naturalmente, Mons. Doi não tem nenhum desejo nem poder de fazer pressão sobre os ordinários estrangeiros para lhes fazer pedir demissão. Ele constata somente encontrar-se em face de um dilema. Ou bem, os ordinários compreendem a situação e entregam suas funções nas mãos dos administradores japoneses, ou bem ele se verá incapaz de continuar sua função em consciência. Ele deverá, portanto, pedir sua demissão de chefe civil e de arcebispo de Tōkyō e parar com todos os trâmites com o *Monbushō* e com as autoridades em geral.

De fato, o *Monbushō* está resolvido a não mais tratar com os estrangeiros. A questão que se põe, é, portanto, de saber se vós tendes ou não confiança em nós. Por que temeis vós um cisma? Nós acreditamos ser verdadeiros filhos de Roma e da igreja, e os verdadeiros descendentes dos antigos mártires, e se a fé estiver em causa, nós esperamos tudo suportar por ela. Por outro lado, se a questão dos estrangeiros estiver fora de questão, não será fácil, mesmo aos extremistas, lançar-se contra o artigo da constituição que reconhece a liberdade de consciência.

Mons. Doi fala segundo sua consciência de bispo e ele não ignora que os ordinários julguem também segundo as suas. A divergência não pode vir que maneira diferente de ver e sentir as coisas. Parece-nos que neste caso, que se trata do Japão e da mentalidade japonesa, é aos japoneses que devemos fazer confiança" (AMEP, Fundo Chambon, Memorandum manuscrito de 13/10/1940).

Após receber o memorando trazido pessoalmente por Chambon, Castanier decide enviar seu pedido de demissão "espontânea" diretamente ao Cardeal Prefeito da Propaganda em 25 de outubro. O pedido tem duas versões, uma oficial de apenas três páginas e uma carta mais longa de 17 páginas, onde expõe as circunstâncias da "espontaneidade" da demissão.

"Tenho a honra de vos fazer saber que apresento minha demissão de Bispo de Osaka, e peço a Vossa Eminência de pedir ao Santo Padre de querer por bem aceitá-la [...]. Permita-me agora expor brevemente dentro de quais condições fui levado a pedir minha demissão.

Inicialmente, no sábado 7 de setembro de 1940, Sua Excelência Mons. Paul Marella, Delegado Apostólico, fez a todos os Ordinários do Japão a surpresa de pedir por despacho de encontrarem-se imediatamente na Delegação Apostólica de Tōkyō para uma reunião extraordinária dos Ordinários do Japão que deveria começar na manhã do dia 11 de setembro até a tarde do dia seguinte, e isto sem dizer uma palavra de antecipação das graves questões que deveriam ali ser tratadas.

Nesta reunião presidida por S. Ex. o Delegado Apostólico, a primeira resolução tomada por unanimidade foi de pedir ao Santo Padre de querer autorizar os Ordinários do Japão a preparar um projeto de estatuto que deveria ser apresentado ao Ministério da Instrução Pública, do qual depende o Departamento das Religiões, pelos representantes da Igreja Católica, e isto conforme a nova Lei sobre as Religiões, para obter do governo o reconhecimento legal da Igreja Católica no Japão. [...] A segunda resolução tomada [...] foi que os Ordinários estrangeiros do Japão pediram suas demissões o mais rápido possível, para darem lugar aos japoneses, sob a condição, bem entendida, que o santo Padre aceite a demissão dos Ordinários em questão. Esta importante resolução foi tomada porque o Delegado Apostólico nos fez saber, por intermédio de seu secretário Rev. Padre Paul Taguchi que antes de dar à Igreja Católica o reconhecimento legal, o governo japonês desejava que os Ordinários do Japão se retirem espontaneamente para ceder lugar aos japoneses. Houve então entre os Ordinários uma longa troca de ideias sobre o assunto, para encontrar um meio de satisfazer o governo japonês, salvaguardando em tudo, na medida do possível, os interesses da Igreja Católica no Japão. [...] Finalmente, S. Ex. Mons. Marella termina a discussão afirmando que fora suficientemente informado por seu secretário o Rev. Padre Taguchi dizendo que seria necessário considerar o desejo do governo como quase-imperativo, e por consequência, ele crera que para dar uma satisfação ao governo e para salvar a Igreja católica na crise atual, os ordinários estrangeiros deviam pedir suas demissões o mais rápido possível a fim de serem substituídos por japoneses.

Evidentemente, todos os Ordinários estrangeiros do Japão foram unânimes em afirmar que eles estavam prontos a todos os sacrifícios pelo bem da Igreja no Japão e que eles pediriam voluntariamente suas

demissões imediatamente se fosse necessário para assegurar a salvação ou a existência da Igreja Católica no Japão.

No entanto, vários ordinários ressaltaram então que antes de retirar para ceder suas missões ao clero japonês, seria bom e até mesmo normal pedir inicialmente o conselho da S. C. da Propaganda a este respeito em entendimento com os superiores gerais das sociedades missionárias às quais a Santa Sé tinha confiado as missões do Japão em questão. [...]

Foi então que o Delegado Apostólico se apressou de enviar por telegrama à S. C. da Propaganda a demissão de todos os Ordinários estrangeiros do Japão, pedindo poderes especiais, autorizando-o a substituí-los sem demora pelos japoneses. [Transcrição da carta de 23 de setembro]. Em seguida, S. Ex. sugeria de pedir minha demissão.

Sabendo de fonte segura, pois os superiores interessados tinham eles mesmos dito que já havia ao menos quatro ou cinco Ordinários estrangeiros que por razões de idade, de saúde ou de nacionalidade e também por causa de dificuldades especiais encontradas em suas missões desejavam entregar suas demissões o mais pronto possível. Parecia-me que era natural de aproveitar para realizar inicialmente seus desejos aceitando suas demissões e substituindo-os por japoneses. Agindo desta maneira, tinha a dupla vantagem de seguir as sábias direções do Santo Padre começando a substituir pouco a pouco os Ordinários estrangeiros e de dar uma satisfação ao governo japonês dando provas de boa vontade dentro dos limites fixados pelo Soberano Pontífice [...]. Se eu não estava entre os primeiros a pedir suas demissões, é porque me parece inicialmente que seria a melhor maneira de responder fielmente o desejo formal do Santo Padre. [...]. Acrescento outra razão, [...] é que atualmente tudo vai relativamente bem na Diocese de Osaka. [...]. Devo acrescentar que durante mais de vinte anos que a Santa Sé se dignou a me confiar a função de bispo de Osaka, jamais encontrei em minha diocese uma dificuldade séria seja da parte da população, seja da parte da polícia, seja da parte das autoridades civis ou militares. [...] Dentro destas condições, confesso a Vossa Eminência que em Osaka não sentíamos e não compreendíamos a necessidade de agir com a rapidez aconselhada a este respeito por S. Ex. o Delegado Apostólico [...].

A questão de minha demissão aguardava, quando em 14 de outubro de 1940, recebi inesperadamente a visita de S. Ex. Mons. J. A. Chambon, Arcebispo de Yokohama que tinha sido encarregado de visitar os principais Ordinários estrangeiros do Japão que ainda não tinham entregado suas demissões e de lhes entregar uma mensagem da parte de S. Ex. Mons. P. Doi, Arcebispo de Tōkyō, que agia então de acordo com S. Ex. Mons. Marella, Delegado Apostólico. [Retoma o Memorandum transcrito posteriormente].

Seguramente o Mons. Arcebispo de Tōkyō que é japonês e que está continuamente em contato com as autoridades centrais, conhece melhor que um estrangeiro a mentalidade de seus compatriotas e os desejos quase-imperativos do governo japonês. Creio, portanto, que em uma questão tão grave, é sábio e mesmo necessário de lhe fazer confiança.

Lamento, no entanto, que após a reunião dos Ordinários do Japão nos dias 11 e 12 de setembro em Tōkyō, S. Ex. o Arcebispo de Tōkyō, tenha se apressado em comunicar ao governo japonês e a publicar no jornal católico, a resolução que tinha sido tomada por unanimidade [...] e isto antes de esperar a respostas da S. C. da Propaganda [...]. Quando em 23 de setembro, a resposta telegráfica chega a Delegação apostólica anunciando que o Santo Padre não julgava conveniente uma demissão geral ou quase-geral dos Ordinários, mas esperava que os Ordinários estrangeiros fossem substituídos pelos japoneses pouco a pouco e por etapas, começando por uma primeira substituição de 2 ou 3 chefes de missão somente, S. Ex. Mons. Doi encontrava-se em situação delicada em relação aos Ordinários estrangeiros e sobretudo em relação ao governo japonês. [...].

Dentro destas condições, é evidente que considero como um dever de sacrificar meu sentimento pessoal sobre uma questão tão importante, e de fazer confiança à S. Ex. Mons. Doi que conhece melhor que eu os japoneses" (AMEP, Fundo Castanier, Carta de demissão 25/10/1940).

Sem saber do pedido de demissão de Castanier, Doi escreve-lhe novamente no início de novembro, falando de sua "espera impaciente" pelo pedido de demissão. Ele retoma a delicada situação da igreja no país e fala de sua posição pessoal como metropolitano e como chefe civil encarregado das negociações com as autoridades civis e militares do país. Ele termina reafirmando que o reconhecimento da Igreja não será dado enquanto todos os estrangeiros não forem substituídos:

"Fui até a Delegação Apostólica para pedir uma vez mais a ajuda de S. Ex. o Delegado, mas ele me disse que já havia lhe escrito o suficientemente a este respeito. Nesta ocasião, ele me mostrou um telegrama que

S. Em. o Cardeal Prefeito da S. C. da Propaganda lhe enviou ontem dizendo que ele pode somente receber e transmitir as demissões dos Reverendos Ordinários, e que ele não pode exigir autoritariamente. Em efeito, todos os Ordinários, exceto Vossa Excelência e Mons. Lemieux que está atualmente em viagem de retorno ao Canadá, já apresentaram espontânea e voluntariamente suas demissões, já estão todas a caminho de Roma para se fazerem substituir mais breve possível por Ordinários japoneses. Permito-me dizer, no entanto, que precisamente a generosidade de Vossa Excelência é bem desejada neste momento, pois por ocasião das últimas mudanças nos disseram claramente que se surpreendiam não haverem começado por Osaka antes de todas as outras circunscrições eclesiais, como grande posto central atraindo a atenção de todos. Tomo, portanto, a liberdade de fazer novamente um ardente apelo fraterno a vossa grande generosidade de oferecer espontânea e voluntariamente vossa demissão em uma carta ao Santo Padre ao exemplo de todos os vossos colegas estrangeiros e de enviar prontamente esta demissão a S. Ex. o Delegado Apostólico em Tōkyō que a remeterá a Roma.

Como Mons. Chambon, escreveu ele mesmo em sua carta a Roma que me fez ler, 'não se trata de pressão da parte do governo propriamente dito, mas é necessário se render às evidências. As circunstâncias exigem uma sábia rapidez, uma execução total do objetivo desejado. Não temos mais o lazer de uma lenta preparação: é o momento de olhar friamente e de agir. A situação não é somente delicada, mas também crítica'.

É por isso que V. Ex. não deve buscar tanto para encontrar a razão de vossa demissão: é a mesma de todos os outros Ordinários, de salvar a Igreja japonesa por vós mesmos fundada.

Estamos na última etapa para obter o reconhecimento oficial de nossa *Kyōdan* pelo *Monbushō*. Não é necessário dizer que devemos apresentar ao *Monbushō* todos os documentos requeridos com a lista dos nomes dos Ordinários dentro da qual os nomes estrangeiros não poderão figurar, como já escrevi no meu último *Memorandum* (AMEP, Fundo Castanier, Carta de 3/11/1940).

A resposta de 06 de novembro, Castanier comunicava ao arcebispo de Tōkyō que a demissão tinha sido enviada diretamente a Roma e que a confirmação seria uma questão de tempo para acalmar os ânimos das autoridades japonesas. Ainda em novembro, Castanier recebe uma correspondência do Mons. Leblanc de Urawa que, após sua renúncia, começa a suspeitar que a proposta de uma demissão geral seria estratégia do Mons. Doi e não uma exigência do Ministério da Educação.

"Depois da reunião dos Ordinários, a luz aparece aos poucos sobre a questão das demissões. A razão principal, única, alegada para impor estas demissões é uma invenção, ao que parece. O Governo não impôs esta demissão. Quem a teria feito? Se a razão alegada é uma invenção de que valem estas demissões? *Renuntiatio ex dolo aut errore substantiali facta, irrita est ipso jure* (Can. 185) " (AMEP, Fundo Castanier, Carta de 25/11/1940, p. 17).

A resposta com data de 29 do mesmo mês, Castanier diz que ele não podia auxiliá-lo em nada neste entendimento e que o mesmo deve se dirigir às autoridades em Tōkyō.

Para substituir Castanier, foi nomeado Paulo Yoshigoro Taguchi conforme a indicação de Marella. Ele vinha de uma família dos *kakure kirishitan*, portanto, conhecedor dos efeitos de não se prostrar aos interesses do governo central. No entanto, foi um defensor incondicional dos interesses do governo. Com base nos seus conhecimentos da doutrina tomista da guerra justa ajudou a legitimar os interesses governamentais.

Outra resistência a esta substituição imposta veio do Mons. Albert Henri Breton, bispo de Fukuoka. Ele acusará abertamente o clero japonês de ter sucumbido ao nacionalismo que imperava no País. Embora ele apresente seu pedido de demissão, as condições apresentadas

segundo sua consciência não seriam aceitas imediatamente pela Santa Sé. Marella tenta dissuadi-lo de sua resistência:

“A corrente anticristã é um fato que não podemos pensar em negar. Ela já é antiga, somente se beneficia e ganha novas forças com o movimento anti-estrangeiro atual. Ela nem mesmo se esconde, mas marcha a céu aberto paralela a este último.

Se nós cedermos *sobre o ponto da hierarquia*, a Igreja teria, portanto, ganho de causa assegurado? Ninguém pode responder por uma afirmativa absoluta nem por uma negativa. Consultamos junto ao governo ou em outras partes e nos disseram que *isto se impõe pelo momento*, que é a maneira de amenizar a situação, de ganhar tempo e sem dúvida de tornar possível a permanência dos simples missionários. Nossa Igreja, civilmente falando, é uma doente grave; os médicos consultados aconselham-nos um remédio como o mais eficaz: nos recusaremos de empregá-lo porque não estamos seguros da cura?

Mas no caso de tomarmos partido da resistência a estas sugestões governamentais que equivalem a ordens, pois vemos se aproximar a perseguição, preferimos confrontá-lo, qual será a consequência? Será a suspensão imediata das negociações com o *Monbushō* e a demissão inevitável do Mons. Doi que se comprometeu em tudo em nosso nome nestas transações e que não pode dizer tudo e continuar no cargo. Será a perseguição de fato, mais rápida e deslanchada por nós mesmos [...].

O memorando do Mons. Doi não vos pareceu que um eco da minha voz. É certo que partilho de suas preocupações e dos problemas dos quais ele é alvo por todos nós, pois é em nosso nome que ele aceitou e que continua estas transações com o *Monbushō*. É igualmente verdade que creio que a solução por ele apresentada depois das conversas com o governo me parece a mais segura. Onde eu buscaria informações senão junto aos japoneses que estão em contato diário com as autoridades? Daí a consequência que a minha voz não seja que um eco da sua, no entanto, um eco refletido e consciente [...]. Nós vivemos tempos difíceis. Precisamos nos apoiar [...]. Não provoquemos tempestades por uma resistência da qual não podemos esperar nada; na Alemanha 26 milhões de católicos não conseguiram nada [...].

Uma vez mais, Excelência, compreendo vossa pena, vossa angústia e vossa decisão. Eu transmitirei a Roma vossa carta que mostra seu coração de pastor e caberá à Santa Sé pronunciar com todo conhecimento de causa” (AMEP, Fundo Breton, Prot. N. 619/40 de 17/10/1940).

Diante da recusa da Santa Sé em aceitar sua demissão nas condições por ele expostas, o Delegado Apostólico lhe escreve novamente em novembro:

“A S. C. da Propagação da Fé transmitiu ao Santo Padre vosso pedido de demissão e esta manhã eu recebi um telegrama informando-me que a Santa Sé não podia aceitar esta demissão nos termos em que está formulada. O bispo de Fukuoka parte, em efeito, diz o telegrama, da suposição de que a Santa Sé queira fazer pressão sobre os ordinários ou ao menos influenciá-los, enquanto ela entendia e declarou o contrário de deixá-los totalmente livres diante desta grave decisão. Até aqui o telegrama.

Esta decisão do Santo Padre não me surpreende e era esta que eu esperava após ler vossa carta. Mons. Breton terá infalivelmente de fazê-lo entender que a Santa Sé estava decidida a apoiar toda decisão plenamente espontânea, quero dizer, não mencionando nem pressão governamental nem diretivas romanas, mas simplesmente o julgamento de vossa consciência em face dos acontecimentos. E de fato, não é questão de outra coisa, senão de executar a decisão tomada livremente pelos Ordinários durante a reunião de setembro” (AMEP, Fundo Breton, Prot. N. 690/40, 15/11/1940).

Em virtude desta situação, com a explosão da Guerra no ano seguinte Breton será preso. Após a guerra, mas ainda marcado pela experiência da prisão Mons. Breton será um dos maiores críticos desta mudança do episcopado.

3.2.2 - O reconhecimento oficial da Corporação Católica

Apesar das resistências, Marella conclui a substituição de nove administradores apostólicos japoneses em 20 de janeiro de 1941. Estes foram nomeados *ad nutum Sancta Sedis*,

ou seja, revogável a qualquer momento sem anúncio prévio. Três jurisdições eclesiásticas foram postas sob a responsabilidade das jurisdições mais próximas, Miyazaki sob a direção de Kagoshima, Niigata dependente de Nagoya e Shikoku sufragânea de Osaka. Tendo cumprida todas as exigências governamentais, a Corporação católica foi reconhecida oficialmente em 03 de maio de 1941 e Mons. Doi confirmado como seu chefe civil.

Com a deflagração da Guerra e o agravamento da situação, Marella se empenha em garantir a substituição de todos os estrangeiros que ocupassem qualquer cargo de direção. Os religiosos em especial eram lembrados que deveriam prestar sua obediência aos ordinários japoneses em virtude da lei canônica e para evitar complicações com as autoridades locais. O texto revela a dificuldade de garantir a legitimidade da autoridade destes sobre os estrangeiros.

“Vós tendes compreendido plenamente a necessidade de pôr em todos os postos de comando uma direção japonesa e a ela nos submetemos. Mais do que nunca é necessário seguir esta linha de conduta e de adotá-la em toda confiança ao redor de nós. Os superiores religiosos deverão ver se não resta ainda em suas casas algum progresso que ainda precise ser feito neste sentido, qualquer que seja o posto importante do ponto de vista exterior, nas escolas, por exemplo, onde é conveniente pô-las nas mãos dos japoneses antes que seja tarde demais. Sobre este ponto, eles devem ainda se entender com os Ordinários, para os conselhos e as luzes que tenham necessidade.

Não é somente questão de respeitar nisto o poder canônico ligado as suas funções de sua ocupação: é ainda mais necessário compreender as obrigações que estão incumbidos diante do governo, como representantes responsáveis desta organização civil que é a *kyōdan* (corporação) católica no Japão. Como tais, eles são, em efeito, os únicos e necessários intermediários entre as autoridades civis e nós, e, por conseguinte é um dever, para nós de arranjar todos os detalhes de nossas ações e gestos, mesmo fora do ministério, sob as diretivas que eles são ordenados de nos transmitir. Um verdadeiro dever de consciência, e ainda mais grave na crise atual na qual toda falta ou negligência poderá ter graves repercussões sobre toda a Igreja” (AMEP, Fundo Chambon, Prot. N° 502/41).

A mesma preocupação aparecerá na Carta Circular do Cardeal Prefeito da *Propaganda* em duas versões, uma para os antigos Ordinários e outra aos novos japoneses confirma as exigências governamentais impostas com a nova lei para o reconhecimento jurídico da *Corporação Católica do Japão*.

“Conscientes da responsabilidade que cada um de nós tem, podemos declarar, após examinar o texto e explicações autênticas, da Constituição Civil da *Corporationis Catholicae Japoniae* – de agora em diante nosso nome legal e oficial – nada conter que possa causar atrito com a constituição divina da Igreja, de fato, não há que na prática restrinja as relações com a nossa Santa Sé. Só no exterior e em aspectos legais e civis, devemos raciocinar que a nova lei acima citada, é uma lei interna deste reino que orienta as relações civis e legais de todas as religiões que existem como corporações no Japão.

Com este novo status que acarreta muitos inconvenientes com documentos confidenciais, estatísticas inúteis, relatórios financeiros de receitas e despesas etc., etc., contudo, há outra parte o fato certo, certamente mais importante, que não estaremos mais como até agora, somente tolerados quanto corporação religiosa, sendo reconhecida em plena forma legal igualmente como o budismo e o xintoísmo” (AMEP, Fundo Chambon, Carta de 03/06/1941).

A aprovação da corporação ajustou a Igreja Católica aos planos governamentais, mas não apagou as desconfianças e feridas deixadas pelo processo imposto. Mesmo Mons. Chambon que sempre apoiou a transição escreve a seu superior em Paris sobre o perigo de cisma que a aplicação da nova lei representava.

“A nova lei, sob uma aparência bastante afável, introduz de fato na hierarquia católica um elemento contrário ao direito eclesiástico e divino, e, por conseguinte bastante perigoso. Ela requer, numerosos atos administrativos de um caráter vital para a Igreja (abertura e organização de seminários, obras da imprensa, etc.) a submissão de toda a Igreja Católica do Japão a um só chefe japonês livremente escolhido pelos católicos. Tal inovação pode ter consequências mais graves” (Apud Ladous 2010, p. 259-260).

O reconhecimento das corporações religiosas visava mais bem a cooptação de todas as entidades religiosas a cooperarem nos esforços de guerra. Seguindo o reconhecimento da Igreja no país, o Japão estabelece as relações diplomáticas oficiais com a Santa Sé em meio à guerra. Em 1942 quando o ministro plenipotenciário japonês foi aceito pela Santa Sé pelo princípio de reciprocidade, garantiria a oficialização de Marella como Nuncio Apostólico. No entanto, a repercussão do acordo, pouco tempo depois do ataque à Pearl Harbor, gerou reações em Washington e em Londres. O próprio Marella considerara a sua oficialização como Nuncio apostólico como algo “premature e contrário aos interesses da Igreja do Japão” (Apud Ladous 2010, p. 352).

4 - Entre perseguições e cooperação na Segunda Guerra Mundial

A oficialização da igreja e das relações diplomáticas oficiais, no entanto, não impediram que muitos missionários enfrentassem as dificuldades da guerra. Muitos eram vigiados de perto, outros foram presos entre os quais alguns acabaram morrendo em circunstâncias “desconhecidas”. Além das acusações de espionagem, buscava-se também incriminar os que ousassem questionar a divindade do imperador e toda a formulação ideológica que a sustentava. Um caso exemplar foi o do Padre Sylvain Bosquet. As publicações pós-guerra afirmavam que ele “foi morto por um tiro de pistola na prisão, não sabemos em que circunstâncias” (MCs, 1939-1945, p. 179). Nos arquivos com sua documentação pessoal, há um relato sobre de seus últimos momentos escrito por companheiro de missão, Étienne Dureci. Ele descreve os interrogatórios que envolviam questões sobre a mitologia xintoísta tal como Doi havia alertado anteriormente.

“No começo da última guerra, nós, missionários franceses, dado aos acordos entre o governo *Vicky*¹¹⁹ e o governo de Tōkyō, a propósito da Indochina, não nos enviaram a campos de concentração, ao menos os da parte do Japão central, mas a polícia nos vigiava bem de perto. Nos era praticamente impossível visitar os cristãos em suas casas e de realizar as obras do apostolado. No início de 1943, com os primeiros revezes no Mar do Sul, veio o recrudescimento da vigilância da polícia [...]. Desde o começo da guerra eu estava em Osaka na Paróquia de Kitano, da qual o venerável padre S. Bosquet era o pároco. Apesar de todas as dificuldades, continuava seu apostolado e teve a alegria de batizar no Natal, coisa muito rara na época, vários convertidos dentre os quais um coreano, mas exatamente, este coreano um novo Judas, era um militar enviado expressamente para o espionar.

¹¹⁹ O acordo de Vichy assegurava a França ocupada pela Alemanha entre 1940 e 1944 a posição de estado colaboracionista. Favorável à igreja católica, o governo fantoche garantia aos missionários franceses certa tranquilidade se comparados com os missionários das nações consideradas inimigas que tiveram que enfrentar o internamento e deportação.

Era 12 de Fevereiro de 1943. Estava em meu quarto tentando estudar os ideogramas japoneses quando alguém bateu [na porta]. Quatro pessoas entram: '*kanpei desu*'; era a famosa polícia militar: 'certamente, você se confundiu, respondi eu; é o pároco que vocês querem ver, pois eu falo bem mal a língua'. 'Não', me respondeu um entre eles. 'O senhor pároco está bem ocupado, venha nos receber, por favor'. Sente-se. Os quatro homens se sentaram em silêncio. E eu escutei que alguém ia e vinha dentro da casa. 'É agora, eu dizia a mim mesmo. É a prisão'. Depois de uma meia hora o Padre Bosquet entra na sala, bastante emocionado. 'Não se preocupe, não é para você, é a mim que eles querem. Meu dinheiro encontra-se dentro do armário do meu quarto. Até logo...' Quem poderia crer que estas seriam as últimas palavras que eu ouviria dele. [...]. Eles o levaram em um carro. Um grande silêncio se seguiu; uma meia hora se passa ainda, depois um outro grupo de militares entra em meu quarto. [...].

'Em nome do governo japonês nós ordenamos a busca', diz em um francês medíocre um intérprete que se encontrava escondido entre eles: 'Sim, por favor', e os policiais começaram a vasculhar as gavetas, as malas, os livros da biblioteca, tudo segundo um método apreendido de cor. O coronel, [...] começa seu interrogatório bastante minucioso, onde então me dei conta, uma vez mais, que a polícia japonesa sabia tudo o que dizíamos: 'Não é um problema de religião, não é uma perseguição da religião somente para estudar o caso do padre Bosquet nós o levamos por dois ou três dias. Quanto a você, você está livre. Mas, [...] nem uma palavra sobre isso a quem quer que seja'. Os dias passavam, sem ter informações precisas sobre o estado e o lugar onde encontrava-se o padre Bosquet. Impossível de saber também o motivo da prisão. '*Fukeizai*' (falta de respeito pela pessoa do Imperador), era a palavra pronunciada pelos catequistas e pelo policial.

Uma bela manhã um oficial da polícia secreta da província veio me encontrar, e depois de várias perguntas, me pôe o famoso dilema: 'O que você pensa dos deuses japoneses?' Evidentemente, eu tentei me esquivar, com o pretexto de desconhecimento da língua japonesa. 'Mas, não. Você sabe muito bem' insistiu o policial. Vendo que não iria escapar do interrogatório, invoquei o espírito Santo, e metade em inglês, metade em japonês, eu tentei explicar: 'Você sabe que é difícil para um estrangeiro compreender o que são os deuses japoneses (*kami*). Eles são tantos: desculpe-me, mas vocês têm o deus do poço, do arroz, da cozinha, bem como de outros lugares menos nobres. Como seria possível compreender isto?' O policial franziu a testa, como fazem todos os japoneses quando se sentem embaraçados. Então, eu peguei o *Kojiki*, ou se você preferir, a Bíblia japonesa na versão inglesa de Chamberlain e eu li para ele as primeiras linhas que contam como os três primeiros deuses, praticamente desconhecidos dos japoneses, se formaram eles mesmos e então, esconderam sua excelsa aparência. [...]. Após ter lido as primeiras linhas eu disse ao policial secreto: 'Veja os três primeiros deuses japoneses, se parecem enormemente ao que nós ensinamos, um Deus em três pessoas, um deus criador que existe por ele mesmo, sem a ajuda de outras coisas. Vós dizeis que eles se esconderam, que não sabeis o que eles se tornaram. É exatamente isto que nós ensinamos. Eu vim ao Japão para vos ensinar o que aconteceu com este Deus Criador, o que ele fez para nos salvar, ele, o verdadeiro Deus, o primeiro de vossa bíblia japonesa. Quanto aos outros deuses, eles são, se você assim o quer, os grandes homens que fizeram o Japão, mas isto é a história japonesa e eu não sou professor de história. [...]. Evidentemente, minha resposta não deve ser suficiente para vós, mas é tudo que posso lhes dizer'. – 'Não, foi muito bom. Vós não dizeis que eles são *gūzō* (ídolos). [...]. Nosso homem partiu contente, mas, sem dúvida, com o mandato de prisão em seu bolso" (AMEP, Fundo Bosquet, p. 8).

O relato continua com a descrição do momento em que lhe avisam que o padre Bosquet havia morrido em um sanatório mental em Wakayama no dia 10 de março de 1943. A versão oficial dava a morte como o resultado de uma pneumonia severa que teria desencadeado a perturbação mental e a morte. Os interrogatórios feitos pelas Forças de Ocupação a um dos policiais envolvidos na prisão revelam que a prisão se deu sob a acusação de espionagem e que tentaram fazê-lo confessar o crime por desrespeito ao imperador. Nas palavras de Dureci "Não é difícil de imaginar que sofreu tortura moral e física que levaram o padre a perder a razão" (AMEP, Fundo Bosquet, p. 8).

4.1 – A cooptação da Igreja durante a guerra

Com a explosão da Guerra do Pacífico em 1941, o chefe da Igreja católica, Doi, apela aos católicos a permanecerem fiéis ao Imperador e rezarem pela vitória do país. Em agosto de 1943 no artigo: *A Guerra da Grande Ásia e os católicos*, ele explica que o único objetivo da Guerra do Pacífico era a liberação de todos os povos da Ásia Oriental e a edificação de uma paz eterna sob a solicitude de Deus e a liderança do Japão. Dentro deste projeto de liberação da Ásia, os bispos japoneses decidem em sua assembleia de novembro do mesmo ano sobre a fundação de um Seminário para a Grande Ásia. Este seria o centro de formação dos novos padres a serem enviados para a “Esfera de Co-prosperidade da Grande Ásia” (Cf. RNM 2004, p. 98-99).

Outro defensor do nacionalismo japonês foi Paulo Taguchi. Em outubro de 1941, a revista católica *Koe*, publica seu artigo intitulado: *A Igreja Católica em tempos de crise*. Sob a ordem do Ministério da Educação, escrevia que o Papa Pio XI tinha pedido a participação dos católicos na luta contra o comunismo e que o patriotismo não era contra a moral cristã. Deste modo, os católicos deviam se desviar das ideias perigosas do ateísmo ateu e juntar todas suas forças como um povo imperial, intensificando sua ajuda às tropas nacionais e oferecendo suas preces pelos mortos de guerra (Cf. RNM 2004, p. 90-91).

Esta submissão aos interesses militares pode ser notada também no Livro de Orações e no Catecismo nacional (*Kōkyōyōri*) publicados em 1942. Esta edição teve o prefácio e a conclusão escritos sob a “recomendação” do Ministério da Educação. Entre as “sugestões” oficiais há a seguinte oração:

“Meu Deus, humildemente prostrado diante de Vós e vos damos graças pela felicidade de ter nascido no ilustre Império do Grande Japão. Para a glória de Nosso Senhor, Vós deste-lhe uma missão particular no Extremo Oriente. Durante 2600 anos, depois de sua fundação, graças à Vosso socorro, sempre ajudaste nosso país. O que quer que aconteça, garanta-nos tua benção. Jamais cessaremos de vos dar graças, e jurando fidelidade ao Imperador nós pedimos por ele, para que ele tenha uma longa vida. Se o país vier enfrentar algum perigo, por nosso heroísmo, nós queremos que seja reconhecido, aqui ou no estrangeiro, a grandeza da nação. Possais Vós abençoar a sinceridade de nosso patriotismo. Que brilhe igualmente sobre nossa pátria a luz da verdade eterna, e assegure a nossos patriotas em todos os lugares, a saúde. Deste modo, dentro de uma grande paz, frente ao estrangeiro, unidos no mesmo sentimento nacional, conscientes dos esforços da Organização das nações unidas, nós vos pedimos, faze com que nós possamos em nosso país, em bom entendimento com todos, responsáveis e simples cidadãos, gozar de um governo pacífico. Por Cristo Nosso Senhor. Amém” (RNM 2004, p. 76).

Em julho de 1944, a igreja católica também se juntou à assembleia de preces para obtenção da vitória exigida de todas as organizações religiosas. O documento expedido pelo Ministério da Educação afirmava que a Associação Budista do Grande Japão, a União Cristã do Japão incluindo a Igreja católica, o Comitê Central das associações Religiosas, a Federação das Religiões do Japão entre outras, não formavam que uma só e mesma organização, mesmo se

várias delas já estivessem unificadas. Todas as estruturas das associações religiosas tinham sido suprimidas e a vigilância policial foi ainda mais reforçada (Cf. RNM 2004, p. 108).

Além da colaboração interna, a igreja católica colaborou também na ocupação de vários países como na Coreia e nas Filipinas. A Península Coreana desde 1910 fazia parte integral do Império Japonês. Inicialmente, seguindo uma política mais liberal da metrópole que buscava seguir o modelo ocidental de separação entre o culto e o Estado, o governo adota uma política de respeito pela liberdade religiosa. A partir da década de 1930, o militarismo adota uma política de assimilação com a japonização dos nomes de sobrenomes, dos nomes de lugares e pela substituição da língua japonesa em lugar da língua coreana nas escolas primárias onde as crianças eram obrigadas a falar somente o japonês.

No campo religioso, a política será de implantação do xintoísmo de estado com a obrigatoriedade da mesma observância exigida no Japão. Em 1935, a ofensiva assimilacionista impõe a instalação de templos xintoístas em todos os lugares e os missionários que se opusessem teriam suas escolas fechadas e seriam expulsos do país. Em 1938, o Departamento da Educação ordena a exposição de uma tabuleta votiva da deusa Amaterasu e lhe prestar as homenagens rituais em todas as escolas incluindo os seminários (Cf. BMEP Seoul 1938, p. 104-106 e 826-830).

Com o agravamento da situação, Marella decide fazer uma visita à Pyongyang na atual Coreia do Norte. Para a Igreja, seria para celebrar os cento e cinquenta anos da fundação da Igreja e a beatificação dos mártires coreanos, para o governo, no entanto, seria a participação nas celebrações dos vinte e cinco anos da anexação da península. Seguindo o mesmo entendimento do Japão, Marella defende que “a Igreja da Coreia deve buscar compreender melhor o Japão, aproximar-se de seu ponto de vista e integrar-se dentro de seu sistema administrativo, para evitar tomar inconscientemente um falso ar de irredentismo” (Apud Ladous 2010, p. 190). Nesta visita, convence a maioria dos superiores das missões a observarem as instruções da Propaganda e assim a prestarem as homenagens ao Imperador do Japão que até então eram prestadas a Confúcio.

Apesar da resistência, o catolicismo coreano também foi subordinado ao esforço de guerra. Inicialmente nos meses de janeiro, as missas serão celebradas, pedindo a vitória da armada imperial japonesa. A exemplo do que acontecera na metrópole a resistência dos Ordinários europeus em seguir os japoneses levará a substituição da hierarquia local. Embora se desejasse uma substituição de estrangeiros por japoneses, o número de padres japoneses não permitia seguir o plano defendido por Marella. Ainda assim ele consegue a nomeação de dois japoneses um em Daegu e outro em Kwangjiu. Seguindo a indicação de Marella, em 1942, foi nomeado o

coreano Mons. Paul Marie Kinam Ro, como Vigário Apostólico e posteriormente primeiro bispo de Seul. Ele presidiu a Federação Patriótica Católica que entre outras coisas determinou que todo primeiro domingo do mês seria considerado um “domingo patriótico” no qual os católicos coreanos pediriam pela vitória e rezariam pelos soldados mortos pela causa do império japonês. Por esta colaboração com os japoneses, seu nome foi incluído na lista de criminosos de guerra¹²⁰ (Cf. EDA 425, 16/09/2005).

Em 1940, as tropas japonesas ocupam a Indochina e após o ataque a Pearl Harbor em 1941, o avanço das tropas imperiais japonesas expande-se para a Birmânia, Malásia, Singapura e Filipinas país de maioria católica. O governo japonês sabedor que a maioria da população filipina era católica convoca a Associação Católica para a formação das *Brigadas de Pacificação Religiosa* lideradas por Taguchi. Ele desembarca no início de janeiro de 1942 com as tropas japonesas como parte da *Brigada de pacificação da Igreja Católica do Japão*. Seguindo os rumores de que ele substituiria o norte-americano Mons. Michael O'Doherty como arcebispo de Manilla, a Santa Sé foi obrigada a dar uma explicação oficial ao diplomata americano no Vaticano Harold Tittman. A explicação afirmava que sua nomeação como bispo tinha sido feita antes do ataque à Pearl Harbor e que sua missão nas Filipinas fora dada pelas autoridades militares, de caráter provisório e sem nenhum mandato da Santa Sé. Para o diplomata, no entanto, era clara a utilização da hierarquia católica. “A apreciação manifestada pelo Japão à Igreja católica, nestes últimos anos, foi inspirada principalmente pelo desejo de se servir dos quadros da Igreja e de sua autoridade para assegurar a formação do espírito e do controle político da população dos países ocupados” (Apud Ladous 2010, p. 335).

Em Tōkyō, na assembleia de 1942, diante da nova hierarquia católica japonesa, Marella expressará na sua instrução para os tempos de guerra, dizendo que o Japão tornaria se para a Ásia o que o Império Romano foi para o Ocidente segundo um desígnio da Providência:

“No imenso território onde se estende a cada dia a glória das tropas japonesas, elabora-se imediatamente e em tudo uma reorganização que temos todas as razões para crer como duráveis. Este contato do Japão com os povos mais tocados pelo Evangelho, senão inteiramente convertidos, era sem dúvida o plano da Providência. Eis que entra na esfera dos povos asiáticos como vós, no entanto, de diversas outras culturas, história e tradições. Há para vós, católicos japoneses, um grande lugar na tarefa, mais difícil ainda que esta das armas, de apaziguamento das populações terrificadas por um instante, de construção da confiança do vencido para retomar com o vencedor toda uma nova existência de prosperidade comum” (Apud Ladous 2010, p. 324-325).

¹²⁰ A lista publicada em 29 de agosto de 2005 tem três mil e noventa nomes entre os quais 157 colaboradores religiosos: 63 budistas, 48 protestantes, 25 membros da *chondogyo* (movimento neo-confuciano), 14 confucianos e sete católicos.

Marella segue afirmando seu apoio à colaboração católica com os objetivos legítimos da nação japonesa, no projeto da *Esfera de Co-prosperidade do Grande Leste Asiático* e na promessa japonesa de respeitar as diferentes culturas, religiões e todas as demais características próprias de cada povo da região. Ele destaca a especificidade da colaboração católica nesta tarefa. Seguindo a defesa do modelo de centralização imposta pelas autoridades japonesas, Marella critica a situação de divisão da organização católica das Filipinas também dividida entre os missionários de diversas nacionalidades. Ele defenderá também a adequação da Igreja das Filipinas ao modelo japonês para se fazer respeitar pelas autoridades militares.

“O Japão considera as Filipinas como um povo inferior sem verdadeira cultura asiática, que lhe convém reorganizar remetendo-o época pré-espanhola, com o objetivo de melhor a assimilar. Na prática, isto leva a eliminar das Filipinas sua cultura tradicional de origem ocidental. As declarações em favor da liberdade religiosa são sinceras na medida em que as religiões não impedem o desenvolvimento de uma cultura do Extremo-Oriente sob a direção japonesa” (Apud Ladous 2010, p. 329).

O imbróglio nas Filipinas leva o então substituto da Secretária de Estado, Giovanni Batista Montini, a questionar Marella sobre esta atuação de Taguchi ordenando que o fizesse retornar à Osaka. Decisão que só seria tomada pelo Ministério da Guerra do Japão em fins de 1942. Em outubro de 1943, os japoneses proclamam uma “República Independente” das Filipinas.

Como nas Filipinas, grande parte das missões católicas no Extremo-Oriente estava sob o domínio do império japonês, dependiam também das mediações de Tōkyō para que suas comunicações chegassem a Roma. Assim, em apenas meio século após a instalação da hierarquia local em 1891, apesar das relutâncias internas, o alinhamento de interesses na luta contra o comunismo levaria a uma série de adaptações e de reconhecimento das relações entre a Santa Sé e o Japão. Conforme, exposto, o Conselho de Ministros chega a aprovar uma contribuição oficial para a manutenção das missões católicas especialmente nas colônias e no processo de imigração para a América do Sul, em especial para o Brasil. Meio século após a instalação desta hierarquia estrangeira, as exigências políticas forçaram a japonização de todas as lideranças católicas para garantir o reconhecimento oficial da Igreja.

Tal situação, nos permite falar de um sistema de “protetorado japonês” e nos mostra como o sentimento anti-cristão reinante na metrópole não valia no contexto das colônias. Curiosamente, mais um paralelo com a paradoxal situação francesa na qual a política anti-clerical da metrópole não se adequava para o contexto colonialista.

5 - O Pós-guerra: redefinições sobre as religiões pelas Forças de Ocupação

Com a capitulação do Japão, mudavam as autoridades, mas não o propósito que continuava a unir a hierarquia católica e as autoridades militares. O governo das forças de ocupação, liderado pelo norte-americano General Douglas MacArthur também buscava preencher o “vazio espiritual” e o trauma japonês do pós-guerra. MacArthur, episcopaliano praticante, considerava que somente o cristianismo poderia oferecer as bases de um novo Japão democrático e livre do comunismo. Os católicos beneficiar-se-iam desta posição, graças à ajuda do cardeal Arcebispo de New York, Francis Spellman, e um dos conselheiros do General nos assuntos religiosos. O cardeal coopera com Marella durante os últimos anos à frente da delegação apostólica do Japão¹²¹.

Entre os vários desafios enfrentados pelas Forças Aliadas, estava a questão do xintoísmo de Estado. A divisão dos assuntos religiosos liderada pelo missionário congregacionista William Woodard, preparou e ordenou desinstalação da ideologia oficial xintoísta considerada-a como religião. Assim foi logo revogada a lei das corporações religiosas de 1939 e o Decreto das Corporações Religiosas em 28 de dezembro de 1945¹²². Este decreto será emendado em 2 de fevereiro de 1946 que definirá todos os *Jinjas* como instituições religiosas e que deveriam se constituir como pessoas jurídicas segundo os novos critérios dentro de seis meses. Estas determinações marcam a preparação para a Constituição promulgada em novembro de 1946 que no artigo 20 proclama a liberdade de religião, de crença e de prática religiosa, buscando evitar o retorno de uma religião de estado.

“O governo e os chefes xintoístas aceitaram a medida sem dificuldades. Antes da chegada das tropas de ocupação, um rumor espalhou-se de que os santuários seriam destruídos e os *kanushi* (sacerdotes xintoístas) seriam executados; uma boa parte deles refugiou-se provisoriamente nas montanhas. O medo demorou pouco, mas os chefes religiosos se demandam ainda se eles não seriam ainda julgados. Eles estão contentes em poder conservar seus santuários observando que o xintoísmo não seja uma religião, mas uma função pública e que mantém viva as tradições nacionais que, em si, nada não de nacionalistas. Os americanos não partilharam desta opinião e o xintoísmo, foi obrigado, mesmo contra vontade, a tornar-se uma religião. Os templos foram obrigados a viver das oferendas de seus fiéis. [...] Atualmente, entre os chefes xintoístas, numerosos são os que dizem satisfeitos com esta situação e preferem preservar a liberdade que a lei garante as religiões que recair sob a tutela do estado” (LsC 1959, p. 7-8).

Além destes desafios, as determinações governamentais também obrigavam os católicos a se reorganizarem. Havia inegavelmente contestações da hierarquia nacionalizada. Os que

¹²¹ Marella foi transferido em 1949 para a Delegação Apostólica da Austrália e Nova Zelândia. Posteriormente, foi nomeado para a Nunciatura de Paris e feito cardeal por João XXIII em dezembro de 1959. Paulo VI chama-lo-á de volta a Roma, onde com base na experiência vivida no Japão e com os novos rumos do Concílio Vaticano II, assumirá o recém-criado Secretariado para os Não-cristãos.

¹²² *Religious Corporations Ordinance*, em japonês *Shūkyō Hōjin rei* (宗教法人令).

tinham sofrido prisão, como Breton, não tardaram em protestar. Em carta de 20 de setembro de 1945 ao superior de sua sociedade missionária, denunciava: “Da parte do bispo nativo e de seu clero, houve uma completa indiferença, nem mesmo um pequeno pedido às autoridades competentes para obter minha libertação e de meus companheiros” (Apud Thompson 2007, p. 66). Em 20 de julho de 1946, declarará aos visitantes da Santa Sé que os padre e bispos japoneses teriam monopolizado o episcopado de maneira “ilegítima e perigosa”. Poie,

“cooperaram com ardor com os elementos militaristas e racistas do país, nenhum deles teve coragem de dizer ‘não’ aos oficiais do governo. [...] Se a guerra tivesse durado ainda alguns anos, e mais ainda se os Japoneses tivessem vencidos, a Igreja do Extremo-Oriente teria se transformada em uma igreja cismática e nacionalista japonesa” (Apud Sibre 2012, p. 411).

Ele também acusará o delegado apostólico de ter edificado um “sistema exclusivista e racista” em processo de japonização extremamente rápido e duvidoso. Em várias cartas ele chega mesmo a propor a criação novas circunscrições eclesiais onde os novos ordinários estrangeiros encarregar-se-iam de enquadrar e sanar o nacionalismo dos japoneses (Cf. Sibre 2012 p. 669 e Thompson 2007, p. 67). Vários outros missionários que foram presos neste período se queixaram de ter sido abandonados pela Igreja e da atuação do Mons. Doi considerado como adversário. Para Thompson, este comportamento verificou-se em todo o país: “Seja por medo, covardia ou envolvimento pessoal com o nacionalismo, o clero japonês não fez nada para ajudar os missionários e se distanciou o máximo possível dos mesmos” (Thompson 2007, p. 66). Ladous, no entanto, defende que a dureza do julgamento de Breton deve-se à experiência da prisão, defendendo que missionários estrangeiros e japoneses sofreram juntos na luta por salvar a Igreja.

Reações como a de Breton, devem ter surgido com frequência, pois no mesmo mês de setembro de 1945, Marella envia uma circular a todos os missionários lembrando que eles devem obediência aos ordinários nomeados durante este turbulento período da Guerra. Isto revela como a legitimidade da hierarquia nacionalizada era questionada. Na assembleia de novembro de 1945, alguns bispos japoneses, conscientes dos questionamentos sobre o processo de japonização e certamente marcados pelo trauma da derrota, apresentam ao delegado apostólico o desejo de renúncia. O delegado reafirma que o processo era irreversível, assegurando-lhes que os superiores locais das diversas ordens e congregações religiosas lhes deviam obediência. Para estancar as contestações de legitimidade, era necessário buscar uma nova organização que acomodasse a hierarquia católica às exigências canônicas e civis. Seguindo a nova influência política do momento, os Ordinários católicos organizaram um Comitê católico nos moldes da *National Catholic Welfare Conference* dos Estados Unidos.

A partir de 1947, os ordinários japoneses assinarão contratos com as sociedades, ordens e congregações missionárias para estabelecer um *modus vivendi* oficial. No caso dos missionários MEP, os contratos com os ordinários locais garantiam a desejada autonomia dos missionários estrangeiros: “Segundo as cláusulas do contrato, estamos sob a jurisdição do Ordinário de Osaka, gozando, contudo, de certa autonomia. Assim, a independência financeira é completa” (LsC MEP 1949b, p. 8). Sobre as obras das demais congregações, os relatórios de 1952 atestavam que “mais de 200 igrejas foram edificadas depois do fim da guerra e as escolas se multiplicam; cada congregação, tende a abrir a sua, grande ou pequena” (LsC MEP 1952, p. 8). De fato, o fluxo de missionários estrangeiros no pós-guerra fazia o clero local ser novamente minoria. Em 1949, a Igreja Católica no Japão contava com trezentos e sessenta sete padres e religiosos japoneses contra seiscentos e quarenta e sete missionários estrangeiros. Durante a ocupação do país pelas Forças Aliadas mais de mil e quinhentos missionários desembarcaram no país. Em 1952, ao final da ocupação a percentagem de padres estrangeiros em relação aos japoneses era de aproximadamente quatro por um (Cf. Mullins 2011, p. 170). Isto revertia o processo de “japonização” da igreja iniciada na década anterior. Assim, embora os japoneses continuassem oficialmente no comando, as necessidades da reconstrução do país e da Igreja geravam uma delicada situação de dependência dos missionários estrangeiros que continuará por décadas.

Os missionários estrangeiros, por sua vez, tinham diferentes percepções do novo contexto. De um lado, os norte-americanos, talvez como parte da propaganda para conseguir ajuda material e pessoal fazia crer em um crescimento do cristianismo: “Hoje o Japão é um dos poucos pontos luminosos em um mundo conturbado, e os católicos, em particular, estão cheios de esperança em um futuro próspero da sua Igreja na Terra do Sol Nascente” (Laures 1954, vii).

Por outro lado, os franceses em um tom mais realista asseveraram:

“No estado de desordem em encontram-se as mentes no Japão atualmente, tem se anunciado ao exterior que muitos japoneses se convertem ao cristianismo. O fato não é exato. Os missionários, como eu mesmo, contatam uma indiferença inacreditável da massa em relação à verdadeira religião” (LsC MEP 1949, p. 2).

Na década seguinte, eles atestavam a

“proliferação das ‘novas religiões’, ou seitas religiosas, constituem um fenômeno espantoso que parece não ter correspondência em outros países. Estas novas religiões são extremamente numerosas e a influência de muitas delas não se faz sentir que dentro de um raio próximo ao local onde há vivido seu fundador [...]. Não fazemos justiça às seitas se lhes apresentamos simplesmente como obras de charlatões que se aproveitam das pessoas para ganhar dinheiro. Existem charlatões entre os fundadores de seitas, mas a maior parte é sincera” (LsC MEP 1962, p. 25-26).

Este cenário das religiões no Japão foi favorecido pela lei das organizações religiosas inspirada nos ideais liberais americanos. Sobre estas bases é que se compõe a lei das Associações religiosas de 1951 que rege ainda hoje as religiões no Japão. Juntamente com a crise

do pós-guerra, o Japão viveu o que se convencionou chamar *Hush-hour of the God's*. No entanto, com os eventos terroristas por motivações religiosas em 1985, levariam a nova regulamentação governamental das organizações religiosas que marcam a mentalidade japonesa contemporânea sobre as religiões em geral.

5.1 - A retomada da questão dos ritos

A ocupação do Japão pelas Forças Aliadas levou a uma reelaboração do xintoísmo oficial segundo o entendimento dos oficiais norte-americanos encarregados da questão. A definição do “xintoísmo de estado” como religião mostrava a contradição da Instrução *Pluries Instanterque*. Seguindo a definição das autoridades no comando local, os Ordinários do Japão na assembleia de abril de 1946 voltam a proibir a participação dos católicos nos rituais xintoístas. No entanto, com a emergência da reconstrução do país e a falta de uma nova posição da Santa Sé, o assunto ficará sem ser debatido por pelo menos cinco anos.

Em 1950 com a Guerra da Coréia, o Japão transforma-se na principal base americana para combater o avanço do comunismo na Ásia. Em 1º de setembro de 1951, após assinar o Tratado de São Francisco que assegurava o retorno da soberania japonesa, o então Primeiro Ministro Yoshida Shigeru vai ao controverso Santuário Yasukuni onde participa dos rituais aos heróis da nação. O santuário será indicado como um centro de peregrinação anticomunista para o Oriente. Para os católicos, a participação nos rituais xintoístas põe-se novamente. Em resposta ao problema, ainda em 1951, um decreto da *Propaganda* assinado por Biondi declarava que a decisão de 1936 fora livre de qualquer pressão civil e militar e como uma decisão soberana, assim o culto nos *jinja*s continuava a ser considerados um ato puramente civil e patriótico. Assim, os católicos poderiam continuar a participar dos rituais xintoístas. Ao que parece, estar em contradição com uma nova definição do governo, seria menos grave que admitir o erro de uma decisão da Sagrada Congregação, que como diz a instrução foi levado ao conhecimento e foi aprovada pelo Sumo Pontífice.

A delicada situação de contradição permanecerá até todos os bispos do Japão que tinham sido escolhidos por Marella tivessem desaparecido. A partir da visita de João Paulo II em 1981, uma nova geração de bispos enfrentará a questão com uma nova perspectiva e ajudados pela contribuição de vários pesquisadores que se dispõem a reexaminar os arquivos históricos que aos poucos iam sendo disponibilizados.

Em setembro de 1986, durante a quarta sessão plenária da FABC em Tōkyō, o presidente da Conferência Episcopal japonesa o Cardeal arcebispo de Tōkyō Seiichi Shirayanagi fez um pedido de desculpas formais pelas responsabilidades em cooperar com as tragédias e atrocidades infligidas pelo Japão, durante o período da guerra, às demais nações asiáticas.

“Nós bispos do Japão, enquanto japoneses e membros da Igreja do Japão, pedimos perdão à Deus e aos nossos irmãos da Ásia e das regiões do Oceano Pacífico pela tragédia que o Japão provocou durante a Segunda Guerra Mundial. Engajados nesta guerra, nós partilhamos a responsabilidade de mais de vinte milhões de mortos na Ásia e em outras regiões do Pacífico. Mais ainda, nós lamentamos as feridas sempre dolorosas, infligidas aos povos destas regiões, às suas vidas e a seu patrimônio cultural. Os traumas decorrentes destas feridas ainda não foram sanados” (RNM 2004, p. 136-137).

Em 1995, por ocasião dos cinquenta anos do final da guerra, a hierarquia católica do Japão publica uma mensagem de paz na qual reconhece a responsabilidade e a cooperação da Igreja com o sistema imperial. Nesta mensagem, um parágrafo trata da instrução de 1936 e sua implicação na participação católica. Em 1999, o resultado das pesquisas foi publicado no livro *O que nos ensina a história* (RNM). A pesquisa dirigida pelo Centro de Estudos para a Evangelização da CBCJ mostra a escalada de centralização do poder na pessoa do imperador, embora resistente à dominação colonial europeia, o Japão inspirou-se no colonialismo e se lançou em um processo de expansão com a ocupação de partes do território chinês, russo, da Manchúria, de várias ilhas do pacífico e da anexação da Coréia. Neste processo expansionista, a Igreja Católica reconhece seu envolvimento

“no processo nacionalista e militarista do Regime Imperial, ela não podia deixar de ensinar o amor para com a pátria e a lealdade para com o imperador, chefe do estado. Tomada indiretamente dentro dos instrumentos de opressão da política militar do governo, constrangida e forçada pelo patriotismo, ela terminou por apelar aos católicos a virem eles também se inclinar nos santuários xintoístas e a participar dos esforços de guerra” (RNM 2004, p. 14).

O documento retoma a instrução de 1936 e reconhece os erros contidos nas orientações e na tradução para o japonês. Há um reconhecimento do testemunho dos estudantes que se opuseram a imposição ideológica e a resistência de outros cristãos como Uchimura Kanzō¹²³. A posição da Conferência Episcopal do Japão expõe uma vez mais a contradição da posição da *Propaganda*. As constantes questões relativas ao santuário Yasukuni e as implicações políticas com os países vizinhos tem levado os bispos do Japão a reafirmarem sua posição pelo reconhecimento dos erros da guerra.

Em 2006, a comissão encarregada pelos assuntos sociais publicou uma brochura assinada pelo Arcebispo de Tōkyō Mons. Takeo Okada¹²⁴. Ele relembra as condições nas quais

¹²³ Fundador do Movimento Cristão sem Igreja (*Mukyōkai*) que por sua recusa em se prostrar diante da imagem do imperador acabou perdendo seu cargo de professor e sofreu as perseguições do regime imperialista.

¹²⁴ 戦前・戦中と戦後のカトリック教会の立場. シリーズ「信教の自由と政教分離」VOL. I, 1936年の布教聖省指針『祖国に対する信者のつとめ』再考察. 社会司教委員会 編.

foram permitidas a participação católica nos rituais xintoístas oficiais e que, portanto, a partir da capitulação em 1945 não havia mais motivos para que os católicos participassem das homenagens aos mortos de guerra “entronizados” no Santuário Yasukuni. O silêncio de Roma até o momento tem valido de aprovação à posição dos bispos japoneses.

Por outro lado, a permissão de participação católica nos rituais xintoístas permitida pela instrução *Pluries Instante* que é considerada por Ladous como uma “verdadeira lenda ecumênica” (Cf. Ladous 2010, p.408) da qual Marella e Biondi foram considerados herdeiros. Esta herança ter-lhe-a ajudado na nomeação de Marella como primeiro presidente do Secretariado para os não-cristãos criado em 1964. Para Kevin Doak da Universidade Católica de Georgetown, a declaração pode ser apontada como matriz para a declaração conciliar *Nostra Aetate* de 1965.

Neste capítulo, mostramos como se deu a retomada da missão católica no Japão a partir de fins do século XIX dentro do avanço missionário possibilitado pelos acordos internacionais impostos ao país. Além do desafio de implantar a Igreja, os missionários empenharam-se na pressão internacional para garantir a liberdade de crença como direito constitucional dos japoneses. Esta defesa, no entanto, tinha o claro objetivo de garantir a propaganda cristã. Para a Igreja Católica, a mediação inicial dos representantes diplomáticos da França foi essencial. Também é inegável a influência francesa na formação de uma elite local que, posteriormente, ajudaria neste processo de acomodação do catolicismo ao delicado cenário político no Extremo-Oriente. Após a forçada “japonização” de toda a liderança local, a derrota na Segunda Guerra, a Igreja Católica, como as demais organizações religiosas, passaria por uma nova adequação seguindo o entendimento norte-americano.

Apesar da nova onda de crescimento do cristianismo neste período, a necessidade de uma adaptação mais profunda à realidade japonesa era clara. Seguindo as acomodações aos ritos xintoístas, Roma tinha a sensibilidade de permitir algumas experiências de adaptação da liturgia Católica que ajudavam a formar a consciência da necessidade de mudança no entendimento geral da ação da Igreja. A contrução de um novo paradigma que mudaria todo o entendimento sobre a transplantação da Igreja seria finalmente assumida pelo Concílio Vaticano II.

II Parte

A construção de um novo paradigma a partir do Concílio Vaticano II e a redescoberta das identidades locais

O Concílio Vaticano II foi um marco na revisão das estratégias da missão cristã. Os rumos ali delineados marcariam a mudança de paradigma nas estruturas eclesiais e nas suas ações na propagação do cristianismo católico. A análise sociológica deste evento proposta por Melissa Wilde ajuda-nos a entender como as diferenças culturais tiveram peso diferenciado de acordo com os diferentes temas nos debates conciliares. Além disso, mostra como uma organização religiosa e os processos de mudança de paradigma podem ocorrer mesmo em instituições fortemente institucionalizadas como é a igreja católica. Dentro desta perspectiva, mostramos a participação do episcopado japonês durante o Concílio e sua contribuição no alargamento do entendimento do ecumenismo para o diálogo inter-religioso. Além disso, dado o específico contexto asiático, estes bispos contribuíram também para uma revisão da ação missionária da igreja e seus processos de “transplantação” da igreja para os diferentes contextos.

A questão da transplantação das grandes matrizes religiosas para contextos diferentes dos quais foram geradas é um dos temas importante para a Ciência da Religião. Diversos autores têm tratado a questão com diferentes nomenclaturas, em uma tentativa de se adequar mais a religião em estudo e ao seu público alvo. Entre as abordagens clássicas deste tema podemos destacar as sistematizações propostas por Michael Pye e por Martin Baumann. O primeiro destaca que variados processos podem acontecer simultaneamente dentro de determinada tradição religiosa. Internamente, determinada tradição religiosa passará por negociações entre a tradição e as interpretações que vão sendo dadas nas diferentes situações históricas e geográficas para as quais são transplantadas. Deste modo, as realidades políticas, econômicas ou religiosas do contexto anfitrião determinarão as reações de apoio ou resistência a novas implantações.

Adquirida certa estabilidade, a religião transplantada enfrentará o desafio das negociações com as matrizes locais em uma “aceitação consciente” de determinados elementos locais. Esta fase implica tolerância de certo grau de ambiguidade até alcançar a consolidação da transplantação. Esta consolidação dar-se-ia por meio de várias estratégias, dentre as quais a aculturação. A aculturação, por sua vez, implica na adoção de elementos considerados positivos e úteis para a vivência religiosa no novo contexto. Este passo seria algo positivo e desejado pelas

tradições religiosas mais flexíveis e que desejem ser consideradas menos estrangeiras em um novo contexto.

Outras abordagens destes processos têm sido feitas como a utilização do conceito de “transferências culturais” (*transferts culturels*). Esta noção considera o movimento de objetos, pessoas, palavras, ideias e conceitos entre dois espaços culturais. A noção surge dos estudos franco-germânicos com Michel Espagne e Michel Werner como seus articuladores iniciais. Transferência aqui não significa simplesmente transportar, mas metamorfosear. A escolha do termo “transferência” deve-se ao fato de que este não apresenta um valor predeterminado. A noção de transferências culturais implica na criação de relações entre dois sistemas autônomos e assimétricos. O termo não se reduz simplesmente às trocas culturais. O que está em jogo é a reinterpretação dos bens culturais. “As transferências culturais situam-se, portanto, no ponto de encontro de uma pesquisa hermenêutica centrada sobre a determinação dos novos sentidos, e de uma pesquisa histórico-sociologia concernente a todos os vetores de transferência entre dois países” (Espagne 2013, p. 2). Entre as áreas de interesses estão os sistemas religiosos apontados como uma das “zonas de fronteiras” destas transferências.

O método implica na análise dos dois contextos: de envio e de recepção, bem como de seus vetores, não ideias pré-fixadas nem de superioridade de um sobre outro. Nas palavras de Espagne, não há o risco das partes se alienarem, pois, são consideradas aqui as complexas interações entre diversos polos com uma valorização de cada particularidade sem impor a noção de centro ou de global sobre o particular. “É na reinterpretação e nas ‘mudanças de paradigmas’ resultantes que se joga a sorte dos empréstimos culturais e seus efeitos sobre a vida intelectual do país de acolhida” (Espagne e Warner 1988, p. 191). Nestas transferências não põem em risco a identidade nacional, mas será “sempre a identidade da cultura receptora que se reafirma de maneira cada vez mais mediatizada” (Espagne e Warner 1988, p. 193). Ou ainda, “as necessidades específicas do sistema de acolhimento operam uma seleção: ele retém as ideias, os textos e objetos que ficam assim disponíveis para novas conjecturas” (Apud Joyeux 2003, p. 152). Ou seja, neste processo, alguns elementos responderam mais precisamente a uma identidade que outros.

Esta noção foi utilizada por Rocher nas transferências de noções e ideias religiosas em especial no contexto sino-japonês especialmente na formação de um pensamento autônomo no xintoísmo. “O xintoísmo longe de derivar diretamente do xamanismo pré-budismo, constitui-se e se define em relação ao budismo em um trabalho de assimilação antagonista ao final do qual dá-se uma arquitetura específica, um clero hierarquizado, e reestrutura seu panteão e seus grandes

rituais” (Rocher 1993, p. 16). Ele contesta em especial a ideia de uma ingênua reconstrução de uma “visão de mundo” originária anterior a toda importação. “Na história das ideias, a autoctonia não pode ser pensada senão como mito” (Rocher 1993, p. 15). O autor considera que a transferência de conceitos está além da problemática do erro, e se coloca sob o “imperativo das transformações” (Rocher 1993, p. 12). Pois, a importação de um conceito é sempre um ato de criação. Este processo de criação nota-se em especial na Ásia, onde as tendências sincréticas sempre tiveram uma grande influência sobre a construção dos conjuntos filosóficos e religiosos.

Com base nos exemplos da transferência de vários conceitos e sistemas de pensamento entre a China e o Japão, ele mostra como tais conceitos “estrangeiros” são raramente percebidos como uma alteridade ameaçadora no momento de suas importações. O caso do Extremo-Oriente “ensina-nos que não erros no fenômeno das transferências culturais” (Rocher 1993, p. 33). Ali, dá-se um processo de transferências com uma utilização estrategicamente complexa e não apenas o modelo mais comum de uma imitação servil, de uma seleção e assimilação para finalmente alcançar a maturidade com novos sistemas de pensamento. Os processos que ali se notam podem ser da reapropriação por inversão ou ainda por meio de uma assimilação antagonista seguindo a lógica da desconstrução. Deste modo, uma cultura que empresta termos exógenos, após dominá-los poderá dar-lhe uma valoração diferente e até mesmo inversa da existente no contexto de origem do termo.

A noção de transferência tem sido utilizada pelos pesquisadores das *Dynamics in the History of religions between Asia and Europe*. Esta obra, embora esteja centrada no contato inter-religioso, sugere que os elementos abordados podem ser utilizados também nos contatos intra-religiosos. Entre as sugestões de aplicação, encontra-se a expansão dos movimentos carismáticos e pentecostais e os desafios de seus dinamismos para as diferentes tradições cristãs já estabelecidas (Cf. Krech 2012, p. 59). Este é exatamente o caso do contato entre o Caminho Neocatecumenal e a hierarquia católica já estabelecida no Japão.

Quaisquer que sejam os conceitos ou noções utilizadas, é possível perceber a tentativa de se desvencilhar de termos ligados ao cristianismo quando se trata da transplantação de outras religiões. Como este trabalho, versa sobre o contexto católico parece-nos melhor usar parte da discussão já consagrada neste campo sob o termo inculturação. Este, no termo também carrega e limitações teóricas e nas situações concretas por ele geradas. Dentre estas limitações, há a dificuldade do catolicismo em lidar com o sincretismo religioso geralmente visto de maneira negativa. Aqui nos valerá as críticas de Soares na sua defesa de que também o cristianismo precisa retomar suas origens históricas para maior abertura aos processos de negociações das

identidades nos diferentes contextos locais. Por isso, utilizaremos dos demais referenciais sociológicos e por vezes referenciais específicos da Ciência da Religião na análise do conflito em estudo.

Capítulo III

Identidade de Igreja local

As sementes do Concílio Vaticano II e seu cultivo

Introdução

O Concílio Vaticano II é um marco para as discussões sobre o catolicismo contemporâneo em todos os países. Neste concílio estiveram presentes representantes da igreja nos mais diversos países. Apesar da presença física, a inclusão das preocupações dos bispos que vinham das chamadas “igrejas periféricas” (os não europeus, os africanos e os asiáticos em particular) na agenda conciliar permaneceu um grande desafio. Em contrapartida, tal condição suscitou maior consciência de seu papel particular e de suas responsabilidades em promover a abertura da igreja católica para uma realidade mais pluralista em seu seio.

Karl Rahner destaca que o Concílio Vaticano II fez a Igreja passar de sua visão de mundo predominantemente helenística e latina (eurocêntrica) e transformar-se em uma *igreja mundial* caracterizada pelo pluralismo cultural e religioso. Consequentemente, isto abriu espaços para uma nova compreensão teológica e pastoral sem precedentes na história do cristianismo (Cf. Rahner 1979, p. 716-727). Para Kloppenburg, o Vaticano II constitui um marco na passagem da “fase ocidental” e foi “apenas o primeiro grande ensaio de desocidentalização ou ao menos de desitalianização da Igreja Católica” (Kloppenburg 1963, p. 159).

A participação asiática neste concílio Vaticano II foi abordada pelo indiano Paul Pulikkan e pelo Vietnamita radicado nos Estados Unidos Peter Phan. Este último também observa a centralidade das questões europeias nos rumos do Concílio. Para ele, a participação dos bispos da Ásia foi “modesta” com pouca influência devido ao seu pequeno número e também às inúmeras dificuldades próprias dos países sob o regime comunista (China, Coreia do Norte e Vietnã) onde os bispos eram silenciados. Dada esta realidade da Igreja na Ásia, seus bispos tiveram pouca participação nas questões mais doutrinárias e com maior interesse no caráter mais devocional ou de insistência pela condenação do comunismo. A participação foi mais ativa nos debates da constituição sobre a adaptação litúrgica com trinta e sete intervenções de bispos asiáticos. Como a região, exceto pelas Filipinas era ainda terra de missão com poucas organizações hierárquicas

estabelecidas, houve bastante interesse também nas discussões do decreto *Ad Gentes* e da declaração *Nostra Aetate*. Nestes documentos destaca-se a contribuição dos japoneses.

A média de participantes da Ásia nas quatro sessões foi de 12,04% do total da assembleia. Dentre estes um bom número era de bispos missionários estrangeiros. Seguindo este quadro geral da participação asiática buscamos resgatar a participação do episcopado japonês com base nas atas conciliares e nos principais registros de vários atores e autores que registraram e/ou escreveram sobre o evento. Apesar de discreta, a participação dos bispos japoneses contribuiu significativamente para alargar os horizontes do diálogo com as religiões não-cristãs e com as culturas não ocidentais.

1 – A participação do episcopado Japonês no Concílio Vaticano II

O episcopado japonês, pelas razões históricas já abordadas, era totalmente autóctone. No entanto, a formação nos moldes ocidentais não permitia uma visão mais crítica da necessidade e da dimensão do *aggiornamento* desejado por João XXIII para a Igreja ao convocar o Concílio.

Na consulta inicial, responderam ao questionário dez bispos japoneses (Arai, Fukahori, Satowaki, Furuya, Yamaguchi, Taguchi, Tomizawa, Kobayashi, Doi e Nagae). Nas respostas destaca-se o desejo de maior uso da língua vernácula para uma melhor participação dos fiéis. Mons. Furuya de Kyoto curiosamente organiza uma comissão diocesana para discutir as questões antes de respondê-las e defende o uso da língua vernácula, exceto o cânon da missa e desejava que o sacerdote celebrasse voltado para o povo. Os titulares de Sapporo mons. Tomizawa, de Yokohama Mons. Arai e de Sendai, Mons. Kobayashi expressam o desejo de utilizar o japonês para facilitar a participação dos fiéis. Este último defendia que no Japão a genuflexão fosse substituída por uma profunda reverência segundo o costume local. Arai desejava ainda que pudesse utilizar a língua local também nos seminários para os estudos de filosofia e teologia. Mons. Taguchi de Osaka desejava algumas considerações sobre a cremação para acomodar os costumes locais.

Em 1962 a igreja no Japão celebrava o centenário da ereção da primeira igreja católica após o período de proibição do cristianismo e o centenário da canonização dos vinte e seis mártires de Nagasaki. Doi retomará em um artigo o aspecto político do reestabelecimento da missão católica no Japão e expressa o desejo de que a igreja local alcance sua maturidade em relação aos europeus. É dentro deste contexto que a Igreja no Japão se preparava para viver o Concílio:

“Se a Igreja do Japão, em seu estado atual foi construída, sobretudo graças ao trabalho dos missionários estrangeiros e a ajuda material do exterior, é chegado o tempo em que os cristãos japoneses, padres e leigos, tomem eles mesmos a responsabilidade do desenvolvimento da Igreja e da difusão do Evangelho. A celebração do duplo centenário, coincide felizmente com o ano do Concílio que deve marcar o início de uma nova etapa de desenvolvimento do apostolado e do aprofundamento da fé de cada um na via que será indicada pelo Concílio” (Doi 1962, p. 4).

Na primeira sessão estavam presentes 13 bispos e 15 nas seguintes. Os participantes da primeira sessão foram recebidos por João XXIII em 17 de novembro de 1962. Alguns registros curiosos atestam a dificuldade dos japoneses na primeira sessão. De Lubac registra o que o perito do Cardeal Doi, Paul Pfister lhe dissera: “Os bispos japoneses pensam, sobretudo, em seu retorno, eles contam os dias; eles se surpreendem um pouco em ver certos episcopados trabalhando em comum” (Lubac 2007 Vol. I, p. 341). Congar, por sua vez, registra a dificuldade do bispo de Nagasaki na presidência da missa em latim: “muito mal celebrada, muito rápida. Os celebrantes parecem não se dar conta das exigências próprias de uma assembleia de duas mil e quinhentas pessoas e do ritmo que exige, para responder convenientemente, tal missa” (Congar 2002 Vol. I, p. 158).

Os ecos desta presença registram se especialmente com as falas do Cardeal Doi, arcebispo de Tóquio, do Mons. Taguchi, arcebispo de Osaka, e a marcante participação de Mons. Nagae, bispo da Diocese de Urawa (posteriormente Saitama). As atas conciliares registram apenas dez intervenções do episcopado japonês (Cf. apêndice p. 265).

O Cardeal Arcebispo de Tóquio Pedro Tatsuo Doi seria o porta-voz natural da hierarquia católica no Japão seguindo a ordem hierárquica que se pensou para o início do Concílio. Ele tinha sido nomeado por João XXIII foi nomeado primeiro cardeal do Japão em março de 1960, como parte da preparação para um concílio que fosse realmente ecumênico. Ele foi nomeado também para a Comissão Preparatória Central. Em sua resposta à consulta de 1959, Doi tem um tom mais negativo expressando o desejo de que o Concílio condenasse correntes de pensamento como o existencialismo e o relativismo (Cf. ADA II/4, p. 84). O cardeal japonês escolheu como seu teólogo particular o jesuíta alemão Paul Pfister que a partir da segunda sessão conciliar foi nomeado perito conciliar. Por ocasião de sua morte em 1970, Pfister ressaltava que Doi tinha

“antecipado o ideal defendido pelo Concílio Vaticano II em relação à unidade colegial entre padres e bispos, e a pôs em prática desde o momento em que assumiu a sua função. [...] O Concílio Vaticano II lhe trouxe novas responsabilidades, mesmo antes de seu início, o cardeal já se familiarizara como membro da Comissão Preparatória Central. Com um grande senso de responsabilidade se dedicou a estas tarefas durante os anos em que o Concílio estava em sessão. Ainda que a saúde estivesse frágil, participou fielmente nas sessões diárias, estudou os esquemas, discutiu os mesmos com os demais bispos japoneses em encontros regulares que ajudou a preparar seus discursos conciliares. É de particular significação seu último discurso ao Concílio em 15 de outubro de 1965 tratando do esquema do decreto sobre o ministério e a vida dos padres” (Pfister 1970, p. 154-155).

Doi fez apenas quatro intervenções nas aulas conciliares. Suas intervenções e propostas de emendas, em geral bem sucintas e precisas, são caracterizadas pela defesa de um alinhamento dos esquemas com o pensamento e o desejo de João XXIII. Entre as primeiras questões enfrentadas pelo Concílio estava a adaptação litúrgica. O movimento em andamento na Europa era reforçado pelas experiências das missões que questionavam a imposição da liturgia latina aos diversos povos. É nos debates desta questão que se dá a primeira e curtíssima intervenção em nome de outros nove bispos do país durante a quarta congregação geral.

“O esquema de constituição *de sacra liturgia* em geral *placet*, pois está bem escrito e seria útil aumentar a participação dos fiéis na sagrada liturgia. É fortemente desejável uma maior adaptação da sagrada liturgia à mentalidade e gosto dos povos do Extremo-Oriente. Portanto, que seja concedida mais autonomia aos episcopados nacionais. Seguindo o que é proposto no esquema, também as faculdades para este fim, sejam concedidas mais amplamente” (AS I/1, p. 323).

Alberigo destaca esta intervenção no quadro dos representantes do terceiro mundo que defendiam a inclusão das culturas não ocidentais e suas maneiras próprias de celebrar e ensinar. Estes baseavam-se no fato de que a Igreja não insistiu na conservação do aramaico ou do grego uma vez que estes idiomas não eram mais compreendidos pelo povo (Cf. Alberigo II 1998, p. 142-143).

Na segunda sessão, em 18 de novembro de 1963, o Cardeal Doi fez outra intervenção em nome de todo o episcopado do país durante as discussões sobre a liberdade religiosa e o ecumenismo. Falou sobre a necessidade de reconhecer a defesa da liberdade religiosa como parte integral do ecumenismo e uma vez mais aponta o escândalo da divisão cristã. Segundo ele, a questão deveria ser considerada também sob o aspecto missionário, em função dos povos ainda não-cristãos. Consequentemente, o esquema deveria ser “dividido em duas sessões: 1º) O ecumenismo propriamente dito; 2º) A relação com os judeus e com os demais não-cristãos” (Congar 2002 Vol. I, p. 541). Não somente a Igreja Católica, mas também as igrejas separadas cumprem junto a estes povos uma obra cultural e social importante. Deste modo, era necessário reconhecer também os valores éticos no budismo e no confucionismo. Por isso, Doi sugeria que onde se trata da questão dos judeus

“uma breve menção deve ser feita para ver os grandes sistemas religiosos e éticos que durante muitos séculos exerceram profunda influência nas nações não-cristãs, por exemplo, budismo e confucionismo. Em seguida, deve-se considerar a maneira correta pela qual a Igreja Católica deseja mostrar as *germina veritatis* neles contidas¹²⁵, ou seja, de acordo com o Concílio, como a Providência os preparou para receber a Cristo; e que a Igreja intenta levar, por meio da pregação do ensinamento evangélico, àqueles que buscam as mais altas aspirações. De modo semelhante, está pronto para cooperar voluntariamente com os demais cidadãos cristãos não-católicos e todas as pessoas de boa vontade que servem com estima e atitude, de coração e

¹²⁵ A retomada desta ideia das “Sementes do Verbo” (Justino de Roma e Eusébio de Cesaréia) é apontada como uma das rupturas com o entendimento anterior das religiões não-cristãs e de continuidade ou retomada da tradição primitiva da Igreja (Cf. Brighenti 2016, p. 103-108).

com amor sincero fomentam o bem comum de sua pátria e de toda a sociedade humana” (AS II/V p. 539-540).

A intervenção do cardeal Doi foi retomada no dia seguinte na fala do Abade coadjutor de Subiaco Aloisius Aegidius Gavazzi O.S.B. que se mostrou profundamente questionado pela interpretação de que as demais religiões não cristãs seriam de algum modo uma preparação para a revelação do Cristo:

“O que dizer, em particular, dos budistas e confucionistas de quem nos falava ontem S. Em. o Card. Peter Tatsuo Doi, dizendo que eles foram preparados em algum grau pela recepção da revelação de Jesus Cristo? O que dizer, em particular, aqueles que seguem o Islã, também mencionados ontem na aula, por Sua Beatitude o Patriarca Maximos Saigh IV?” (AS II/6, p. 793).

Esta intervenção é, provavelmente, a que mais marcou a participação do episcopado japonês no Concílio e nortearia a partir daí a insistência na inclusão das demais religiões não-cristãs no alargamento dos horizontes ecumênicos para o do diálogo inter-religioso na Igreja. Kloppenburg e Wenger ressaltam a expressão de estima pelas grandes religiões consideradas como uma preparação à verdade do Evangelho (Cf. Cf. Kloppenburg 1964, p. 309 e Wenger 1964, p. 191).

Durante a terceira sessão conciliar em 06 de novembro de 1964, o cardeal Doi falava a respeito do esquema *De Activitate Missionali Ecclesiae*. Ele alertava para uma ambiguidade na introdução do esquema e pedia uma clarificação, visto que atividade missionária estritamente dita, não se resume à implantação primeira da Igreja. Tão pouco se resume a uma questão de estratégia ou de necessidade atual. A história da atividade missionária revela uma abertura necessária para se alcançar a salvação de todos. Ele alerta para a necessidade de um entendimento de uma “*catholicitas plena*” (Cf. AS III/6, p. 360-361). A crônica da *Documentación Catholique* retoma suas palavras para destacar a cultura dos países de missão: “Será necessário indicar como entrar em diálogo com as filosofias e os sábios dos países não-cristãos. É preciso levar em conta as diferenças de mentalidade e de ação do Espírito Santo que pode variar segundo os sujeitos” (DC 1964, p. 1963). Alberigo, por sua vez, resalta a fala do Cardeal por destacar a importância de acolher a cultura local no processo de implantação da igreja que não se deve resumir, por exemplo, ao estabelecimento de uma hierarquia local (Cf. Alberigo IV, p. 418).

Na quarta sessão em 15 de outubro de 1965, na CL Congregação Geral, Doi falando sobre o ministério e a vida dos presbíteros, reforça uma vez mais que a redação do esquema

“continua insuficiente, sobretudo no que refere aos padres nos países de missão, pois ele parece assimilar o ministério dos padres ao cuidado pastoral dos batizados. É verdade que propomos de emendar o esquema sobre as missões de maneira que trate do clero local e não somente dos missionários; não há maneira de que o esquema atualmente examinado deva considerar todos os padres. É necessário, portanto, desde o começo do esquema mencionar a tarefa de anunciar o Evangelho ao lado da tarefa de conduzir os fiéis. [...]. O esquema não fala suficientemente do ecumenismo” (AS IV/4b, p. 887).

A preocupação com os horizontes do ecumenismo e a insistência na consideração das outras religiões não-cristãs está presente também nas propostas de emendas entregues por escrito¹²⁶. Sobre o ecumenismo, as propostas entregues entre dezembro de 1963 e maio de 1964, o cardeal em nome do episcopado japonês insiste para que o título do capítulo que tratava dos judeus seria mais inclusivo se fosse reformulado como “*De catholicorum habitudine ad Iudaeos et ad ceteros non-christianos*” (AS III/3, p. 621 e AS III/2, p.850). Também nas discussões sobre o matrimônio ele repete a chamada de atenção para a realidade dos países de minoria cristã. Doi ressaltava a necessidade de se considerar a questão da liberdade de culto assegurada pelas leis civis e que precisavam ser consideradas nos processos matrimoniais (Cf. AS III/8, p. 1159).

Outra preocupação do cardeal japonês era quanto à utilização de certos termos pejorativos quando se refere aos demais cristãos não-católicos ou às demais religiões. Sobre o primeiro esquema *De Ecclesia* em 1962, Doi pede que na definição que se fazia da igreja se evitasse o termo “*militantis*” por ser mal visto pelos não católicos, por exemplo, os budistas que acusam a igreja católica de intolerância¹²⁷ (Cf. AS I/4, p. 398). Após ressaltar a situação de minoria dos cristãos no Japão, Doi discorre sobre a relação entre a igreja e o estado:

“Se o Concílio deseja neste assunto, olhar para os Estados atuais que seja tal como estes são em concreto; caso contrário tratar-se-á de uma maneira ideal e abstrata e sem valor para nossa época. Não somente é obsoleto para a Ásia, exceto pela República Filipina, a grande maioria dos cidadãos não são católicos e nem mesmo cristãos (por exemplo, no Japão temos 300.000 católicos, 450.000 cristãos não-católicos em uma população de 95 milhões), mesmo em muitos Estados cristãos, como se declaram, a maioria dos cidadãos não pertencem à Igreja Católica (USA, Inglaterra, Alemanha, Rússia etc.). Para os demais, ajuda recordar, como encontrado no artigo 5 da Constituição da República Francesa de caráter laico é de se imaginar que neste estado será permitido qualquer religião.

É, portanto, claro que ninguém quer falar com este Estado de uma submissão à religião da autoridade civil (tal como no esquema, p. 65 e 66). Se o Concílio deseja fazer-se inteligível e útil, é preciso começar a falar de liberdade de consciência como sumo valor para a verdadeira prosperidade da sociedade civil, dos frutos da liberdade de culto e apostolado, e da pronta obrigação da vontade católica em cooperar para o bem comum e para o verdadeiro progresso da sociedade civil, da proteção da liberdade e das atividades religiosas pelo Estado, etc. Tais palavras são inteligíveis para o Estado contemporâneo inteligente para que estes possam se mover rumo à uma frutuosa cooperação com a Igreja” (Cf. AS I/4, p. 402).

Paulo Yoshigoro Taguchi, arcebispo de Osaka, membro da Comissão da Disciplina dos Sacramentos nomeado por João XXIII, fez três intervenções na Aula conciliar. A mais marcante foi certamente sobre a necessidade da adaptação litúrgica durante a primeira sessão. Sua fala durante a décima oitava congregação geral pedia mais simplicidade nas vestimentas episcopais e que a liturgia fosse adaptada à mentalidade de cada povo. Destacou ainda que no Oriente, além de incompreensíveis muitas coisas tornavam-se causa de escândalo. Ele também pedia uma

¹²⁶ A preocupação ecumênica reflete-se também nas considerações feitas sobre Maria. Considerava prudente fazer as necessárias clarificações teológicas, “sem a intenção de pronunciar um novo dogma”, para não evidenciar ainda mais as divisões e oposições entre os cristãos se deseja de fato invocar Maria como *fauitrix unitatis christianae* (Cf. AS I/4, p. 404 e AS II/3, p. 681).

¹²⁷ Este argumento foi repetido por Mons. Taguchi em sua proposta de emendas ao esquema (Cf. AS II/1, p. 576).

prudens adaptio para se evitar o risco de uma simples imitação da arte local que pode não ser compatível com a mensagem do Evangelho.

“No Japão é necessária uma simplificação e adaptação de nossos programas ao sentido e aos costumes das pessoas. Igualmente as cores vivas e fortes acabam ofendendo o olhar e o senso artístico das pessoas, onde a maioria prefere algo mais bem ameno. Também a pompa de algumas cerimônias, com a utilização da capa magna e similares, em nossa região (talvez também em outras) estão muito distantes da mentalidade das pessoas de hoje, as quais acima de tudo desejam simplicidade e moderação em tudo. Outro ponto, a frequente imposição e deposição da mitra nas funções pontificais, genuflexões frente ao bispo e o beijo ao anel, seja nas funções sacras ou fora delas, dificilmente são compreensíveis para os fiéis e para os não-fiéis causa estranheza.

Em suma, não poucas invenções que surgiram e evoluíram no Ocidente, que carecem de um significado, ao menos em nossa região, ou até mesmo podem ser um impedimento para a propagação da fé.

As condições da Igreja já estabelecida em países católicos, difere bastante das condições da Igreja em terra de missão. Obviamente, o mesmo não pode ser aplicado em nome de todos indiscriminadamente. [...].

Os missionários estrangeiros [*ad gentes*], na maior boa vontade, não raro na construção das igrejas, altares, imagens e pinturas utilizam a arte local [indígena], e de outras religiões nativas para agradar, mas que sempre agrada ao clero e povo local. Uma verdadeira adaptação não pode ser um golpe realizado pela força, mas é obtida, suponho, pouco a pouco e com a contribuição de uma arte mais aprofundada” (AS I/2, p. 650-651).

Na terceira sessão, Taguchi intervém na CXXVII Congregação Geral falando em nome de todos os bispos japoneses e também de outros países de minoria cristã. O debate era sobre a questão do matrimônio tal como apresentado no esquema *De Ecclesia*. Ele defendeu a necessidade de se considerar a realidade dos matrimônios entre casais de diferentes religiões que como no Japão são a maioria (Cf. AS III/7, p. 383-384). Nesta intervenção, ele defenderá a utilização do princípio *cautiones matrimoniales* já aprovado pela *Propaganda* para o Japão¹²⁸.

Nas propostas de emendas entregues por escrito, Taguchi também se concentra nas questões do ecumenismo e do diálogo com as demais religiões. Sobre o esquema que tratava do ecumenismo, ressaltava que a comunhão eclesial com os irmãos separados deveria ser tratada com um tom mais positivo evitando os termos como heréticos e excomunhão. A partir daí, desenvolve uma reflexão sobre uma diferença que se havia traçado no esquema entre religião cristã e igreja cristã. Em seu parecer ele inclui o xintoísmo na categoria de religião. Provavelmente este seja o único registro sobre o xintoísmo no Concílio. Este pequeno detalhe é importante, pois a posição oficial da Igreja que o próprio Taguchi ajudara a definir anteriormente é de o xintoísmo seria apenas uma manifestação do civismo japonês com base no entendimento de um xintoísmo

¹²⁸ A proposta tinha sido preparada pelo jesuíta Mons. Ross, bispo de Hiroshima e apresentada na assembleia dos Ordinários de 1937, apoiada por Marella que a vê como uma maneira de não escandalizar os não-católicos e não dividir as famílias. Com a medida, no Japão estava dispensado de exigir o “*caution matrimoniale*”, segundo a qual a parte não católica se comprometia a fazer batizar os filhos na Igreja católica. A partir da aprovação desta dispensa, se o sacerdote acha por bem, ele lembrará a parte católica o desejo de que os filhos sejam educados na fé católica e, se possível comunicar também a parte não católica. De fato, a reforma do Código de Direito canônico, segundo os princípios do Concílio Vaticano II, adotará este princípio para a Igreja universal (Cf. Ladous 2010, p. 205-206).

arreligioso discutido anteriormente. Nas demais intervenções ele sempre menciona o budismo e confucionismo.

“Lendo o esquema surge uma vez mais a pergunta: ‘se este é caso, o que é Igreja?’ O conceito de Igreja tem sido cada vez mais diluído fazendo-se quase coincidir com religião e vida espiritual cristã. Ou melhor, parece haver uma confusão entre religião de Cristo e Igreja de Cristo, de modo que qualquer cristão seja visto como eclesiástico (*de Ecclesia*), ao menos imperfeitamente [...]. A religião cristã não é como o islamismo, o xintoísmo, o budismo e etc., que são religiões, mas não são igrejas (senão em potência). O cristianismo e o judaísmo (em sentido menos completo) são religião e igreja. Consequentemente, nem tudo o que pode ser dito da religião cristã não pode ser dito igualmente como da Igreja cristã, como também nem tudo o que é dito da religião judaica pode ser dito do povo judaico. Por muito que a religião cristã se fundamente na religião judaica, [...] os cristãos não são parte do povo ou da nação judaica” (AS II/5, p. 831).

Em uma proposta de emenda ao esquema *De Ecclesia*, discorre sobre a relação entre religião e estado. Uma relação que lhe era bem conhecida em virtude da experiência de negociações com as autoridades japonesas durante o difícil período do crescente militarismo japonês. A questão seria de fato retomada com a ampliação do esquema sobre o ecumenismo e a inclusão do tema da liberdade religiosa.

“Este capítulo trata a matéria de forma ideal. Portanto, dificilmente pode ter valor prático para nossa época. Nos países da Ásia, exceto pelas Filipinas, a maioria dos cidadãos não são nem cristãos nem católicos. Mesmo nos países que se dizem cristãos, a maioria dos cidadãos não são católicos (como na Inglaterra, USA, Alemanha e etc.). Em outros países predomina este caráter de um estado laico admitindo, contudo, as religiões de acordo com as vontades. Portanto, é inútil insistir em uma submissão das autoridades civis às religiosas. Pelo contrário, é preciso e mais frutuoso falar de justa liberdade de consciência, de liberdade de culto e apostolado, e de uma obrigação dos católicos em cooperarem pela construção do bem comum” (AS II/1 p. 577).

Lourenço Satoshi Nagae, bispo de Urawa, foi outro japonês que participou do Concílio e, certamente, pode ser apontado como um dos exemplos do bispo que mudou sua maneira de ver a igreja com o andamento do Concílio. Nasceu em 1913 e foi ordenado sacerdote em 1938 em Roma onde tinha feito seus estudos filosóficos e teológicos. Após a ordenação segue o curso de direito canônico na Universidade de Lateranense. Em 1946 ele retornou para a arquidiocese de Tóquio e foi ordenado bispo da diocese de Urawa em 1958 e como tal foi convocado para o Concílio. A partir da segunda sessão conciliar foi nomeado por Paulo VI como membro da comissão do Clero e do povo Cristão. Como tal, empenhou se assiduamente na preparação do esquema *De Presbyteris* (Cf. Congar 2000 Vol. II, p. 443).

Posteriormente integrará a comissão mista que trabalha na finalização do esquema *De Ecclesia* trabalhando em proximidade com outros grandes atores do Concílio. Após o Concílio, como presidente do comitê litúrgico da Conferência Episcopal, ele liderará a tradução dos textos litúrgicos em japonês. O atual texto da missa em japonês, com pequenas alterações é resultado do trabalho por ele liderado. Ele defendeu com veemência a necessidade de adaptação da igreja às diversas realidades culturais em que se encontra. Talvez por estas posições, nunca tenha sido promovido de sua pequena diocese. Seguindo os rumos que a Cúria Romana adotaria no pós-

concílios para controlar os principais atores da mudança nos rumos conciliares. Ele faleceu em Tóquio em fevereiro de 1998 aos 84 anos.

Antes do Concílio, Nagae tinha sido um dos convidados para a Semana Internacional de estudos sobre a missão e a liturgia realizada em Nijmegen e Uden na Holanda entre 12 e 19 de setembro de 1959. Nesta conferência, como representante japonês defendera que no Japão a necessidade de uma adaptação litúrgica não era tão urgente, uma vez que os japoneses vinham se adaptando ao estilo de vida ocidental e que considerariam normal cada religião ter sua própria liturgia. Ele destacava que no Japão deveria se enfatizar o conteúdo das celebrações para não exagerar nos esforços de beleza. Na ocasião, ele defendia que um dos elementos essenciais de uma renovação litúrgica seria uma boa tradução da sagrada escritura em linguagem literária. A sua opinião sobre a necessidade de adaptação litúrgica ao Japão era um tanto controversa, tanto que fora posteriormente contestada pelo bispo de Sendai.

“O Missal foi publicado em três diferentes edições (literário e linguagem popular) e tem sido bastante propagado entre os cristãos como mostra as seguintes reimpressões. O Japão recebeu e usa quase todos os privilégios que Roma deu as terras de missão. O *Ritual* em japonês foi publicado em 1958 e contém boas adaptações aos costumes japoneses, especialmente no que concerne ao cuidado com os falecidos e com os funerais. Os cantos, no entanto, são apontados como simples cânticos europeus com textos em japonês, na maioria não são liturgicamente inspirados ou não apropriados para o uso litúrgico [...]. Para a mentalidade japonesa, é algo evidente que diferentes religiões têm seus ritos peculiares. Por exemplo, xintoísmo tem seus próprios ritos, o budismo tem outros. Portanto, é claro para os japoneses que a igreja católica deve ter seus próprios ritos; de fato, eles esperam exatamente isso. Em consequência, no momento, não há dificuldade em admitir novos ritos. Consequentemente, o problema da adaptação não é tão urgente aqui [Japão] como em outros países. Pode-se dizer que os japoneses estão contentes quando a beleza da liturgia é realizada de maneira digna e se sobressai para eles. No geral, eles estão bem abertos a aceitar este novo mundo. A maneira de pensar dos japoneses e seus costumes têm sido fortemente ocidentalizados nos últimos anos. Venham estes da Europa ou da América são geralmente bem acolhidos, ainda que não indiscriminadamente. Já tem algum tempo que o Ocidente deixou de ser novo e estrangeiro para eles. Por esta razão os cristãos japoneses não têm grandes dificuldades, como tantos outros, em reconhecer os “ritos ocidentais”. Não há uma repulsa a estes, por assim dizer. Muitos japoneses sentem e dizem que o cristianismo não deve ter nenhuma conexão com as velhas religiões de sua terra. No xintoísmo e budismo existem muitos ritos e cerimônias, em parte bonitos, mas eles são apenas ritos exteriores” (Nagae 1960, p. 118-119).

Talvez, pelas situações expostas na conferência, Nagae pode constatar que o Japão de fato dispunha de certos privilégios e os utilizava diferentemente de outros lugares. Ele expunha que no Japão, a língua vernácula era usada nas leituras das missas, na administração dos sacramentos e nos sacramentais.

Durante a celebração do Concílio foi porta-voz do episcopado japonês, pois estava à frente da Secretaria de imprensa. Em uma conferência de imprensa durante a primeira sessão conciliar, Nagae, destacava o “processo de quase completa ocidentalização” do Japão¹²⁹. Seguindo o seu

¹²⁹ A entrevista foi feita no dia 14 de novembro de 1962 e texto foi publicado por Piero Gheddo, então jornalista do *L'Osservatore Romano*. O título italiano é *Cosa si aspetta Il Giappone moderno dalla Chiesa* (Gheddo 1963, p. 69-74).

pensamento exposto anteriormente na Holanda, pode se pensar que ele entendia isto como algo natural. Neste período ele localiza os desafios do cristianismo no Japão na relação com a crise vivida pelas demais religiões institucionalizadas já presentes no país. Para ele, o desafio enfrentado pelo budismo e pelo xintoísmo no Japão mostrava a necessidade adaptação das religiões institucionalizadas para responder as mudanças na mentalidade do homem moderno:

“As duas religiões tradicionais do Japão, budismo e xintoísmo, estão atualmente em crise. Elas são consideradas como inadaptadas ao homem moderno. Se vai ao templo budista somente para os funerais, se frequente o templo xintoísta somente pelos casamentos. Quase ninguém hoje em dia vive ou sente seguindo uma ou outras destas religiões. Pode-se, portanto, argumentar contrariamente: o que absorver dos ritos particulares de uma religião considerada caduca, ou por que substituir a água benta pelo incenso? Não correríamos o risco de apresentar o cristianismo como uma religião obsoleta?

É preciso ter em conta que as duas religiões tradicionais comportam elementos que fazem parte da cultura japonesa. Podemos lhes adaptar sem que pareçam obsoletos. Este é precisamente nossa dificuldade: adotar da religião budista e xintoísta o que o povo gosta, e rejeitar o que é velho, ultrapassado, incompreensível. Fazer concretamente esta separação é difícil, pois nós estamos apenas nas primeiras tentativas de adaptação e não podemos ainda fixar as normas. Algumas cerimônias antigas se encaixam perfeitamente com a mentalidade moderna, como a incensação durante os funerais. Mas há outras que o povo não gosta mais, seria inútil e prejudicial adotá-las. Por exemplo, o povo não compreende mais e não aprecia mais as longas citações dos livros budistas sagrados em língua antiga (Nagae 1965, p. 107).

Quando perguntado sobre a adaptação litúrgica do catolicismo propriamente e do uso do latim sua posição ainda continua semelhante ao que ele defendera na Holanda.

“Para a língua litúrgica o latim deve ser conservado para as partes centrais da missa; mas podemos dizer na língua vernácula a primeira parte da missa que é didática, especialmente a leitura das escrituras e do Evangelho.

Nós falamos dos elementos exteriores, mas é necessário também uma adaptação catequética à mentalidade japonesa. É importante que a apresentação da religião seja feita de maneira que outros povos com uma mentalidade diferente da mentalidade ocidental possam compreendê-la. Por exemplo, os japoneses, e em geral os povos do Oriente, são mais intuitivos e menos lógicos que os Ocidentais. Mesmo o catecismo e a predicação da Palavra de Deus devem seguir esta mentalidade [...]. Nós já temos um catecismo nacional adaptado à mentalidade japonesa. Em minha diocese, temos um catecismo que está em prova” (Nagae 1965, p. 108).

Na primeira Sessão do Concílio, Nagae tem uma participação bastante discreta fazendo apenas uma intervenção nos debates da renovação litúrgica. Durante a décima primeira Congregação Geral, expressou o desejo de que algumas partes da missa como cânticos e algumas orações possam ser em língua vernácula, pois em países de missão como no Japão, o latim é de difícil entendimento¹³⁰ (Cf. AS I/2, p. 74). A experiência da primeira sessão mudaria suas posições. A partir de então, ele passa a defender firmemente a necessidade de adaptação da igreja às diversas realidades e a questionar a mentalidade colonialista impregnada nos missionários ocidentais.

Na versão francesa publicada posteriormente deu-se o título *Le Japon a besoin d'un christianisme évangélique* (Gheddo 1965, p. 105-109). As citações aqui seguem a edição francesa.

¹³⁰ A síntese do pedido de intervenção faz a seguinte justificativa sobre a dificuldade do latim: “Populus ordinarius in laponia nunquam capax erit intelligendi vel etiam pronuntiandi orationem dominicam in lingua latina” (ASV, XI CG, B 4, p. 43).

A renovação litúrgica, que já estava em andamento no Japão, ganhou novo impulso com a promulgação da *Sacrossantum Concillium* e a atuação de Nagae vai ganhando destaque entre os padres conciliares. Como atesta Alberigo ao falar da renovação da igreja no Extremo Oriente:

“Dois bispos destas igrejas foram escolhidos para fazer parte do *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra liturgia*: Willem Van Bakkun (Rutteng, Indonésia) e Lorenzo Satoshi Nagae (Urawa, Japão). Trata-se de uma presença importante em vista da inculturação ritual desejada. Na pauta das reuniões episcopais figuravam as medidas adotadas em matéria litúrgica que aconteceram no Japão, na Coreia, em Taiwan e no Vietnã entre outros países. As decisões tomadas foram semelhantes às de outras zonas, em particular quanto ao uso das línguas vulgares” (Alberigo III, p. 533).

Durante a segunda sessão, ele apresenta apenas algumas propostas de emenda ao esquema *De Ecclesia*. Ele reforça o grupo dos que pediam uma nova redação para o esquema, discorrendo sobre sua visão da Igreja como *povo de deus*, sobre a colegialidade e sobre relação entre Igreja e estado¹³¹. No intervalo entre a segunda e a terceira sessão, Nagae passa a fazer parte da equipe que trabalha na revisão do esquema *De Ecclesia*, que resulta no chamado esquema de Zurique.

Na terceira sessão, durante a nonagésima congregação geral, Nagae intervém em nome dos bispos do Japão nos debates do referido esquema. Ele apresenta uma solicitação de que o título da declaração não se limite aos judeus, mas inclua também os outros (*et de ceteris*) não-cristãos. Além disso, pede que se evite o tom negativo com o uso do termo *paganismis* e se adote um tom mais acolhedor no reconhecimento dos não-cristãos. Para ele, o esquema deveria ser revisado em colaboração com o Secretariado para as religiões não-cristãs.

No verão de 1964 surgiu a proposta de formar duas subcomissões para aprofundar as discussões do esquema de Zurique. Para garantir uma visão mais ampla ao esquema foram convidados representantes de diferentes realidades. A partir de então, Nagae e os demais membros como Wojtyła, Larrain e Hélder Câmara também se empenham nesta importante tarefa de expandir o entendimento da igreja no mundo de então. É deste período que de Lubac registra suas memórias sobre Nagae, descrito como “sorridente, malicioso e sempre cheio de histórias” (Lubac 2007 Vol. II, p. 357). Sobre o esquema em discussão ele registra em 02 de abril de 1965: “Mons. Nagae me disse que esta noite ele se sente desencorajado. O esquema lhe parece bastante ruim” (Lubac 2007 Vol. II, p. 367). Poucos dias depois, ele escreve sobre as críticas ao caráter extremamente racional do esquema:

“novas queixas do Mons. Nagae e Mons. Fernandes sobre a orientação demasiado ‘humanista’, isto é, profana e naturalista do esquema. Mons. Fernandes nos repete que os franceses nos fazemos líderes, de

¹³¹ Além disso, o desejo de proclamar Maria como medianeira lhe parece confuso mesmo para os católicos (Cf. AS II/1, p. 562-567). Este último tema será retomado em outra proposta de emenda onde reafirma sua posição contrária a uma constituição dogmática, pois isto criaria mais dificuldades no entendimento com os não-cristãos e protestantes (Cf. AS II/3, p. 789-790).

fato, o esquema atual é sobretudo *louvianista*, mas devo reconhecer que a mentalidade dos eclesiásticos franceses que circula junto aos nossos bispos é praticamente a mesma” (Lubac 2007 Vol. II, p. 374).

Entre a terceira e quarta sessão Nagae entrega uma proposta de emenda ao esquema de *missionibus* que mostra claramente a sua mudança de pensamento sobre a necessidade de adaptação na missão da igreja. Ele defende que o esquema trate das “condições concretas” nas quais a Igreja pode interagir com os povos não-cristãos pois tem tratado estas condições de modo abstrato.

“No esquema não há uma clara distinção entre *implantação* da igreja e *transplantação* da instituição eclesiástica. É desejável melhor explicação das adaptações desejadas. [...] *Fundar* a igreja não deve ser confundido como uma *imitação* superficial das estruturas e aparências da Igreja existentes em outras partes do mundo. Transplantação material de estilo de vida e de instituição como nos lugares de origem tende a formação de comunidades fechadas e alheias ao contexto social. Além disso, deve-se atentar também para o perigo do triunfalismo”¹³² (AS III/6, p. 826).

Este mesmo tom crítico ao esquema repetiu-se na intervenção feita em outubro de 1965 durante a CXLVIII congregação geral. Nagae critica o modo unilateral com que o esquema considerava as missões, o que para ele não corresponde à realidade das missões nem ao espírito do Concílio. “Ao considerar como missionários apenas os *externi* dá a impressão que o clero local quase não tem responsabilidade missionária” (AS IV/4, p. 310). Portanto, deve-se considerar especialmente a responsabilidade das Igrejas locais no meio sócio cultural. O esquema deve ainda tratar de elementos *essenciais* como a adaptação e a “indigenização”.

A reação à fala de Nagae veio de Godefridus Okoye (Bispo de Port Harcourt, Nigéria) que retoma seu discurso reafirma a necessidade de considerar o papel das igrejas locais como

“necessário para remover a falsa impressão geralmente criada deixando a Igreja a ser vista como uma *religião importada*, a ‘*religião dos brancos*’, ou como dizem os comunistas ‘o *outro braço de imperialismo*’ ou ainda ‘*agente do imperialismo*’. [...] Em outras palavras, eles [os fiéis nativos], devem estar convencidos de que a Igreja Católica é tão ‘nativa’ nos países de missão tanto quanto em Roma ou Paris, etc. Portanto, não deve ser vista como uma ‘religião estrangeira’ como muitos a chamam” (AS IV/4, p. 581).

A mesma preocupação se repete nas considerações feitas em nome de todo o episcopado do Japão na IV sessão do esquema *De missionibus* que tratava sobre a vida religiosa. As várias alterações sugeridas, embora pequenas, são todas marcadas pela preocupação com a “implantação” da igreja na especificidade das diversas nações, especialmente em meio aos não-cristãos. As propostas alertavam para o risco de que uma “conservação da forma exterior ocidental, tal como na Europa ou na América” que se tornava um impedimento para uma real implantação nas terras de missão (Cf. AS III/6, p. 883).

¹³² “In schemate *plantatio* ecclesiarum non clare distinguitur a *transplantatione* institutionis ecclesiasticae. Desideratur insuper fusior et clarior expositio de adaptatione. [...] *Fundatio* ecclesiarum non confundenda est cum quadam *imitatione* superficiali structurae et apparentiae Ecclesiarum alibi per saecula existentium. Transplantatio materialis stylus vitae et institutorum alibi fundatorum quandoque tendit ad formanda communitates clausas et aleinas a contextu social. Cavendum est etiam periculum *triumphalism*”.

Além destas participações, também Mons. Bento Tomizawa, bispo de Sapporo e membro da Comissão do apostolado dos fiéis fez uma intervenção na décima terceira congregação geral em novembro de 1962. Ele foi um dos defensores no continente asiático da ativa participação dos leigos na ação missionária seguindo o novo espírito conciliar. Em 1964, durante o Congresso Eucarístico de Bombay, Tomizawa de modo “persuasivo declara que o Concílio encorajara a adaptação cultural na liturgia e na catequese, na qual os leigos deveriam assumir a liderança. Portanto, maior liberdade deveria ser concedida também para os leigos na adaptação” (Pulikkan 2001, p. 463).

Finalmente, é importante destacar aqui as considerações feitas por Satowaki, bispo de Kagoshima. Ele fez parte da comissão das missões. Já nas discussões conciliares ele alertava para a necessidade de levar em conta as leis do país para a instalação dos seminários maiores e da formação dos futuros sacerdotes.

“No Japão, embora um seminário maior seja erigido segundo Santa Sé e tenha excelente pessoal, a menos que esteja segundo as normas e estatutos do governo para a ereção das universidades e faculdades. Consequentemente, os sacerdotes egressos deste seminário, no início tiveram dificuldades na atividade pastoral.

Portanto, é preferível estabelecer no número 8 que os Ordinários locais e os superiores religiosos cuidem para que os seminários maiores regionais e interdiocesanos sejam reconhecidos pelo governo como universidade ou faculdades” (AS III/7, p. 905).

Esta participação do episcopado japonês, embora discreta, foi importante para que o Concílio alargasse os horizontes do ecumenismo. O sonho de João XXIII da unidade cristã, foi sendo reformulado e com os debates conciliares, apesar das resistências, foi bem além dos horizontes cristãos e passou a considerar também o diálogo com as demais religiões não-cristãs.

1.1 - Do ecumenismo ao diálogo inter-religioso

O debate sobre o ecumenismo começou a ganhar corpo a partir da segunda sessão conciliar como parte do esquema *de Ecclesia*. Para os opositores do tema, sem uma aceitação do esquema *De Ecclesia*, continuavam a defender que “a Igreja é tão somente a Igreja Católica Romana e que fora dela não há salvação” (Cf. Congar 2002 Vol. I, p. 94). O esquema sobre o ecumenismo compreendia inicialmente três capítulos: I. Dos princípios do ecumenismo católico; II. Da prática do ecumenismo; III. Dos cristãos separados da Igreja Católica (Igrejas orientais e comunidades surgidas da Reforma). Congar constata que a “novidade” não foi logo absolvida pela grande maioria dos padres conciliares. Para ele,

“do ponto de vista teológico e, sobretudo *unionique*, parece que o Concílio veio vinte anos mais cedo. De fato, havia apenas poucos anos que isto se movia. Várias ideias já tinham mudado. Mas, dentro de vinte anos, nós poderíamos ter um episcopado feito por homens que teriam crescido dentro de ideias bíblicas e tradicionalmente embasados, e em uma consciência missionária e pastoral realista” (Congar 2002, p. 4).

Se assim podia ser dito com relação a unidade dos cristãos e com referência aos bispos do Ocidente, naturalmente era de se esperar que uma consciência mais aberta às demais religiões levaria ainda mais tempo para desenvolver-se.

O esquema inicial seria acrescido inicialmente com a inclusão da delicada questão da relação católica com os judeus¹³³. Porto descreve que João XXIII recebera do professor Jules Isaac um dossiê com dezoito sugestões para eliminar do ensino cristão certos pensamentos que fomentavam o antissemitismo. Estes pontos seriam as bases para a preparação do documento preparatório confiado ao cardeal Bea. Ele empenhou-se para incluir o quarto capítulo do esquema sobre a relação católica com os judeus. O primeiro texto concluído em maio de 1962, deveria ser mantido sob sigilo acabou vazando e causou uma desmedida reação nos países árabes para além das questões religiosas consideradas pelo Concílio¹³⁴. Finalmente se acrescia o capítulo V sobre a liberdade religiosa. Na sua crônica conciliar Wenger destaca que

“a questão da liberdade religiosa foi posta com o anúncio mesmo do Concílio. Este problema se impôs ao exame dos padres de um concílio ecumênico, em uma época onde a liberdade religiosa é combatida de várias maneiras, e em nosso tempo de ecumenismo onde ela constitui um preâmbulo a todo diálogo” (Wenger 1964, p. 172-173).

A primeira apresentação do texto oficial revisado para os debates deu-se em novembro de 1963. Junto as aclarações sobre o tema do “ecumenismo” propriamente dito, se reforçavam os pedidos de um entendimento mais amplo para o diálogo com as demais religiões não-cristãs. Nestes debates, vários autores destacam a intervenção do Cardeal Doi que expressa o desejo de considerar a questão sobre o ângulo missionário e a proposta de dividi-la em duas sessões para considerar a questão dos judeus e incluir também o budismo e confucionismo (Cf. Congar 2002 Vol. I, p. 541 e Porto 1984, p. 36).

As duas últimas partes do esquema sobre os judeus e sobre a liberdade religiosa não foram discutidas durante a segunda sessão conciliar alegando-se “falta de tempo”. Congar registra como se pensou em dar um peso maior ao tema tirá-lo do estreito contexto do ecumenismo e fazê-

¹³³ João XXIII havia recebido o grupo *United Jewish appeal* em 17 de outubro de 1960.

¹³⁴ “Diante da reação árabe, o projeto estacionou no ponto em que estava. A problemática fora violentamente deslocada para um campo que era de todo estranho a sua finalidade” (Porto 1984, p. 21). Para muitos países árabes a inclusão da questão dos judeus foi interpretada como um ato de apoio político dado pela Igreja Católica ao Estado de Israel. Na Jordânia, o parlamento ameaçou impedir o acesso aos lugares santos aos bispos que votaram em favor da questão dos judeus. A questão mostrava-se delicada especialmente para os representantes dos cristãos de minoria árabe nas regiões de maioria judia. Isto gerou forte reação de seus patriarcas que fizeram no Concílio um eco vigoroso das queixas de seus países.

lo um esquema independente em fevereiro de 1964. As discussões do esquema seguiram em abril e foi alargado com três novas partes: A herança comum entre cristãos e judeus; A relação com os não-cristãos (incluindo uma breve menção sobre os mulçumanos); sobre a discriminação em geral. Este texto quando apresentado na terceira sessão foi bastante criticado por não considerar a delicada questão da “deicidade” que havia no esquema anterior.

Na terceira sessão em 1964, os debates sobre a questão ecumênica atingiram seu auge e a florava em todos os temas. Wenger destaca que esta foi a mais complicada e a sessão ecumênica por excelência (Cf. Wenger 1965, p. 351). Entre as inúmeras colocações, Porto relata as considerações de ordem metodológicas sugeridas por Nagae para o encaminhamento da questão pondo-a em consonância com a constituição *De Ecclesia* (Cf. Porto 1984, p. 59). As pressões contra o esquema aumentavam e todo o trabalho feito até então estava em risco. Na primeira votação o texto não conseguiu a necessária maioria para a aprovação. Isto exigiu uma intervenção direta de Paulo VI para garantir a aprovação do esquema. Para Pulikkan, esta intervenção pode ter sido influenciada por sua visita à ONU programada para o ano seguinte.

“Um sinal sem ambiguidade, na forma desta preliminar aceitação do crucial esquema sobre a liberdade religiosa pelo Concílio, era necessário antes da jornada papal. Este sinal poderia deixar claro que a Igreja havia assumido profundamente estas ideias de dignidade humana e liberdade religiosa” (Pulikkan 2001, p. 505).

Após esta aprovação inicial do texto em novembro de 1964, o cardeal Bea fez um comunicado publicado no *L'Osservatore Romano* de 30 de novembro/1º de dezembro de 1964. No comunicado, ele reforçava o sentido “religioso” da declaração.

“Após todas estas medidas e declarações, prudentes e objetivas, pode-se com justiça esperar que a declaração será interpretada como deve ser e julgada com serenidade. E assim cessarão as acusações de intenções e objetivos políticos de que a imprensa fez certo alarde nestes últimos dias. Agir diversamente seria interpretar as afirmações contidas na declaração de maneira arbitrária e falsa, seria desnaturar as intenções do Concílio e de um documento conciliar inspirado por motivos de verdade, de justiça e de caridade cristã, decididamente de acordo com o Evangelho. Trata-se de questão religiosa na qual o Concílio deseja tão somente favorecer de todas as maneiras a paz. Desejo que não se abuse mais da religião para justificar discriminações e preconceitos políticos” (Apud Porto 1984, p. 72).

O texto destacava ainda o fato de considerar também os hinduístas, os budistas e os mulçumanos. Portanto, a inclusão das “demais” religiões não-cristãs além de responder ao apelo de parte do episcopado ajudou a acalmar os ânimos políticos. No entanto, a retomada das discussões do tema na quarta sessão em setembro de 1965 foi novamente difícil. Nas questões teológicas do esquema, Congar registra: “ainda não tinha vivido uma sessão mais penível, mais morna. Passamos uma hora e meia sobre dez linhas sem que nada saísse” (Congar 2002 Vol. II, p. 427).

Finalmente, as discussões sobre a questão da liberdade religiosa trouxeram à tona as críticas ao tema das concordatas pelas quais a Igreja católica mantém certos privilégios que garantem também uma proteção com base nos acordos bilaterais com vários países. Entre os padres conciliares mais críticos a este tipo de mentalidade, estavam o cardeal holandês Alfrink e também o japonês Doi em consenso com os demais bispos japoneses. Eles alertavam para a necessidade de considerar a situação das regiões em que este tipo de relação não estava presente (Cf. AS IV/1, p. 608-609). A votação das emendas deu-se nos dias 14 e 15 de outubro. O texto final da Declaração *Nostra Aetate* foi aprovado na Sessão Pública de 28 de outubro com 2.221 votos favoráveis, 88 contrários e três nulos e em seguida foi promulgado por Paulo VI. A declaração continua a ser um marco na mudança de posição da igreja católica em relação ao diálogo com as demais religiões.

1.2 - O Secretariado para os não-cristãos e a contribuição japonesa

A presença e a insistência dos bispos asiáticos na abertura do diálogo católico com as demais religiões não-cristãs foram essenciais para que o ecumenismo se abrisse para o diálogo inter-religioso. Para Wenger, “era natural que os bispos da Ásia interviessem em favor das antigas religiões de seu continente. Elas contêm, com efeito, elementos positivos que podem ser considerados como uma preparação ao Evangelho” (Wenger 1965, p. 331). Este entendimento, no entanto, não se limitou as intervenções dos católicos. João XXIII e posteriormente Paulo VI receberam representantes de outras religiões que ajudavam a construir esta atmosfera mais positiva para o diálogo inter-religioso. Uma vez mais destaca-se a participação das lideranças japonesas.

Em 30 de julho de 1962, recebia pela primeira vez no Vaticano um sacerdote xintoísta Shizuka Matsubara. Sobre a visita, Capovilla, secretário pessoal do papa descreve a memória de João XXIII sobre o encontro: “Hoje recebi com muito prazer esta visita que me foi feita com tanta bondade e cortesia. [...]. Eu estava contente em falar da simpatia que sentia pelo Japão desde minha juventude”. O secretário faz então sua apreciação: “O papa ama se sentir unido com todas as almas de justas e honestas que vivem sobre a terra, em todas as nações, em um espírito de respeito, de compreensão e de paz” (Apud Alberigo 1997, Vol. I, p. 479).

Em 18 de novembro do mesmo ano, o papa recebia os representantes da Federação Budista do Japão. O *L'Osservatore Romano* de 19-20 de novembro descrevia nestes termos a visita:

“Sua Santidade sempre seguiu com o mais vivo interesse a história secular da nação japonesa, de sua cultura, e da grande atividade de seu povo. Naturalmente, ele conhece as diversas fases da introdução do cristianismo no Japão, fases que incluem uma primeira embaixada solene vinda a Roma, no curso da primeira metade do século XVI, para prestar suas homenagens ao Papa Gregório XIII. Houve em seguida, no século passado, emocionantes evocações de uma tradição ininterrupta, uma vez que os missionários católicos encontraram em certos centros, vestígios inegáveis de uma antiga evangelização. Atualmente, a hierarquia sagrada é regularmente constituída no Japão, com um cardeal, onze sedes arquiépiscopais e episcopais, cinco prefeituras apostólicas; e a religião católica ali é bem estimada, pelo seu patrimônio sagrado da fé, da doutrina [...] para o leal aporte dos católicos à prosperidade da nação.

É, portanto, com alegria que o Santo Padre recebe a visita de um grupo tão bem qualificado e deseja a cada uma das pessoas presentes que a lembrança desta alegria lhes acompanhe sempre como uma flor de bondade e um espírito de paz.

O Papa deseja, ainda, em toda sorte de bênçãos celestes, não somente aos participantes, mais também à família de cada um deles, afim de que se reforce sempre o sucesso e toda inteligência e de todo coração dentro da conscienciosa busca pela verdade movidos pela convicção da grande fraternidade humana e da dignidade dos filhos de Deus” (Apud Wenger 1962, p. 1974).

Já no discurso de abertura da segunda sessão conciliar, Paulo VI apontava para esta abertura da Igreja católica em relação as demais religiões não-cristãs:

“A Igreja Católica olha para além de sua própria esfera em direção as outras religiões que guardam o senso e a noção de Deus único, supremo e transcendente, Criador e Providência. Estas religiões rendem a Deus um culto pelos atos de piedade sincera que assim como suas convicções são a base de sua vida moral e social.

A Igreja católica afirma sem dúvida, não sem dor as lacunas, insuficiências e erros em muitas dessas formas religiosas. Mas ela não deixa de voltar para elas e lhes lembrar que o catolicismo estima como deve-se tudo o que elas possuem de verdadeiro, de bom e de humano” (Paulo VI 1966, p. 123).

Os padres conciliares, ao menos grande parte, constataram que a maioria dos católicos ignoravam as grandes religiões e que a igreja não podia se limitar com o entendimento cultural do Ocidente que ela também ajudou a construir. Paulo VI buscou viabilizar as aspirações especialmente dos bispos da Ásia e da África com a criação do Secretariado para os não-cristãos¹³⁵. O anúncio foi feito na festa de pentecostes, em 17 de maio de 1964. O papa reforçaria o entendimento do Concílio sobre o respeito para com as demais religiões na Encíclica *Ecclesiam Suam* em agosto de 1964. Wenger constata ser evidente que a abertura proporcionada pelo Concílio nos rumos do diálogo com as demais religiões não-cristãs, impõe uma nova forma de contato “com os não-cristãos, de simpatia, de compreensão, baseado sobre o conhecimento recíproco, a franqueza e a rejeição de todo preconceito. Um campo de ação comum se abre pela defesa das ideias religiosas, das virtudes naturais, etc.” (Wenger 1965, p. 21). Para presidir este secretariado, foi nomeado o cardeal Marella tendo em vista sua longa experiência. Como visto anteriormente, ele esteve à frente das negociações entre a Santa Sé e as autoridades japonesas no delicado processo de acomodação da Igreja católica com os ritos xintoístas oficiais.

¹³⁵ Em 1988 foi renomeado como Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso.

O primeiro boletim “confidencial” do secretariado foi distribuído aos padres conciliares data de 26 de setembro de 1964. Neste texto, o seu presidente faz as primeiras clarificações e expõe os objetivos do secretariado:

“Alguns parecem crer que o Secretariado se limitará somente às religiões monoteístas, ou ao menos àquelas que admitem uma divindade pessoal. Se ele devesse se limitar aos monoteístas o Secretariado não teria razão de ser agora que uma decisão da Secretária de Estado separou os judeus e os muçulmanos: dos primeiros se ocupará o Secretariado para a união dos cristãos e o segundo uma comissão mista da S. C. Da Propaganda Fide e da Igreja Oriental. No domínio que lhe resta, há bem poucas religiões que ao menos em sua teologia especulativa e fora as crenças populares, creem em um Deus pessoal.

De fato, nós nos dirigimos a todos os homens que o coração se eleva acima deste mundo em um esforço em direção ao espiritual, senão em direção ao sobrenatural. O secretariado concede menos importância a religião ela mesma que as almas de seus seguidores, geralmente mais puras e mais elevadas que o sistema religioso poderia lhe fazer crer. [...].

O secretariado não é, como alguns parecem crer, um *substituto à obra de conversão das almas* e do apostolado direto. A Sagrada Congregação da Propaganda Fide continua sua obra inalterada buscada há mais de três séculos. Ele continua o órgão, venerável e sempre moderna, pela qual a igreja realiza nos países de missão sua tarefa de evangelização” (Marella 1964, p. 4).

Mais adiante, fala da necessidade dos estudos sobre as várias religiões, mas destaca que esta tarefa não será o foco principal do referido órgão.

“O Secretariado não constitui nem exclusivamente nem principalmente *um centro de estudos religiosos teóricos* no qual os expertos se esforçam em aprofundarmos diversos sistemas de pensamento e de crença para lhes comparar um a um com a fé cristã. Ele aprecia em seu justo valor a ciência das religiões comparadas, a etnografia e todos os conhecimentos anexos e ele se rodeia, a título de consultores, de expertos em todos estes domínios. Mas também dá bastante importância ao conhecimento das religiões tal como vividas *hic et nunc* bem como as formas clássicas de museus fixados nos livros, o secretariado faz deste conhecimento um meio e não um fim” (Marella 1964, p. 5).

Ele adiantava a importância da criação de institutos de pesquisas sobre a religião nos diversos países que poderão lançar mão de toda a contribuição que as ciências modernas podem oferecer nesta missão do diálogo com os não-cristãos. Sobre o estudo destas religiões, também o Cardeal König de Viena o defendia dentro do mesmo quadro de preocupações.

“No mundo cristão se fala e se escreve bastante hoje em dia sobre as religiões não-cristãs. É uma coisa boa que se deve favorecer. Mas estes estudos exigem certos critérios. Inicialmente a exatidão das informações e das fontes. Acontece constantemente de ler artigos e livros sobre as religiões não-cristãs que não dão nem uma imagem real nem verdadeira. Para poder falar do tema, não é suficiente uma leitura apressada. Os mundos budista, hinduísta ou muçulmano são complexos e difíceis mesmo para um especialista, e com mais razão para aqueles que nunca o estudaram.

Um católico ou um cristão que se dispõe a estes estudos deve inicialmente conhecer o cristianismo. Seria possível alguém se meter a estudar o budismo, por exemplo, sem conhecer sua própria religião e não saber do cristianismo senão o que aprendeu no catecismo? Ele corre o risco de cair no indiferentismo ou no relativismo religioso” (König 1965, p. 42).

Marella, por sua vez, evoca a experiência de Francisco Xavier no Japão¹³⁶ e de Matheo Ricci na China. Finalmente, ele retoma as palavras de Pio XII lembrando que a natureza humana guarda sempre *algo de naturalmente cristã*. Após esta abordagem mais positiva do diálogo com as religiões não-cristãs, Marella alerta sobre os “perigos” a serem evitados nesta nova tarefa de

¹³⁶ Ele refere-se às discussões com o monge budista Ninshitsu que terminou por se tornar católico.

diálogo: o derrotismo e o excesso de entusiasmo. Quanto ao segundo, aponta os riscos de cair no indiferentismo dos que consideram todas as religiões se igualam e que as vêem como caminhos diversos que levam ao mesmo cume da montanha; ou no sincretismo, sobre o qual ele evoca sua experiência no Extremo-Oriente “onde esta tendência é tão forte como natural. Todas as crenças conhecidas se unem e se fundem em uma só, por algum aspecto comum secundário que pode apresentar. O fenômeno é tão forte e geral que foi assumido como princípio na ciência das religiões comparadas” (Marella 1964, p. 8).

Com base nestes elementos o secretariado começou a se reunir e a convidar especialistas católicos que se dedicavam à pesquisa e ao diálogo com não-cristãos em diversas regiões. Durante o Concílio o secretariado reuniu-se com os bispos de diferentes regiões em dez encontros realizados entre 27 de novembro e 17 de dezembro de 1965. O terceiro boletim do secretariado com a descrição de uma reunião de setembro de 1966, atesta a decisão de elaborar uma espécie de *vade-mecum* sobre todas as religiões para servir de guia para o diálogo católico com os não-cristãos. Sobre o budismo, por exemplo, a primeira exposição foi feita por Étienne Lamotte¹³⁷ aponta a dificuldade cristã

“em tratar de ‘valores cristãos das religiões não-cristãs’. Que pensaríamos nós se nos respondessem por um estudo sobre o ‘Valor budista da doutrina cristã?’ [...] As comparações em matéria de religião são feitas geralmente por budistas ocidentais, geralmente mal instruídos do budismo e do cristianismo” (Apud SnC Bulletin 1966, p. 127).

Lamotte defendia que o diálogo religioso deve ser pautado em plena clareza e plena lucidez que permita de fato conhecer, meditar, se aproximar com o budismo, por exemplo, com consciência daquilo que separa cristianismo e budismo. Esta preocupação com as diferenças estava ligada também ao grande medo do sincretismo que marcava as reflexões do secretariado nestas primeiras reflexões¹³⁸.

Apesar das resistências, a criação do secretariado ajudou na continuação dos encontros papais com as lideranças não-cristãs. Outra delegação budista japonesa foi por ele recebida em 27 de junho de 1964 desta vez liderada por Gyokusen Hosaka e acompanhados pelo Cardeal Marella, já presidente do Secretariado para os não-cristãos. A descrição do encontro por Marella dava-se com base nos novos rumos estabelecidos no Concílio e desenvolvidos pelo novo secretariado:

¹³⁷ Especialista das escrituras clássicas budistas que lecionava na Universidade Louvain na Bélgica.

¹³⁸ Wenger ressalta que na Europa, este sentimento era reforçado com a recém-lançada publicação do teólogo holandês Willem Adolph Visser 't Hooft (então Secretário Geral do Conselho Mundial de Igrejas) que defendia não haver nada de mais estranho ao cristianismo que o sincretismo religioso. *L'église face au syncretism, la temptation du mélange religieux*. Les Editions Labor et Fides, 1964.

“Bem que não iluminados pela luz de Cristo, os não-cristãos são sempre irmãos que nós devemos amar como a nós mesmos. Eles são igualmente criados por Deus que deu aos seus corações a marca da lei natural, na qual todos nos assemelhamos. Tal como nos dizia Pio XII na Encíclica *Evangelii Praecones*: ‘A natureza humana, ainda que maculada pelo pecado original pela queda de Adão, há nela alguma coisa de *naturalmente cristã...*’” (DC 1964, p. 882-883).

Em novembro seguinte, Paulo VI recebeu em audiência privada o presidente da Federação Budista Asiática Riri Nakayama. A este o papa afirmava: “Estamos convencidos que entre budistas e católicos reinará sempre este respeito mútuo e a concordância civil que favorece a colaboração em paz e amizade nas atividades sociais de beneficência e em um serviço leal pelo bem da nação” (Apud SnC Bulletin 1966, p. 130).

2. A recepção do Concílio na Ásia

A elaboração, discussão e aprovação dos documentos conciliares era apenas parte dos objetivos a serem alcançados. Estabelecer o espírito e a consciência sonhada pelo Concílio demandaria ainda mais tempo até se consolidar (Cf. Congar 2002 Vol. II, p. 13). Terminadas as sessões iniciava-se a fase de recepção do Concílio nas diferentes realidades. A fase da recepção imediata foi marcada pela adaptação litúrgica a partir da aprovação da *Sacrossantum Concilium* em 1963. No entanto, uma fase de maiores negociações se inicia com o final das sessões conciliares em 1965.

No Ocidente, o Concílio Vaticano II foi bem mais debatido e passou por frequentes avaliações, revisões e interpretações. Neste aspecto, há uma notável diferença no processo de recepção conciliar vivido na Ásia em relação às demais regiões. Pulikkan ressalta que a recepção não significa apenas uma aceitação como ato jurídico, mais bem como espontânea interiorização dos ensinamentos conciliares no cotidiano de cada igreja. Também como um comprometimento ativo e sincero das comunidades em seguir o espírito deste ensinamento¹³⁹ (Cf. Pulikkan, 2007, p. 210). Por sua vez, Phan a define como um “processo contínuo pelo qual a comunidade de fé reconhece que um ensinamento ou uma prática ordenada pela autoridade da igreja é uma expressão genuína da fé da igreja e, portanto, verdadeira e obrigatória, fazendo seu este ensinamento ou prática” (Phan 2006, p. 2). No entanto, este processo não implica apenas obediência, podendo ocorrer também uma rejeição total ou parcial ou até mesmo um processo de subversão de tais ensinamentos e práticas.

¹³⁹ Na Índia, coexistem três igrejas na comunhão católica: os cristãos Syro-Malabares, os fiéis da igreja Ortodoxa e os fiéis da igreja de Rito Latino estabelecida a partir de Goa pelos portugueses.

Phan propõe uma comparação com a América Latina influenciada pela Teologia da libertação que teve a recepção conciliar baseada nos números 73-76 da Constituição *Lumen Gentium*, enfatizando as questões político-econômicas da comunidade. Enquanto na Ásia, a ênfase foi dada aos números 54 a 62 da mesma constituição que trata mais especificamente das questões culturais. Exatamente por esta peculiaridade asiática, a recepção conciliar no continente precisa ser vista à luz de outros eventos e organismos pós-conciliares que tentam atualizar seu espírito. Ele destaca ainda que na Ásia a fase inicial de adaptação foi marcada pelas dificuldades de tradução nas diversas línguas da região. O processo de tradução dos textos litúrgicos e dos próprios documentos conciliares em si já representava uma tarefa de “apropriação e inculturação das orientações teológicas do Concílio e constitui uma grande conquista das Igrejas asiáticas” (Phan 2006, p. 7). Em Japonês, uma versão completa dos textos conciliares só seria publicada em 1986 pela Universidade Nanzan e a versão revisada por comitê da Conferência Episcopal só foi lançada em setembro de 2013.

2.1- A adaptação litúrgica no Japão

Discorrer sobre a adaptação litúrgica no Japão, certamente exigiria um trabalho minucioso com a documentação da Conferência Episcopal sobre a questão, o que está além dos objetivos desta pesquisa. No entanto, o interesse no ocidente pelo processo de renovação litúrgica no país nos deixou um importante registro deste grande desafio que continua presente no catolicismo japonês.

No Japão, esta tarefa assumida como “urgente” e um dos primeiros passos na concretização desta foi a utilização do Japonês na liturgia como o começo das “acomodações litúrgicas para a cultura japonesa” (CCJT). A hierarquia católica local reconhece que o desafio de encarnar o espírito do Concílio na vida do Japão contemporâneo continua presente. Há também uma consciência que a tarefa “vai além das traduções japonesas ou das acomodações culturais. É a tarefa de uma autêntica inculturação do cristianismo no Japão” (CCJT).

Em janeiro de 1965, o comitê para a Liturgia publicava suas diretrizes para a celebração das missas em japonês. No ano seguinte, Mons. Kobayashi, bispo de Sendai publica um artigo sobre a renovação litúrgica no Japão. Situa esta renovação como mais uma etapa do longo processo de adaptação da Igreja às diferentes situações concretas na qual se encontra. Resgata o processo de tradução do grego pelo latim e destaca os principais marcos históricos para a formação da tradição litúrgica do rito latino ocidental. A partir daí fala do reencontro da Igreja com

o Oriente e a necessidade de *aggiornamento* assumida pelo Concílio. Para ele, esta necessidade era especial no Japão onde a Igreja foi implantada nos moldes da civilização ocidental. Na sua visão, embora a modernização do país com a importação de muitos elementos da cultura material ocidental andasse a passos largos, a maioria do povo japonês continuava profundamente ligado ao estilo de vida japonês (Cf. Kobayashi 1966, p. 200).

Com base neste entendimento, critica fortemente a posição defendida anteriormente por Nagae na Conferência de Nijmegen na Holanda em 1959. Kobayashi lança o questionamento sobre a porcentagem dos japoneses que participariam das cerimônias religiosas aceitando-a como propriamente sua uma liturgia com língua, movimentos, hinos e melodias estrangeiras sem sentir uma resistência psicológica. Ele é bastante crítico ao modo de transplantação da igreja no Japão.

“O Japão foi dividido em um número de dioceses, em várias cidades uma paróquia erigida e um pároco nomeado e um tipo especial de igreja católica chamada *Tenshukō kyōkai* ou *Tenshudō* passou a existir. [...] A *Tenshukō kyōkai* devia se instalar nas localidades prósperas, cercada por uma luxuosa cerca de oleandros com flores brancas e vermelhas. Era um prédio de tijolos vermelhos aparentes, imitação de uma igreja gótica com uma torre alto dos sinos com uma cruz no alto. Ao lado existia uma casa em estilo estrangeiro na qual vivia um impressionante padre estrangeiro com sua longa vestimenta preta e uma longa barba branca. Algumas vezes, ele caminhava pelo gramado recitando um livro de orações, ou se agachava admirando as flores, ou ainda saudava alguém que passava com um sorriso amigável. Tudo era realmente calmo, um lugar santo. O povo geralmente chamava a igreja de ‘a igreja francesa’. [...] *Tenshukō kyōkai* era esculpido em bonitos caracteres, mas para o povo da cidade a igreja era um mundo completamente diferente. Era a *Yaso no kyōkai*¹⁴⁰ que ensinava a religião estrangeira que não tinha nenhuma relação com eles. Rica em sentimentos poéticos, a igreja exalava gostos estrangeiros” (Kobayashi, 1966, p. 201-202).

Para ele, a barreira estrangeira do catolicismo no Japão era uma das causas da pequena porcentagem de japoneses que sentiam atraídos pelo que fosse estrangeiro e se arriscavam a cruzar a barreira do catolicismo. A estabilização do governo Meiji e a retomada das hostilidades a tudo que fosse ocidental dificultava que os japoneses cruzassem as “barreiras estrangeiras e se acostumar a uma atmosfera exótica de uma liturgia da igreja quase incompreensível” (Kobayashi 1966, p. 202). Para concluir, ele destaca como uma oportunidade de ouro a possibilidade de adaptação gerada pelo Concílio. Ele, no entanto, era consciente de que esta fase da adaptação litúrgica era apenas um “período de transição” e que levaria muitos anos até que uma nova forma de liturgia fosse de fato assumida e ajudasse a superar o “estigma de religião estrangeira” que a igreja católica em especial carregava desde sua transplantação para o Japão na Era Meiji.

A liderança da renovação litúrgica tinha sido confiada à Nagae. Saído da rica experiência do Concílio, tinha certamente revisto suas posições sobre a necessidade de adaptação da igreja à realidade japonesa. Em 1966, é publicado na França um artigo no qual descreve as dificuldades de tradução dos textos rituais do latim para o japonês. Inicia discorrendo as grandes diferenças

¹⁴⁰ 耶蘇の教会. Outra referência para o cristianismo como a Igreja de Yaso, uma das antigas variantes para Jesus.

gramaticais, de mentalidade, de culturas e histórias distintas entre a língua latina e a língua japonesa que dificultam a tradução dos textos litúrgicos do latim para o japonês. Aponta inicialmente o elemento visual como importante e necessário para a compreensão do Japonês enquanto para os textos litúrgicos latinos, importaria mais o elemento oral para a proclamação.

“A dificuldade aumenta com o estilo duplo da língua japonesa. De tão antiga, há um estilo popular e familiar, e um estilo literário e clássico. Estes dois estilos são bem diferentes um do outro. [...]. Os que preferem um estilo clássico estima que este seja requerido pela dignidade e solenidades exigidas pela ação litúrgica; mas os que desejam a utilização do estilo popular afirmam que ele tem a vantagem da clareza e de uma expressão direta que são fatores importantes para a participação imediata do povo. É necessário notar que nos livros de oração para uso do povo, editados até aqui empregamos exclusivamente o estilo clássico. Para os novos textos litúrgicos, a Conferência Episcopal adotou uma via intermediária, ao empregar o estilo literário para o Ordinário da missa e as orações, e o estilo popular para as fórmulas de diálogo e das monções. Porém, tudo isso está ainda em estado experimental e têm surgido muitos julgamentos e opiniões pró e contra” (Nagae 1966, p. 56).

Além das diferenças próprias do idioma, ele destaca as dificuldades de vocabulário cristão que era inexistente em japonês:

“É evidente que não encontramos em japonês termos exclusivamente cristãos que exprimem as realidades cristãs, por exemplo: sacramento, mistério, justificação, encarnação, etc. Portanto, é necessário criá-los. Mas os termos cristãos criados assim não satisfazem plenamente, porque eles constituem uma nova fraseologia, mesmos os cristãos sentem esta dificuldade. Quanto aos não-cristãos eles não os compreendem. Além disso, muitos destes termos ainda não receberam uma aprovação oficial, o que dá origem a uma diversidade e confusão de termos devido a diversidade de tradutores. Ajunte-se a isso a diferença de vocabulário entre católicos e protestantes torna as coisas ainda mais complexas. Os grandes dicionários de línguas estrangeiras, por exemplo os dicionários inglês-japonês, francês-japonês trazem a tradução católica ao mesmo tempo que a protestante [...]. Os termos teológicos abstratos como persona, substância, divindade não existem no japonês tradicional, de tal modo que foi necessário começar por lhes construir. Por exemplo, a tradução do prefácio da Trindade que o povo deveria compreender ao lhe ouvir, será muito difícil, para não dizer impossível.

Estas dificuldades de terminologia correm o risco de dar ao povo a impressão de que a religião cristã é estrangeira, exótica e difícil de compreender. Os termos que exprimem as virtudes cristãs e humanas existem em japonês tradicional. No entanto, como estes termos implicam geralmente um sentido budista, em virtude de seu uso tradicional, não podemos nos contentar em simplesmente introduzi-los na religião cristã [...]. Uma vez que as religiões não-cristãs são uma certa preparação ao Evangelho e que os elementos do culto não-cristão, à medida que eles não contradizem o Evangelho podem as vezes ser batizados, parece possível em teoria de fazer uma certa adaptação mesmo para os textos litúrgicos. No entanto, é necessário ter em conta a distância que separa a religião cristã do budismo e do xintoísmo que é bastante próximo de um politeísmo animista. Nestas religiões tradicionais do Japão encontramos fórmulas de oração. Mas, em virtude de concepção diferente de Deus e de culto, estas orações não-cristãs ignoram o hábito de interpelar a Deus na segunda pessoa. Por consequência, a língua japonesa tradicional não tem uma forma apta a exprimir a familiaridade com Deus, como o tratamento da prece cristã. Por outra parte, os cristãos não querem aceitar expressões e formas muito parecidas com estas das religiões não-cristãs, que o povo considera como aparentemente ultrapassadas [...]. Tudo isso nos mostra como a adaptação é uma coisa fortemente complexa. De uma parte, o povo não pode se liberar facilmente de uma mentalidade tradicional, e de outra parte, este mesmo povo rejeita as formas que não correspondem à mentalidade moderna” (Nagae 1966, p. 57- 58).

Ele conclui o seu artigo, afirmando que as dificuldades de tradução em japonês não eram diferentes das vividas pelos apologistas e escritores latinos dos primeiros séculos quando realizavam a tradução em latim dos conceitos cristãos.

O primeiro passo das exigências da adaptação dos textos foi seguido pela necessidade da adaptação das pessoas às novas exigências e à nova mentalidade trazida pelo Concílio. Em

1968, Nagae publica outro artigo retoma onde a reflexão sobre adaptação e implantação, já apontadas nas intervenções conciliares. “Estes dois termos são correlativos no sentido em que nos adaptamos para implantar e que não podemos implantar sem se adaptar. A adaptação é concebida como um método de implantação” (Nagae 1968, p. 352). Ele criticava inicialmente os riscos de uma adaptação superficial como alguns missionários tentaram fazer:

“Alguns retoques na aparência da igreja afirmam de que pareça menos ocidental, menos estrangeira e com mais elementos locais. Nos lembramos destas igrejas construídas há uns trinta anos se inspirando no estilo das religiões estabelecidas, alguns religiosos autóctones usando vestimentas tradicionais, a arte missionária produzia pinturas da Virgem com vestimentas da corte do X século.

Este tipo de adaptação exige reservas. É necessário evitar cair no anacronismo; a adaptação não é arqueologia. Querer a todo preço uma arte local (indígena), sem influência ocidental, nos leva a buscá-la no passado; nos voltamos para a antiguidade, enquanto as pessoas de hoje em dia, embora continuem a admirar os monumentos históricos, o folclore, as vestimentas tradicionais, cessaram de viver neste mundo de antigamente definitivamente desaparecido. Ao invés de copiar as religiões estabelecidas, devemos ter em conta o fenômeno da dessacralização que é universal e atinge todos os meios socioculturais.

A adaptação não consiste primeiramente em fazer uma desocidentalização. Ela é uma tarefa positiva em vista de assimilar os elementos válidos da cultura local. O que é ocidental não é rejeitado enquanto ocidental, mas enquanto ineficiente ou impondo obstáculo à obra missionária. Por outra parte, é necessário recusar identificar o que é cristão como que é ocidental, não podemos tão pouco querer a todo preço cristianizar todos os elementos da cultura local. Deve-se evitar ligar o ensinamento do cristianismo às formas do pensamento aristotélico-platônico, também não se deve querer cristianizar a força toda a herança das religiões estabelecidas” (Nagae 1968, p. 353).

Mais adiante ele aprofunda sua crítica:

“A Igreja da Europa é considerada como a ‘Igreja’. Muitos missionários considerando a Igreja de seu país de origem como o modelo de Igreja a implantar (ou fundar) nos países de missão. Dentro desta perspectiva, a implantação torna-se uma ‘transplantação’ das igrejas europeias; todo o esforço consiste em ‘transportar’, em imitar, copiar. Fazemos exatamente o contrário do que deveria ser uma verdadeira implantação” (Nagae 1968, p. 354).

Para ele, este tipo de mentalidade era resultante de uma eclesiologia pré-conciliar na qual a igreja era vista como sociedade perfeita ao lado da sociedade civil, e, portanto, deveria ser copiada com a instalação das mesmas estruturas e regulamentos ocidentais. Este modelo de transplantação reproduzia o ultrapassado modelo de uma “cristandade” fortemente ocidentalizada. Por isso, segundo ele, a igreja institucional aparece aos olhos dos nativos como rica, poderosa e estrangeira. Ele concluía afirmando ser “evidente que estas instituições não podem ser importadas tal e qual. É necessário lhes reconsiderar em função da exigência missionária” (Nagae 1968, p. 355). Apesar disso, defende que a igreja deve levar adiante este desafio da adaptação, a igreja deseja estar presente nos países de civilização não-ocidentais. É uma tarefa difícil que exige tempo, criatividade e iniciativas.

Nagae empenhou-se firmemente neste processo de adaptação litúrgica. Na assembleia de janeiro de 1967, os bispos aprovaram a revisão do lecionário para as missas e também o novo catecismo revisado segundo o espírito do concílio Vaticano II. A edição “provisória” do Missal em japonês aprovada pela Santa Sé foi publicada em 1978. Esta edição continua em uso com

pequenas alterações no texto e com o reforço das rubricas exigidas pelas autoridades romanas. Como em outros países, as inúmeras iniciativas de adaptação geraram um período de certa confusão e a Cúria Romana não demorou a retomar o enquadramento das liturgias adaptadas.

Em 1996, o comitê de liturgia começava a fazer uma revisão da tradução japonesa do missal romano. Curiosamente, esta proposta de revisão é mais bem detalhada por aqueles que se posicionam contrários à adaptação da liturgia latina. O artigo *Guerra de traduções paira sobre o Japão: as controvérsias faíscas do novo missal japonês*, publicado pela associação *Adoremus* que defende uma “autêntica reforma da liturgia do Rito Romano” questiona fortemente as mudanças desejadas pela igreja no Japão. O texto retoma as justificativas apresentadas no editorial do semanário litúrgico *seisho to tenrei* pelo padre Koda Kazuo, membro do comitê de revisão litúrgica. Para ele, as orações em uso até então, por terem sido pensadas para uma aplicabilidade universal soavam abstratas e sem impacto na vida diária dos fiéis e da sociedade que precisa ser evangelizada. Além disso, “como uma tradução do de uma língua estrangeira (latim), as orações eram incapazes de transmitir a atmosfera peculiar das quatro estações no Japão, e falhavam em não aproveitar o sabor único da língua japonesa” (Apud Fukushima 2000a).

A reflexão, perfeitamente normal seguindo o espírito conciliar, para o autor do artigo, no entanto, representava mais uma das “experimentações que levam à perda da fé” (Fukushima 2000a). Ele prossegue afirmando que apesar da Santa Sé ter dado várias instruções sobre a adaptação litúrgica, no Japão, estas têm sido amplamente ignoradas sob a alegação da autoridade própria dos bispos locais em também decidirem sobre certas questões. Na sua opinião, isto devia-se a uma teologia herdeira em especial da influência de Nagae e sua liderança na comissão litúrgica da referida Conferência Episcopal¹⁴¹. Para Fukushima, embora os bispos japoneses sejam “remarcadamente cândidos”, tinham posições de “aberta dissidência” da hierarquia católica em Roma.

“Enquanto desafia certas práticas e atitudes da sociedade japonesa, as publicações oficiais da Conferência Episcopal dos bispos japoneses também frequentemente refletem um nacionalismo cultural militante que critica o Vaticano por operar a partir de um modelo ‘ocidental centralizado’ que não leva em consideração a ‘realidade dos espíritos asiáticos’” (Fukushima 2000b).

O episcopado japonês se comprometeu de fato com o espírito do Concílio e aplicação do alargamento dos horizontes do diálogo inter-religioso. Isto se revela em pequenos detalhes, mas de grande importância para o processo de adaptação da Igreja à cultura do Japão. Para o avanço

¹⁴¹ Fukushima retoma alguns trechos do livro *Shingaku Shohinshu* (Uma seleção de ensaios teológicos). Esta publicação foi preparada pela Diocese de Urawa em 1996. Além de uma forte crítica ao risco da igreja se tornar um gueto e à eclesiologia pré-conciliar, ele faz uma referência direta às situações de injustiça no Brasil e o papel da Teologia da libertação de então como parte importante para a compreensão da sociedade e da ação da igreja nesta (Nagae 1996, p. 115).

no diálogo com as religiões mais fortemente enraizadas na cultura local, a Conferência Episcopal japonesa reconhece que uma das urgentes necessidades é de um

“diálogo acadêmico e experiencial com o xintoísmo, que inegavelmente subjaz muitas religiões japonesas e é necessário para entendê-las. Quanto ao budismo, embora já aconteça um intercâmbio como zen budismo, pouco diálogo tem sido efetivado com outras formas do budismo. Também com estas, é necessário maior esforço para garantir um intercâmbio mais construtivo. Quanto aos novos grupos religiosos surgidos no pós-guerra, o primeiro passo deve ser uma pesquisa e estudo das razões pelas quais estes movimentos tornaram-se populares no Japão” (CCJT).

Apesar das críticas e “alertas” romanas, a tradução provisória foi sendo revista aos poucos. As pequenas alterações em algumas orações tinham em vista de um melhor entendimento com a utilização do japonês coloquial. Uma destas correções deu-se na oração do Credo em 2004. A introdução do termo *Yomi* (陰府) em substituição da tradução anterior *shisha no moto kudari* (死者のもとに下り). Tal mudança pode passar despercebida pela maioria das pessoas, no entanto, o termo é retirado do relato mítico xintoísta sobre o “mundo dos mortos”. Além deste termo, poder-se-ia optar-se pelo termo *jikoku* (地獄), que expressa a ideia de inferno presente na tradição budista¹⁴². Não fosse, uma ideia importante para a mentalidade japonesa, certamente a Conferência Episcopal não tentaria conseguir a aprovação da Santa Sé em um momento que as instruções de Roma “pediam” uma tradução cada vez mais fiel ao texto latino.

“Algumas expressões que pertencem à herança de toda, ou ao menos de grande parte da igreja primitiva, bem como outras que tornaram-se parte do patrimônio humano geral, devem ser respeitadas em uma tradução o mais literal possível. Como por exemplo, nas palavras com as quais o povo responde *Et cum spiritu tuo*, ou na expressão *mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa* no ato penitencial do Ordinário da Missa” (*Liturgiam authenticam* 2001, n° 56)¹⁴³.

Expressões como estas continuam a ser um dos entraves da tradução em japonês. Em 2008, as negociações com a Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos estavam a cargo do bispo de Yokohama, Rafael Umemura. Destacava a busca de um equilíbrio entre as exigências do Vaticano e necessidade de fazer sentido para a cultura e os costumes do Japão em alguns pontos da tradução da missa em japonês. Um dos pontos da discussão era exatamente a expressão latina *Et cum spiritu tuo*, uma vez que na expressão em uso *mata shisai to tomoni* (また司祭と共に) não contém o termo *spiritu*. Apesar das explicações a resposta então da congregação vaticana era de que se esforçassem por aproximar mais da expressão latina.

¹⁴² Esta opção católica, que mereceria ser melhor aprofundada, difere das traduções protestantes e ortodoxas que buscam um maior distanciamento da mitologia japonesa. Encontramos uma discussão sobre estas diferentes concepções em um artigo que nos parece bem fundamentado na Wikipédia em japonês sobre “a descida de Cristo aos infernos”. キリストの地獄への降下. <<https://ja.wikipedia.org/wiki/キリストの地獄への降下>>. Último acesso: 20/04/2016.

¹⁴³ Aqui apresentamos uma versão própria a partir do inglês, pois o texto em português não traduz a totalidade do documento. Disponível em <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20010507_liturgiam-authenticam_en.html>. Último acesso: 20/04/2016.

Outro ponto de discussão estava na profissão de fé na dificuldade de traduzir literalmente “creio na ressurreição da carne”. Na tradução japonesa ao invés de “carne” (肉の復活) optou-se pelo “corpo” (からだの復活). Diante da explicação da clara impossibilidade de que uma tradução literal fizesse sentido, esta escolha foi aceita por Roma (Cf. KS 03/02/2008). As últimas alterações entraram em vigor em 29 de novembro de 2015¹⁴⁴.

A nosso ver, este texto da missa em japonês é um marco importante na assimilação de vários elementos e palavras próprios de outra tradição religiosa. Para dar um exemplo de peso, mostraremos a seguir como o termo *kami* de inspiração xintoísta foi consagrado pelas autoridades católicas como tradução para “Deus” da tradição judaico-cristã.

2.1.1 - O processo de tradução da palavra “Deus”

O entendimento de Deus é algo central para o cristianismo. Enquanto categoria de pensamento, o termo implica toda a experiência de revelação judaico-cristã e as formulações teológicas influenciadas pelo pensamento e pela religião dos gregos e, posteriormente, pela religião dos romanos. Estas formulações acabaram se cristalizando na tradição cristã ocidental, mas se revelam bastante problemáticas na transposição para outras culturas. No Japão, por exemplo, o termo passou por sucessivas reformulações e o uso do termo local *kami* é algo bastante recente. No nosso entendimento, a confirmação do uso deste termo pelos católicos está diretamente ligada às mudanças trazidas pelo Concílio Vaticano II.

Na primeira fase da evangelização do Japão, os missionários católicos tinham que observar latim como língua litúrgica e o texto bíblico da Vulgata tal como fixados pelo Concílio de Trento. No entanto, na tentativa de expandir a fé em solo japonês, tiveram que enfrentar o desafio da tradução da doutrina católica para o japonês. Para realizar esta tarefa, era central encontrar um termo que traduzisse Deus, tema da primeira pergunta do catecismo católico antigo. O contexto religioso de então, não permitia pensar em tal ser. Um dos especialistas no pensamento japonês da época atesta esta dificuldade: “O cosmos medieval [japonês] consistia em uma multidão de divindades ‘salvadoras’ e ‘coléricas’ que coexistiam em base de uma divisão de tarefas. Esta visão de mundo não permitia a concepção de um ser supremo com o forte desejo e absoluto poder para punir e recompensar” (Satō 2003, p. 113).

¹⁴⁴ 新し「ローマ・ミサ典礼書の総則」に基づく変更箇所. カトリック中央協議会. 2015

Francisco Xavier seguindo a referência oferecida por seu informante Anjiro (Yajiro) optou inicialmente pelo termo *Dainichi Nyorai* (大日如来) figura central do budismo *shingon*. Após perceber seu equívoco, ele decidiu manter o termo latim *Deus* transliterado nos silabários japoneses (Cf. Kishino 2009, p. 45-60). Essa saída foi adotada também para vários outros termos da doutrina católica que eram difícil tradução para o japonês. Nos textos, a transliteração em katakana era seguida uma longa explicação¹⁴⁵.

Posteriormente, a missão católica foi influenciada pela experiência da China e parte dos missionários passou a usar o binômio 天主 (Chinês *tianzhu* e em japonês *tenshu*), literalmente, Senhor dos Céus, proposto inicialmente por Matheo Ricci¹⁴⁶. Este termo acabou se fixando no vocabulário católico em decorrência do decreto papal sobre a controvérsia dos ritos e proibia os católicos de retomarem as discussões sobre o assunto. No Japão, há várias controvérsias entre os pesquisadores sobre o uso do termo chinês *tenshu* (天主) e a transliteração どうす/デウス seguindo o latim e o português. Para Suzuki, no entanto, é claro que a transliteração *deusu* era mais comum para se referir ao Deus cristão.

Este vocabulário católico do primeiro período servirá de base para os missionários protestantes que a partir de fins do século XIX se lançaram nas traduções dos textos bíblicos. Por sua origem inglesa ou norte-americana, estes missionários elaboram inicialmente uma lista de equivalência dos termos em inglês deixando de lado a transliteração portuguesa ou latina e optam pela utilização dos caracteres chineses. Estes tradutores, no entanto, não chegavam a um consenso sobre os vários termos possíveis como tradução para o “ser supremo” da tradição judaico-cristã.

A Sociedade Bíblica Americana na primeira tradução para o chinês em 1850 optou pelo termo *shen* 神 como mais apropriado para a tradução de *Elohim*. Este entendimento mais genérico foi mantido nas traduções norte-americanas de 1858 e 1862. Em contrapartida, os missionários

¹⁴⁵ Além do termo Deus, デウス (神), há vários outros termos que conservaram a pronúncia latina ou portuguesa neste período: alma, anjo, apóstolo, batismo, beato, César, cruz, Evangelho, fides, gentio, glória, graça, igreja, inferno, justiça, mandamento, oratio, pão, paraíso, penitência, profeta, próximo, sábado, satanás, scriptura, espírito, tentação, testamento (Cf. Suzuki 2006, p. 9-10). Suzuki aborda detalhadamente o processo de tradução de cada termo. Pela lista, é possível perceber a dificuldade de transmissão da fé cristã e como esta continuava uma doutrina essencialmente estrangeira.

¹⁴⁶ Matheo Ricci não via oposição a fé cristã a adoção dos termos locais nem na participação dos fiéis que eram oficiais do governo e, portanto, obrigados a participar dos rituais confucianos oficiais que incluíam o memorial pelos céus 祭天 (*jitian*), o ritual por Confúcio 祀孔 (*sikong*) e o ritual em memória dos antepassados 崇祖 (*dongzu*).

protestantes britânicos utilizavam o termo *shangdi* (上帝) que tinha uma conotação política mais acentuada¹⁴⁷ (Cf. Ôno 1997, p. 118-122).

No Japão, a maioria dos missionários protestantes era de origem norte-americana, acabou seguindo a orientação da tradução da Sociedade Bíblica Americana. Uma das primeiras traduções foi do Evangelho de João que começa exatamente com o mistério da encarnação e já no primeiro versículo usa-se o ideograma chinês *shen* (神). Esta opção buscava por um lado evitar discussões extras como entre os católicos, e por outro visava marcar a diferença com o catolicismo que continuava a utilizar o termo chinês *tenshu*. Este continuava a ser considerado como “*religião perversa*” (邪宗門) e com isso destacar-se-ia a sua incapacidade de se adaptar às exigências do nacionalismo que ia se fomentando alimentado em grande parte por ideias religiosas.

Apesar da opção por um termo conhecido no Japão, as ambiguidades eram claras. O termo embora conservasse uma pronúncia semelhante *shin*, estava ligado à ideia local de *kami*. Deste modo, ainda que os cristãos protestantes (missionários estrangeiros ou japoneses convertidos) utilizassem o termo nativo *kami*, precisavam marcar as diferenças de entendimento. Esta diferenciação era marcada pela utilização do termo *makoto no kami* (真の神) ou *Deus Verdadeiro* em oposição ao *kami* que ganhava entre os cristãos a conotação de ídolos, falsos deuses ou demoníacos.

Por outro lado, isto dificultava aos cristãos o cumprimento do respeito devido ao imperador considerado como uma figura divina descendente dos *kamis*. Para Suzuki, a exemplo da ambiguidade de se tornar cristão, o processo de tradução e de entendimento de *kami* no Japão é apontado como mais uma das várias dicotomias vividas no processo de construção do pensamento japonês moderno. Para ele, a opção protestante em utilizar o mesmo ideograma da tradução chinesa não levou em conta as diferenças que o termo contém na língua e na cultura japonesa.

¹⁴⁷ A emergência desta divindade coincide com a supremacia dos Shang e a unificação da China pelo primeiro imperador Qin em 221 a.C. que punha fim a pluralidade dos reinos combatentes. Os últimos soberanos desta dinastia se atribuíam o título *di* 帝 (*shangdi*) habitualmente traduzida nas linguas ocidentais pelo título de imperador. Inicialmente, o título era reservado aos soberanos míticos da antiguidade, a apelação foi usurpada pelo rei Qin que se proclamou o “Primeiro Augusto Imperador” como designação de uma forma de soberania superior a realeza ordinária (Cf. Cheng 1997, p. 54). A partir de então, o culto aos ancestrais passa a ser uma prerrogativa real que passava a conduzir o culto por todos e assim concentrava o poder religioso e político. Assim, o culto aos ancestrais tribais se transforma no culto a uma divindade fiadora do soberano. Com a decadência da dinastia Shang e a ascensão da dinastia Zhou (aproximadamente entre o século XI a 256 a.C.) se instaurou uma nova ordem política e com uma base claramente religiosa. Na nova ordem política o *Soberano do alto* será substituído pela divindade suprema própria dos Zhou, o *Céu*. Os registros da época mostram uma sistemática mudança do vocabulário, o *di* (帝 divindade suprema) passa a ser substituído por *tian* (天 céu). A nova divindade suprema seria o “Senhor dos céus” (天主). Esta nomenclatura que foi assumida pelos missionários católicos a partir do século XVI. Daí a denominação do catolicismo como *tenshukyō* (天主教).

Em japonês, o termo implica diferentes explicações etimológicas segundo os ideogramas utilizados para representar a fonética japonesa. Uma discussão que remete uma vez mais aos diferentes entendimentos presentes no *kojiki*, *nihon shoki* e *manyōshū*. Neste último, o termo é grafado em dois binômios diferentes: 加微 ou 加味 (Cf. Suzuki 2002, p. 139-140 e Suzuki 2006, p. 206-207)¹⁴⁸. A discussão envolve ainda as considerações dos pensadores xintoístas medievais como Yoshida Kanetomo e Yamazaki Ansai entre outros. O termo japonês carrega toda uma implicação político-religiosa bastante distinta do contexto chinês. Como atesta posteriormente, Motoori Norinaga no contexto dos estudos nacionais:

“Falando de modo geral, *kami* 「加微」 denota, em primeiro lugar as divindades do céu e da terra que aparecem nos textos antigos e também os espíritos entronizados nos santuários. Além disso, entre todos os tipos de seres – incluindo não apenas seres humanos, mas também coisas ou seres como pássaros, árvores, gramados, oceanos, montanhas e outros – qualquer coisa que possua uma qualidade eminentemente extraordinária e que cause admiração e espanto, é chamado *kami*. (Eminência aqui não se refere simplesmente à superioridade em mobilidade, bondade ou mérito. Coisas estranhas ou más que inspiram admiração e espanto, também são chamados *kami*) (Apud Suzuki 2002, p. 141).

Este entendimento local exigia que protestantes e católicos marcassem cada um a seu modo, a diferença entre o Deus bíblico da tradição judaico-cristã e o *kami* japonês. As traduções protestantes do início da Era Meiji, seguindo a influência do pensamento nacionalista e a forte crítica à mentalidade colonialista, optam pelo termo *kami* transliterado em katakana (カミ) (Cf. Suzuki 2006, p. 59). Ou seja, ao mesmo tempo em que mostravam sua intenção de adaptação ao pensamento japonês destacavam a diferença do sentido judaico-cristão ocidental.

Entre os católicos embora mantivessem o termo *tenshu* da tradução chinesa havia uma resistência dos *kakure kirishitan* de Nagasaki que continuavam a usar a terminologia dos missionários do século XVI, *deusu*. As traduções católicas de então (no geral Novo Testamento e Salmos), eram fragmentadas. Somente em 1937, os bispos católicos decidem por iniciar uma tradução do Antigo Testamento, publicado finalmente em 1950. Vale ressaltar que apesar de todas as discussões que permitiram os fiéis japoneses se acomodarem aos ritos do xintoísmo oficial, a tradução bíblica manteve o termo *tenshu*, seguindo a determinação do decreto papal sobre a questão dos ritos.

As diferenças de traduções mantiveram-se durante o complicado período da Segunda Guerra mundial que não deixava espaço para controvérsias de tradução. No pós-guerra o idioma japonês passou por um rápido processo de transformação¹⁴⁹. Tais transformações foram

¹⁴⁸ Esta variação de entendimento e de representação fonética da ideia com uma análise semântica mais aprofundada é desenvolvida também por Ōno Susumu na obra *Nihonjin no kami* (日本人の神) especialmente no primeiro capítulo *Nihon no kami* (日本のカミ) (Cf. Ōno 1997, p. 10-34).

¹⁴⁹ A escrita importada da China por volta dos séculos V ou VI foi sendo adaptada para a fonetização das variadas formas do japonês arcaico. Até o início do período Meiji, a linguagem escrita tinha diferentes estilos e a língua falada

absorvidas nas traduções dos textos bíblicos e no vocabulário eclesiástico. As primeiras traduções em estilo coloquial pela Sociedade Bíblica do Japão apareceram em 1954 (NT) e em 1955 (AT). Nestas traduções, as diferenças entre católicos e protestantes podem ser notadas na transliteração do nome de Jesus, (*lezusu* イエズス) para os católicos e (*lesu* イエス) para os protestantes, bem como na tradução do termo para batismo acentuando o diferente entendimento dos batistas¹⁵⁰. Nesta tradução para o japonês coloquial finalmente opta-se pela utilização do termo *kami*, agora com o ideograma 神 como tradução do Deus bíblico. Este passo é intitulado por Suzuki como uma “japonização linguística da bíblia”¹⁵¹. Os católicos, minoria entre os cristãos, só adotaram esta tradução em 1959.

A partir da década de 1960, no campo católico, já se respirava os ares do movimento litúrgico que aos poucos chegava ao Japão e encontrava boa acolhida diante das inúmeras necessidades de adaptação do cristianismo. Este primeiro impulso logo confirmado pelo Concílio Vaticano II e incentivo no trabalho ecumênico e no uso da Bíblia. Na assembleia de 1970, a Conferência Episcopal aprovou o projeto de tradução ecumênica. A partir de então, há uma busca comum visando superar as diferenças nas várias traduções. A primeira edição ecumênica da Bíblia em japonês foi publicada em 1978. Nela opta-se pela transliteração protestante para o nome de Jesus e se mantém o termo *kami* como tradução para Deus¹⁵².

No contexto católico, cremos que a consagração do termo *kami* como tradução do Deus, não estaria nesta tradução do texto bíblico, mas sim na publicação do missal romano em japonês que dependia de uma aprovação oficial de Roma. A primeira aprovação “*ad experimentum*” foi dada em 1978. Esta adaptação, resultante então de todo o esforço ecumênico e do diálogo inter-religioso proporcionado pelo Concílio Vaticano II e inclui o que Nagae anteriormente mencionava sobre o complicado processo de tradução dos textos católicos e uma séria discussão sobre estes termos antes de terem a aprovação oficial de Roma.

era mais variada ainda pelos vários dialetos locais. Com o início da modernização do país, o ministério da educação lança-se na iniciativa de unificação do idioma e as rápidas mudanças vividas desde então levam também a uma profunda transformação da língua. O estilo literário (文語体) *bungotai* foi aos poucos dando lugar ao estilo coloquial *kōgotai* (口語体). Um marco desta mudança foi a publicação do projeto da Nova Constituição Japonesa em 1946 no estilo coloquial. A partir da década de 1950, a centralização do sistema educacional optou pelo dialeto de Tóquio como língua padrão (国語) *kokugo*. Processo que se consolidaria nos anos seguintes com o impulso dos meios de comunicação de massa.

¹⁵⁰ A tradução batista optou pelo termo chinês *xian* 蘸 traduzido em japonês por *hitashi* (浸) ou imersão, ao invés do termo *senrei* (洗礼), que literalmente significa cerimônia de lavagem (purificação). (Cf. Suzuki 2001, p. 138).

¹⁵¹ 聖書の日本語化 (Cf. Suzuki 2006, p. 154).

¹⁵² Uma nova edição de 1987 unifica os ideogramas utilizados para traduzir o batismo, mas mantendo a possibilidade de leitura batista como transliteração a partir do inglês *baptism* (バプテスマ 洗礼).

Apesar da adoção do termo por católicos e protestantes, Suzuki mostra que o processo inicial de adoção do termo não levou em conta as nuances próprias da compreensão japonesa do termo. Para isso, ele retoma a descrição de Watsuji Tetsurō na obra *Cultura do Japão Antigo* (日本古代文化) de 1962. Este afirmava que

“originalmente 神 era um termo de respeito sem nenhuma indicação de um ‘ser supra-humano’, no entanto, quando passou a ser associado com o ideograma chinês 神 e a palavra usada para expressar respeito pelos espíritos, os quais a fé no Japão antigo os tinha como objeto de medo e respeito, o sentido de ‘supra-humano’ da palavra chinesa *shen* 神 naturalmente passou a permear a palavra japonesa 神. Deste modo, *kami* foi fundido com *shen*. No entanto, os japoneses intuitivos não se ajustaram com o entendimento chinês de *shen* e deram ao ideograma um sentido mais concreto que este tinha na China” (Apud Suzuki 2001, p. 131).

O uso de um ideograma acaba moldando a maneira de pensar, as diferentes concepções do termo foram desaparecendo. Para Suzuki um dos resultados desta adoção do termo *Kami* como parte do vocabulário cristão aparece no Grande Dicionário da Língua Japonesa na edição de 1983 que define o termo como de “uso geral” no vocabulário religioso, podendo incluir as variantes da noção nativa de *kami*, os budas e o também o Deus criador das religiões monoteístas¹⁵³. Suzuki conclui que

“hoje, não há nenhuma necessidade de enfatizar sobre o *Deus Verdadeiro*. Em japonês, *kami* designa os *kamis* japoneses bem como o Deus cristão. Isto, dá-se porque ao traduzir o *Deus* cristão como *kami*, de uma parte o conceito cristão torna-se japonizado, *kami*-ficado, e por outra, o *kami* japonês torna-se cristianizado, e tornou-se um termo genérico. Neste sentido, ‘o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó perdeu suas características distintivas e tornou-se mais harmonioso com outros *deuses* no universo. Ele foi homogeneizado. Talvez possamos concluir também que junto com esta harmonização, também ocorreram ambiguidades” (Suzuki 2002, p. 155).

Apesar desta concepção de uso geral presente na literatura escrita, Suzuki aponta o fato de que os japoneses continuam a distinguir conscientemente o sentido tradicional de *kami* e o sentido atribuído a mesma palavra pelos cristãos, no entendimento de que a realidade última não pode ser expressa e esgotada por palavras. Ainda assim, o termo conserva certa especificidade na denominação e na veneração das divindades embora não seja uma questão que perturbe a prática religiosa da maioria dos japoneses. A seguinte consideração pode nos ajudar a entender melhor este processo de acomodação de divindades tão diferentes sob um mesmo termo.

“No xintoísmo japonês, sabemos que a ‘denominação’ dos deuses, a definição de certos de seus atributos e seu enraizamento dentro de um santuário específico, somente intervém tardiamente ao término de um longo processo. Os participantes mais sinceros de um ritual podem perfeitamente ignorar a identidade do destinatário do culto: esta indiferença não é nem chocante nem contraditória” (Rocher 2007, p. 198).

É interessante destacar como no Japão o processo de assimilação entre o entendimento local de *kami* e do *Deus* monoteísta da tradição judaico-cristã terminou assumindo esta dimensão

¹⁵³ 「日本語の「神」という言葉は、今日では宗教的な究極的実在「カミ」（以下カタカナであわらすばあいは、これを宗教の一般用語として用いていることを示す）とほとんど同じ語義をもって使われるようになった。」 (Apud Suzuki 2006, p. 200). Suzuki aprofunda a discussão nas páginas seguintes fazendo uma análise da origem do próprio carácter chinês e sua posterior adoção no Japão.

mais genérica e mais plural. Isto difere consideravelmente do paradigma do processo de *invenção do monoteísmo* no qual as experiências plurais vão se fundindo para afirmação do Deus das religiões monoteístas. A nosso ver, este seria o caso mais explícito da continuação do paradigma combinatório abordado por Teewen e Rambelli como característicos da mentalidade religiosa japonesa. Um processo que não se dá através de uma correspondência precisa e simétrica nem como uma via de mão única. Há um intenso processo de ressignificações que permite as divindades de manterem suas “múltiplas identidades”.

2.2 – A acomodação dos rituais fúnebres

A adaptação litúrgica não se limitou as traduções e assimilação de noções e conceitos de outras matrizes religiosas. Houve também um importante processo de acomodação dos rituais fúnebres e dos vários elementos que o compõem.

Diferente do ocidente onde os ritos fúnebres focam na lembrança dos mortos, no Japão há uma continua interação entre vivos e mortos por meio das várias cerimônias. Isto está ligado à doutrina budista do ganho de méritos (Cf. Gerhart 2009, p. 175). Apesar desta forte marca do pensamento budista, os serviços memoriais no Oriente em geral remontam aos rituais dos antepassados confucionistas que na China antiga já eram programados para coincidir com os aniversários da morte. Quando este costume foi transmitido da Índia para a China, três novas datas foram adicionadas: 100º dia, 1º e 3º ano. No Japão, com a junção das obrigações rituais e a estruturação dos templos budistas, expandiu uma vez mais o número de cerimônias com o 7º, 13º e 33º aniversário de falecimento. No século XIV, o Japão já tinha um complexo sistema para memorialização dos mortos.

“Os mais importantes eram aqueles realizados no primeiro ano após a morte. Os sete sétimos dias (rituais semanais), os rituais mensais, e aniversário do primeiro ano de falecimento. Cada memorial incluía uma ida até o túmulo do morto, a realização de uma liturgia budista na residência ou no templo, a oferenda de incenso feita em memória do morto, doação ao monge budista, e uma pequena refeição oferecida aos participantes” (Gerhart 2009, p. 165).

Além destas datas que podem variar nas diversas regiões, há outros dois períodos de observância anual, chamados de *O-Bon* e *Higan*¹⁵⁴. No Japão, isto juntou se à crença nos espíritos

¹⁵⁴ O *O-bon* também herança do budismo indiano, na China passa a ser entendido como veneração dos antepassados. No Japão, foi observado pela primeira vez no ano de 606, posteriormente sendo fixando em 15 de agosto (cf. Takada 1997, p. 191). O *Higan* é algo genuinamente japonês e compreende um período de sete dias durante os equinócios da primavera e do outono durante os quais se costuma fazer a memória dos antepassados com a visita templos e a limpeza dos túmulos. A palavra *Higan* (彼岸) significa a "outra margem". No contexto geográfico representa o momento em que a terra está mais distante em uma margem ou outra em relação sol – equinócio. A isto se relaciona seu antônimo *shigan* (此岸) que significa "esta margem". Para o budismo, *higan* significa "o outro lado do rio cruzado

que permanecem impuros (em necessidade de purificação) e perigosos (em necessidade de pacificação) antes de se tornar um espírito ancestral familiar completo. Estas noções e a necessidade de um contínuo suporte financeiro aos templos que realizavam tais cerimônias memoriais, explicariam a realização de tais rituais por um longo período antes de qualquer formulação doutrinal persuasiva (Cf. Gerhart 2009, p. 38).

O ritual para os funerais católicos¹⁵⁵ (KSSS) dentro do novo espírito conciliar teve sua primeira publicação em 1971 e foi revisado em 1993. Na sua introdução há uma boa reflexão dos esforços de acomodação entre os princípios da fé cristã sobre a morte, os rituais observados e as diferentes concepções teológicas entre a tradição cristã ocidental e os costumes observados no Japão.

Além do ritual oficial, outras publicações pastorais buscam aprofundar o tema e mostram alguns exemplos de acomodação e de inovações para preencher lacunas que a tradição cristã ocidental não tem e que vem tornando-se parte da sociedade japonesa contemporânea. Aqui apresentamos algumas considerações a partir do *manual para os católicos sobre os ancestrais e os falecidos* (SSKT)¹⁵⁶. Este manual foi revisto e ampliado pelo subcomitê para o diálogo inter-religioso da Conferência Episcopal com uma nova publicação de 2009¹⁵⁷. A versão em inglês publicada no ano seguinte mostra-se mais limitada que a primeira em japonês. No título há a especificação para os católicos “no Japão”. Além disso, pela própria estrutura da língua inglesa ser mais assertiva acaba traindo algumas “possibilidades” que abertas pelos “condicionais” da

pelos mortos". Sendo assim *shigan* ou "esta margem" é entendido como o mundo presente cheio de sofrimentos e a "outra margem" como a "Terra Pura" onde se deseja renascer livre de todo sofrimento e apego material. Desta maneira, os que se encontram nesta margem do mundo – os vivos – devem fazer sacrifícios especiais durante estes 7 dias e buscar observar os ensinamentos de Buda, pela prática das seis grandes virtudes ("jejum e caridade", observância religiosa, perseverança e paciência diante dos insultos, esforço na prática do bem, apaziguar a alma e o espírito e estar atento para descobrir "a verdade") como meios para alcançar a outra margem. Assim, enquanto a pessoa visa sua própria "iluminação" venera e também busca apaziguar o espírito dos antepassados do outro lado (cf. Sugiura 1999, p. 273 e Takada 1997, p. 193).

¹⁵⁵ カトリック儀式書. 葬式 (KSSS).

¹⁵⁶ 祖先と死者についてのカトリック信者の手引き (SSKT). A primeira edição deste manual composta na forma de perguntas e respostas foi aprovada no final de 1984. As citações aqui utilizadas seguem a sétima edição em japonês publicada em 1986, por parecer-nos menos afetada por uma “filtragem” exterior que as demais versões deixam transparecer.

¹⁵⁷ O título original em japonês é “カトリック教会の諸宗教対話の手引き実践 Q&A”. Esta nova versão traz questões que vão além dos ritos fúnebres e incluem também questões sobre o diálogo com o islamismo. A versão em inglês *Guidelines on Interreligious Dialogue for Catholics in Japan*. Curiosamente, o manual também tem uma versão em português publicado pela PANIB em 2012. Neste não há a indicação do inglês que se restringiria ao Japão, mas na introdução aponta-se como útil também para os fiéis católicos de descendência japonesa no Brasil: *Manual da Igreja Católica sobre o diálogo inter-religioso*. São Paulo, PANIB-Loyola. 2012. A possibilidade de aplicação no Brasil, por exemplo, mostra como a experiência de diálogo com as demais religiões alcançadas no Japão pode servir também para abrir os horizontes em outros contextos.

estrutura da frase em japonês¹⁵⁸. O contexto japonês possibilita esta abertura de diálogo e de inclusão de elementos de outras matrizes religiosas. No entanto, quando isto é mostrado ao ocidente como na tradução do texto em inglês há sempre um cuidado com as reações das autoridades eclesásticas quanto os possíveis “alertas pastorais”.

Este manual pode ser apontado como um exemplo da acomodação da “cultura material da morte”¹⁵⁹ que os objetos que compõem os rituais fúnebres representam. O texto considera a *Gaudium et spes* 22, § 268 e a *Nostra Aetate* parágrafos 1582 e 1583 para abordar várias questões sobre o tema. Seguindo esta nova orientação, o manual destaca que a igreja poderá adotar costumes de diferentes países e culturas para celebrar a memória dos falecidos. Há uma consideração positiva da antiga prática do povo da “veneração aos antepassados” (祖先崇拜) encontra-se uma profunda religiosidade e um sentido espiritual. Apesar das várias implicações religiosas e das mudanças históricas, o texto defende que “muitas das cerimônias dos japoneses, concernente aos mortos, tem sua origem no amor e no respeito para com os ancestrais” (SSKT 1986, p. 9-10). Isto é um dos pontos comuns com a antiga tradição católica que deve valorizar as tradições locais para celebrar a memória dos falecidos.

O manual reconhece as dificuldades dos católicos em lidar com a questão dos mortos e com o entendimento das outras religiões sobre o tema. Isto faz brotar muitas preocupações e ansiedades nos fiéis. Igualmente, há o reconhecimento de que no passado muitas pessoas ao receberem o batismo eram impelidas a remover de suas casas o altar ou oratório budista (*butsudan*) e o xintoísta (*kamidana*). Porém, o novo entendimento oferecido pelo Concílio Vaticano permitiu o diálogo com as outras religiões e culturas não cristãs-ocidentais que levou a reconsiderá-los. A primeira questão prática do manual considera a incorporação do *butsudan*.

"Se todos os membros da família tornarrem-se católicos, poderá ter apenas o oratório familiar (um oratório católico com um crucifixo, uma estátua da Virgem Maria, velas e etc.) usado para rezar diante do mesmo. Caso haja objeções na família e o *butsudan* não puder ser removido, simplesmente deixe como estava. Em caso de usá-lo como oratório familiar, a imagem de Buda, os banners [com citações dos sutras] devem ser colocados em outro lugar, no seu lugar deve ser posto uma cruz, uma imagem de Cristo ou da Virgem Maria. Caso haja tabuletas memoriais *ihai*¹⁶⁰ elas também podem ser colocadas no oratório familiar" (SSKT 1986, p. 15).

¹⁵⁸ Estas possibilidades expressadas em formulações que se assemelham às expressões no modo subjuntivo do português.

¹⁵⁹ Karen M. Gerhart defende esta ideia em seu livro *The Material Culture of Death in Medieval Japan*.

¹⁶⁰ Entre os vários objetos rituais do confucionismo chinês, introduzidos e popularizados no Japão, estão as tabuletas memoriais denominadas *ihai*. “Algumas fontes dizem que estas tabuletas eram queimadas juntas com os corpos, porém com mais frequência eram colocadas em cima do túmulo, onde ficava como objeto no qual o espírito pudesse entrar, enquanto uma segunda tabuleta era mantida no templo mortuário para o uso nos futuros serviços memoriais” (Gerhart 2009, p. 174). Sobre seu uso, o manual considera que “visando preservar e aprofundar a memória dos mortos, uma foto pode ser disposta, bem como as tabuletas memoriais. Neste caso uma cruz e o nome de batismo devem ser gravados nesta. Não há objeção de colocar a tabuleta memorial de uma pessoa não católica em um oratório familiar católico” (SSKT 1986, p. 17).

O manual prossegue tratando das oferendas como de frutas, chá e saquê e como estas devem ser apresentadas no altar doméstico: "Oferecer estas coisas para demonstrar afeição e respeito pelos mortos parece ser correto, mesmo se realizadas todos os dias. Mas, fazer isso de maneira apenas rotineira ou como pura formalidade deve ser evitado" (SSKT 1986, p. 16).

Sobre a participação e observância por parte dos fiéis católicos de rituais budistas do *higan* e *o-bon*. A resposta é de que ao ser membro católico em uma família de tradição budista as cerimônias pelos antepassados serão provavelmente "duplas", católicas e budistas. Além disso, as orações feitas pelos mortos no *O-bon* e outras datas memoriais, pode fortalecer nossa unidade espiritual com eles e têm um profundo significado (Cf. SSKT 1986, p. 23).

Há várias considerações práticas sobre o cuidado com os túmulos dos familiares. Em seguida trata de formulações mais teóricas sobre algumas crenças para finalizar com a apresentação mais universal do entendimento católico sobre os mortos. Por exemplo, discute-se a crença nos espíritos vingativos podem causar alguns males aos vivos.

"Cada religião oferece diferentes explicações para a vida após a morte. Os católicos acreditam na vida após a morte, mas seu entendimento diferente das outras [religiões]. A Igreja Católica vem rezando pelos mortos desde seu princípio. O propósito destas orações é para garantir paz e repouso aos mortos. A Igreja ensina que todas as almas, exceto as dos santos, têm que passar por certa purificação até chegar a ser um com Deus. Por exemplo, a pessoa que está em um estágio de purificação (purgatório) participa do amor de Deus de maneira mais íntima que os vivos, desta maneira não podem causar nenhum mal para os vivos. A alma dos mortos somente deseja a felicidade para seus familiares. Portanto, as almas dos mortos não causam nenhum mal aos vivos" (SSKT 1986, p. 26-27).

Mais adiante, o texto trata especificamente dos chamados espíritos vagantes, ou "*muen botoke*" 無縁仏.

"Um espírito que sai vagando sem destino como este *muen botoke*, não é considerada como uma possibilidade. No entanto, talvez haja pessoas falecidas sem nenhum descendente ou alguém para rezar por eles, neste caso, os católicos devem rezar por eles. De fato, os católicos rezam todos os dias pelos falecidos. Especialmente no dia 2 de novembro, dia de todas as almas, rezamos não somente pelas pessoas próximas a nós, mas também por aqueles que estão esquecidos" (SSKT 1986, p. 28).

Quanto aos memoriais pelos falecidos, uma primeira consideração já tinha sido apresentada na introdução do ritual dos funerais. Neste, faz-se uma comparação da data *natalitia* celebrada pela igreja primitiva com a tradição japonesa denominada *meinichi* 命日 (literalmente dia da vida).

"No cristianismo não um conceito "tabu" quanto à morte. Para os cristãos a morte é o regresso triunfal para junto de Deus, e o dia do nascimento para uma nova vida. A igreja primitiva com base nesta fé, chamava de "*natalitia*" o dia do martírio, ou ao dia da passagem.

Segundo o costume do Japão, o dia da passagem é chamado *meinichi*. Mas ainda, para os cristãos este é um 'dia da vida'. Os fiéis, a cada ano fazem memória dos falecidos com a celebração da missa, e com orações pelo repouso (*dormitio*) dos falecidos.

A celebração do *meinichi*, não é somente um momento de expressar as condolências, nem de somente rezar pela alma dos falecidos, mas tem também por objetivo renovar a fé na ressurreição e uma ocasião

para afirmar que os laços que unem ao Senhor não são rompidos com a morte. Consequentemente, este ritual não chama este momento de oração *tsuitō*, mas de *meinichisai* ¹⁶¹” (KSSS 2010, p. 23).

Trata-se de uma rubrica específica que não há uma determinação especial de quais dias devem ser observados, mas que se pode realizá-los no terceiro, sétimo, trigésimo e o quadragésimo nono dia, cada mês e cada ano segundo os costumes locais (Cf. KSSS 2010, p. 277). Esta mesma especificação se repete no novo manual jurídico para a pastoral de 2015:

“Não um dia específico para celebrar o *meinichi*. Segundo a tradição da igreja ao longo dos anos também se faz memória dos falecidos. No entanto, seguindo o costume japonês, e considerando a relevância da comunidade local, parece apropriado fazer memória dos falecidos com a missa no terceiro dia, sétimo dia, quadragésimo nono dia, ou a cada ano¹⁶²” (SHT 2015, p. 116).

A formulação é lógica se considerarmos apenas que o tempo é de fato uma categoria de pensamento humana e que está sujeita a diferentes considerações nas diferentes culturas e ao longo da história. No entanto, a observância de um memorial no quadragésimo nono dia é profundamente enraizada no pensamento budista e embasada na crença da reencarnação¹⁶³. Ao morrer, a pessoa entra em um estado intermediário e viaja pelo mundo da morte. A cada sete dias ela se apresenta diante de um dos sete juizes para o julgamento. Por isso, os parentes vivos oferecem um ritual nos dias de julgamento, para que o morto possa ser favorecido nos julgamentos por uma transferência de méritos. O sétimo memorial, aos quarenta e nove dias era o mais importante e tradicionalmente o mais elaborado. Uma cerimônia especial era oferecida para celebrar este renascimento desejado em um mundo melhor. Esta questão é emblemática, pois mostra como certos entendimentos religiosos aparentemente contraditórios podem ser sobrepostos e podem sobreviver paralelamente, ao menos até que sejam postos em questão.

Outro ponto interessante do ritual é a consideração de um elemento da “religiosidade popular” na observância dos dias considerados não auspiciosos para realização de funerais. “Deve-se notar que do ponto de vista cristão não há razão para não se celebrar os funerais nos

¹⁶¹ キリシト教には死を「忌む」という観念はない。キリシト者にとって、死は神の元への凱旋であり、新しいいのちに生まれる日だからである。古代の教会はこの信仰に基づき、キリシト者の殉教の日、あるいは逝去の日を「誕生日（ナタリーチア）」*natalitia*と呼んだ。日本の習慣では逝去の日は「命日」と呼ばれるが、キリシト教にとってまさにこの日は、「いのちの日」である。年ごとの「ナタリーチア」に信者は死者を記念してミサを行い、死者の「安息」（*dormitio*）を祈ったのである。命日祭（祈念の集い）は、故人に哀悼の意を表し、故人の冥福を祈るだけでなく、復活への信仰を新たにし、主のうちにあるきずな死によって断ち切れないという信仰を表明することにその目的がある。従って、本儀式書では、この日祈りの集いは、「追悼」とは呼ばずに「命日祭」（祈念の集い）と呼ぶことにした。」

¹⁶² 「日祭をいつ行うかについて特別な定めがないが、教会の伝統によれば年ごとの命日を死者のための記念日とした。しかし、日本の習慣に従い、地域社会との関連から、三日、七日、三十日、四十九日、あるいは、年ごとの命日などに死者を記念してミサを行ってもよい」。

¹⁶³ Segundo esta noção do pensamento indiano, todas as criaturas viventes renascem ou transmigram de uma vida para outra entre seis mundos que formam um círculo (*samsara*) no qual todas as criaturas estão presas e das quais devem esforçar-se em libertar-se.

dias *tomobiki*¹⁶⁴. No entanto, tendo um espírito de caridade poderia se considerar os sentimentos dos demais participantes que na maioria não são batizados” (SHT 2015, p. 116). É notável, o chamado ao espírito de caridade cristã, mas seria interessante se perguntar se os cristãos batizados em grande parte também não compartilham dos mesmos pensamentos.

2.2.1 - A inovação nas “cerimônias” para os animais de estimação

Além destes exemplos de acomodação, que podem incluir algumas questões que a teologia escolástica possa considerar contraditória, há exemplos de inovações como as considerações feitas aos “funerais” para os animais de estimação, não considerada pela tradição cristã ocidental. O que para muitos brasileiros, é ainda uma questão cômica, no Japão tem sido levada a sério¹⁶⁵.

Esta inovação começou a ser discutida em uma publicação que reformulou o primeiro manual de 1984. Sob o título *O coração do funeral cristão*, a obra discute várias questões ligadas aos funerais de maneira bem mais detalhada e bem fundamentada na tradição japonesa¹⁶⁶. Além disso, o texto faz uma atualização da realidade dos funerais que vem mudando com a urbanização crescente, o envelhecimento da população e a “secularização” da sociedade japonesa. Considerando estas mudanças, o texto faz algumas considerações para mostrar que não havia impedimento para que a igreja pensasse uma “celebração” para esta situação.

“A perda de um animal de estimação que conviveu como um membro da família é algo triste. Ultimamente há funerárias que se especializaram na cremação de animais. Na igreja não se realiza um “funeral” para animais. No entanto, parece necessário pensar sobre a questão. Por exemplo, na medicina, os animais são utilizados nas experiências para o desenvolvimento de medicamentos e de tratamentos; lamentavelmente com regularidade estes animais são sacrificados. Outro exemplo é o dos com os cães policiais mortos na busca de crimes faz-se um enterro com um sentimento de agradecimento. Também nos zoológicos, quando os animais que deram alegria e consolo a tantas pessoas morrem, estes são enterrados de modo respeitoso e com um sentimento de gratidão. A igreja desde a antiguidade realiza as bênçãos para pedir a saúde e a proteção dos rebanhos. Considerando estes pontos, não se poderia impedir em demonstrar a gratidão com um enterro a estes animais mortos, mas que foram bons para dar alegria à família ou para ajudar a descobrir

¹⁶⁴ O calendário antigo, utilizado no Japão chamado de *rokuyō* 六曜, tinha um sistema de dias e horários considerados auspiciosos ou não para determinadas atividades. O dia chamado *tomobiki* 友引 que literalmente significa “empurrar o amigo” é considerado um dia de sorte para matrimônio. A partir do período Edo, este dia passou a ser considerado como não apropriado para os funerais, pois se tinha a crença que se podia também “empurrar” alguém próximo para o “outro lado”.

¹⁶⁵ Bastaria relembarmos aqui toda a discussão para garantir o enterro em latim para o cachorro de Dorinha no primeiro ato do Auto da Compadecida de Ariano Suassuna para retomarmos a questão.

¹⁶⁶ 「キリスト教葬儀のこころ—愛する人をおくるために」. A publicação desta vez não é da Conferência Episcopal, mas foi feita pelo Instituto *Oriens* para pesquisa sobre as religiões. O instituto fundado pelos missionários da Congregação do Imaculado Coração de Maria C.I.C.M., se dedica especialmente às questões ecumênicas e do diálogo inter-religioso. O instituto é responsável pelo *The Japan Mission Journal* entre outras publicações. Nela se incluem, por exemplo, parte do relato da mitologia xintoísta sobre a tristeza pela morte de Izanami e ainda as composições no *manyōshū* para falar da experiência da perda de quem se ama (Cf. SnK 2010, p. 38-42).

a cura das pessoas. Neste sentido, é possível que também a igreja precise considerar um encontro de ‘ação de graças e lamento’ para esta situação¹⁶⁷ (SnK 2010, p, 211).

A resposta, a esta situação apareceu recentemente com a publicação do manual jurídico sobre o cuidado pastoral baseado no novo código de direito canônico¹⁶⁸ (SHT). Aqui faz-se um embasamento bíblico e apresenta uma proposta de “celebração” com a indicação de uma estrutura e de leituras bíblicas.

“Solidarizar-se com as pessoas que sentem a perda de seu animal de estimação

A igreja não tem um ‘funeral’ para os animais de estimação. Isto seria por reconhecer a dignidade inerente ao ser humano criado “à imagem e semelhança” de Deus. Ainda assim, a obra da criação de Deus (Cf. Gn 1, 20-25), Noé na narrativa do dilúvio, junto com a humanidade também os animais foram salvos (Cf. Gn 7, 1-3). Para ajudar na vida dos seres humanos, não somente como alimento, mas também para servir ao sacrifício da redenção dos primogênitos. Quando o profeta Natã, denuncia o pecado de Davi, dentro da parábola, a imagem do homem pobre expressada na ovelha que fora criada ‘como uma filha’, é uma narrativa que fala por si mesma (Cf. 2 Sm 12).

Solidarizar-nos com a tristeza das pessoas que perderam seus animais de estimação, dar graças a Deus, que concedeu a seu dono oportunidade de encontra-lo. Podemos pensar que isto representa uma oportunidade de oferecer algumas considerações pastorais. Obviamente, isto definitivamente não deve ser considerado um “funeral” de animal de estimação. Consequentemente, não se deve fazer na igreja, mas na casa de seu dono, ou em outro lugar apropriado. Pode-se seguir o seguinte formato: um convite à oração, leituras bíblicas apropriadas (Por exemplo, Rom. 8, 18-25, Sl. 104, Mc. 7, 24-30) seguidas de uma pequena reflexão, uma oração de ação de graças e uma finalização. Não se deve utilizar água benta, o círio pascal, incenso e outros símbolos que caracterizam a pessoa batizada¹⁶⁹ (SHT 2015, p. 117-118).

Estes exemplos, parecem-nos bastante significativos de como o episcopado japonês de fato levou adiante o que tinha defendido no Concílio no comprometimento de um diálogo com as demais matrizes religiosas não-cristãs seja na assimilação de conceitos básicos do entendimento religiosos, bem como na acomodação e até mesmo em inovações rituais.

¹⁶⁷ 「家族の一員として過ごしたペットが死ぬことは辛い事です。最近動物を火葬する専門の葬儀社もあるようです。教会では動物の「葬儀」なるものは行っていないですが、一考の必要があるでしょう。医学界では人間の治療や薬の開発に動物実験が行われていますが、犠牲になったそのいのちを定期的に吊ったり、警察でも犯罪摘発に協力した警察犬の死を受けて吊ったりするなどして、感謝のうちに埋葬しています。また動物園では多くの人に喜びと慰めを与えた動物の死を悼み、感謝のうちに丁寧に葬っています。教会では、古代から家畜の健康、安全を願って祝福の祈りなどを行っていました。こうした事を与えますと、人間の喜びと癒しを与えてくれた家族同然の動物の死にあたって、感謝を表して葬ることはできないことではありません。この意味での「感謝と吊い」の集いを持てるよう教会も配慮する必要があるでしょう。」

¹⁶⁸ 司牧に関する法規の手引き (新教会法典準拠) - (SHT).

¹⁶⁹ 「ペットの死を悼む人に寄り添う- 教会はペットの「葬儀」を想定していない。それは、「神の似姿」として創造された人間に固有の尊厳を認めるからである。とはいえ、神の創造のわざであり（創世記 1.20-25参照）、ノアの洪水物語では人間とともに救いの対象となった動物（同 7.1-3参照）は、人間のいのちを支える食物とされるだけではなく、長子の贖いをはじめ犠牲として人間の代わりにささげるものである。ダビデの罪を告発する預言者ナタンは、たとえ話の中で、小羊を「娘のよう」に可愛がる貧しい男の姿を物語っている（二サムエル 12参照）。

ペットを失った人間の悲しみに寄り添い、ペットの出会いを与えて下さった神に飼い主が感謝をささげるために祈る機会をもつことは、司牧的な配慮として可能だと考えられる。もちろんそれは決してペットの「葬儀」とみなされてはならない。従って、教会堂内ではなく飼い主の自宅か他の適当な場所で行う。招きのことば、ふさわしい聖書の朗読（たとえばローマ 8.18-25、詩編 104、マルコ 7.24-30）と短い教話、そして感謝の祈りをもって結ぶという形をとることが出来る。聖水・復活のろうそく・香など洗礼を受けた者に固有のシンボルは用いてはならない。」

3 – Da colegialidade asiática à consciência de Igreja local

As “flores de inesperada primavera” sonhadas por João XXIII para o Concílio Vaticano II, correram sérios riscos de não desabrochar. Em julho de 1960, Congar descreve sua decepção com as manobras efetivadas em Roma para controlar os rumos do concílio através das comissões preparatórias.

“A máquina fora implacável. O sistema que Roma tinha montado pacientemente, pegara em seus braços de ferro o bebê do concílio que acabara de nascer e que queria viver. O sistema não o deixaria se mexer, falar e até mesmo respirar em seus braços de aço, senão apenas na medida que este quisesse. Tudo continuaria sob o controle e a discrição da Cúria. O concílio estava dominado, contido, emasculado, embora tivesse acabado de nascer e antes mesmo de ter vivido” (Congar 2002, Vol. I, p. 13).

Esta preocupação era, no entanto, partilhada por vários padres conciliares que assumiram o sonho de João XXIII e desejavam uma verdadeira renovação no seio da Igreja. A já conhecida intervenção do Cardeal Liénart, durante a primeira congregação geral destacou o papel das conferências episcopais. A troca de ideias entre das quarenta e sete conferências episcopais organizadas até então daria mais rapidez aos trabalhos e permitiria “aos padres do Concílio votar com conhecimento de causa e em uma atmosfera de maior confiança” (Wenger 1963, p. 57-58).

A partir deste evento, os bispos começavam a experimentar a colegialidade que marcará todo o andamento e os desdobramentos do concílio. A experiência do concílio continuou a ser articulada e se estruturar nos anos seguintes como parte do processo de recepção do concílio. Na Ásia, o principal fruto da colegialidade foi a FABC¹⁷⁰ - Federação das Conferências dos Bispos Asiáticos. A iniciativa surgiu com a visita de Paulo VI às Filipinas em novembro de 1970, quando 180 bispos asiáticos presentes se reuniram de maneira oficiosa no Encontro dos Bispos Asiáticos. Em agosto de 1972, os estatutos propostos da Federação foram aceitos pelos seus membros reunidos em Hong Kong. Enviados à Santa Sé estes foram aprovados em 16 de novembro do mesmo ano.

A federação é apontada por Phan como o fruto mais importante do Vaticano II para o continente asiático (Cf. Phan 2006, p. 9). Ele destaca que ao contrário do ocorrido no Ocidente, a preocupação com o aspecto institucional como o papado ou código de direito canônico nunca foram centrais nas discussões da FABC. O autor destaca ainda como a Igreja da região assumiu

¹⁷⁰ Seguimos a formulação da sigla a partir do Inglês *Federation of Asian Bishops' Conferences* (FABC). As decisões e orientações da federação não implicam uma aceitação obrigatória e de valor jurídico, mas sim um reconhecimento e expressão da colegialidade seguindo o espírito traçado pelo Concílio. A organização é composta pelas conferências episcopais dos países membros: Bangladesh, Índia, Indonésia, Japão, Coreia do Sul, Laos-Camboja, Malásia-Cingapura-Brunei, Myanmar (Birmânia), Paquistão, Filipinas, Sri Lanka, Taiwan, Tailândia e Vietnã; ou como associados: Hong Kong, Cazaquistão, Quirguistão, Macau, Mongólia, Nepal, Sibéria, Tajiquistão, Turcomenistão e Uzbequistão.

o desafio da missão proposto pelo decreto *Ad Gentes* na revisão de suas ações em vista da implantação da Igreja tendo o anúncio do *reino de Deus* no centro de sua missão no continente.

“Esta reversão da hierarquia teológica é remanescente das teologias da libertação em suas diversas formas, no entanto, na Ásia não fora alimentada de modo particular pelas considerações político-econômicas mas pela confluência, peculiar da Ásia de três fatores intimamente conectados: pobreza massiva, diversidade cultural e pluralismo religioso” (Phan 2006, p. 9).

O Sínodo para a Ásia celebrado em 1998 foi experiência marcante para a igreja na recepção do Concílio. Pulikkan destaca que este evento definiu como tarefa que as igrejas da Ásia deveriam tornar-se autenticamente igrejas locais. No entanto, a preparação e a celebração deste evento mostraram o conflito existente entre as aspirações da Igreja na Ásia e as autoridades da Cúria Romana tinham recobrado todo o seu poder de controle e de centralização das decisões. A organização em Roma optou por um foco cristológico reforçando a figura de Cristo como “mediador e único salvador”, um tema no mínimo delicado na região em virtude das tradições religiosas milenares ali presentes. O número 23 do documento preparatório, por exemplo, alerta para o risco da parcialidade das cristologias produzidas na Ásia:

“Enquanto as cristologias asiáticas devem interpretar Jesus para os asiáticos, tal como tem sido feito por outros durante os vinte séculos de existência da Igreja, todas as cristologias devem ser vistas em relação a fé dos apóstolos, da igreja apostólica e do testemunho do Novo Testamento. Nenhuma cristologia sectária ou parcial pode fazer justiça ao verdadeiro Jesus Cristo dos Evangelhos. Ele é mais que um reformador social, um libertador político, mestre de espiritualidade, defensor dos direitos humanos ou salvador dos marginalizados” (Phan 2002, p. 13-14).

O recado de Roma foi enfrentado com seriedade pelos bispos da região que responderam ao documento com muita franqueza que destacando a falta de verdadeira inculturação e a necessidade de avançar ainda mais no diálogo com as religiões não-cristãs e no reconhecimento dos valores salvíficos nelas presentes. A Conferência Episcopal japonesa destacou as dificuldades do documento preparado pelo secretariado romano com um tom excessivamente defensivo, apologético e eurocêntrico, que tornava-se um obstáculo para a continuação do diálogo inter-religioso e marcava a falta de confiança entre Roma e as igrejas da região.

“Uma vez que as questões do *lineamenta* foram formuladas no contexto do cristianismo ocidental, elas não se aplicam. Entre as questões há algumas sobre o trabalho de evangelização se está indo bem ou não, mas qual o critério de avaliação? Se for o número de batismos e etc. seria muito perigoso. Da maneira que as questões estão propostas, podemos sentir como se a realização do sínodo fosse uma ocasião para a matriz avaliar o desempenho de suas filiais. Este tipo de sínodo não seria proveitoso para a Igreja na Ásia. O julgamento não deveria ser feito por uma visão europeia, mas deve ser visto pelo nível espiritual do povo que vive na Ásia [...]. Se o sínodo deve ser levado adiante pela Igreja na Ásia, deve ter uma abordagem diferente das que foram utilizadas em outros continentes. O uso da mesma abordagem usada no Ocidente não será útil. O fato mais importante é a inculturação de nosso pensamento” (Apud Phan 2002, p. 27).

O mesmo relatório denunciava também a inadequação das abordagens cristológica e eclesiológica do documento preparatório:

“Uma cristologia aberta e espiritualmente enraizada na vida real e atenta aos problemas do povo moderno [...], como os Padres da Igreja primitiva fizeram com a cultura greco-romana, devemos fazer um profundo

estudo das questões fundamentais da religiosidade de nosso povo, e a partir deste ponto de vista, tentar descobrir como Jesus Cristo vem respondendo às suas necessidades” (Apud Phan 2002, p. 31).

As discussões durante o Sínodo apontaram que em grande parte, a reforma litúrgica levou apenas a uma adaptação como simples tradução da liturgia latina totalmente ocidental e que os esforços de verdadeira inculturação foram obstaculizados pelos dicastérios romanos que exigem nova aprovação das traduções aprovadas por várias conferências episcopais. Quanto à eclesiologia destacam que a imagem da Igreja apresentada no *Lineamenta* não é tão rica como a do Vaticano II além de criticarem o tipo de relação entre a Santa Sé e as Igrejas na Ásia que deve estar centrada na colegialidade e não na centralização. Alguns chegaram a pedir uma radical descentralização da Igreja de rito latino. O episcopado japonês denunciava as exigências nas traduções dos textos litúrgicos, feitas pelos melhores expertos japoneses no Japão e aprovadas pelos bispos japoneses, que eram questionadas por Roma, onde o conhecimento da língua e cultura japonesa é mínimo. Por isso, eles pediam que

“a Santa Sé que dê mais reconhecimento à justa autonomia das igrejas locais. Por exemplo, é estranho que uma aprovação deve ser obtida da Santa Sé para as traduções japonesas dos textos litúrgicos e catequéticos já aprovados pela conferência dos bispos. Para contribuir com a evangelização da região, para encorajar a inculturação, para construir uma verdadeira ‘colegialidade’ entre as igrejas na Ásia, deve-se mostrar confiança para com as Igrejas Locais e a independência das Igrejas Locais deve ser respeitada em assuntos concernentes a administração, etc.” (Apud Phan 2002, p. 63).

Para Phan, a tímida participação dos bispos da Ásia no Concílio, precisa ser reconsiderada à luz desta descoberta de sua identidade própria e particular demonstrada neste Sínodo. As posições da igreja no continente mostram a maturidade alcançada não somente recebendo e aprendendo do Concílio, mas também apresentando com clareza os frutos por ela produzidos e as esperanças de maiores avanços para toda a Igreja. Para ele, os bispos da Ásia retornaram à Roma

“com uma surpresa ousadia e candor, humilde, mas energicamente afirmaram que as igrejas da Ásia não somente aprenderam, mas também tem algo a ensinar à Igreja de Roma e à Igreja Universal precisamente a partir de suas experiências como igrejas não somente na Ásia, mas como igreja da Ásia. O que foi proposto não foi uma nova doutrina, mas uma nova maneira de ser igreja. Isto é, ser verdadeira igrejas asiáticas a partir do triplice diálogo com os pobres asiáticos, com as culturas asiáticas e as religiões asiáticas. Nas 191 intervenções e nas discussões em pequenos grupos, foi intensamente afirmado que é imperativo que a Igreja na Ásia seja verdadeiramente asiática, do contrário, não terá nenhum futuro. Frequentes apelos forem feitos pela eclesiologia do Vaticano II expressa na Constituição Dogmática sobre a Igreja, que a igreja é *koinonia*, uma ‘comunhão de comunidades’. Portanto, foi destacado que o modo de operação na igreja deve ser caracterizado por uma afetiva e efetiva colegialidade” (Phan 2003, p. 213-214).

Apesar das claras contestações, as conclusões não tiveram por base os pareceres dos asiáticos¹⁷¹. Os resultados do Sínodo, ou ao menos, o que Roma desejou para o Sínodo foi

¹⁷¹ A “filtragem” feita pela Cúria Romana fica clara na declaração do Cardeal Arns, na época era Secretário do Sínodo dos Bispos: “Nada do que preparamos jamais foi levado em consideração. Pessoas altamente competentes conduziam todo o processo, mas os textos nunca foram usados. Nesta época, o Papa, ou quem quer que fosse delegado, traçava as decisões do sínodo. As conclusões eram formuladas de tal maneira que já não refletiam o que tinha sido dito nas discussões” (Apud Phan 2006, p. 3). No Sínodo, tal filtragem já era discutida nos grupos de trabalho

promulgado por João Paulo II em novembro de 1999 em sua visita à Nova Délhi na Índia com a publicação da Exortação Apostólica *Ecclesia in Ásia*. O desejo de maior autonomia das igrejas na região, reforçado pela maioria das conferências episcopais da Ásia durante o sínodo, continuou a desenvolver-se e amadurecer. Esta autonomia, no entanto, não significa uma oposição à autoridade do bispo de Roma. Esta é defendida como uma maneira de promover maior comunhão com este e com os demais enriquecendo ainda mais o caráter universal da Igreja.

3.1 - A reorganização da Conferência Episcopal Japonesa - CBCJ

A existência de uma organização central da igreja católica no Japão era realidade no Japão desde 1941. Como exposto no capítulo anterior, esta organização não era resultado de uma consciência de colegialidade, mas de adequação às exigências legais do país. A primeira corporação reconhecida como *Nihon Tenshu Kokyo Kyodan* (日本天主公教教団), foi reformulada em 1945 passou a chamar-se *Tenshu Kokyo Kyoku Renmei* (天主公教教区連盟). Em 1948 a nomenclatura mudava para Conferencia Interdiocesana da Igreja católica (カトリック教区連盟). Com as novas adequações às leis japonesa em 1951 e 1952, a organização jurídica assumia o nome atual *Katorikku Chuō Kyogikai* (カトリック中央協議会).

Terminado o Concílio, os bispos do Japão se reúnem em março de 1966 para implementar as decisões do Concílio e adequar a sua organização jurídica às novas orientações eclesiais. Um boletim da época faz o seguinte registro:

“Embora os detalhes ainda não tenham sido publicados, sabemos que os bispos discutiram a estrutura e as atividades da Conferência hierárquica e do Comitê Católico Nacional. Eles desejam reorganizá-los de acordo com os desejos da igreja manifestados pelo Concílio vaticano II. No decreto sobre o Múnus dos bispos na Igreja, o Concílio pediu a organização das conferências episcopais em cada país. Desde o encerramento do Concílio, diretrizes têm sido dadas por Roma. Os bispos do Japão acham necessário mudar alguns pontos de sua organização para se ajustar a estas diretrizes” (Tosei News, 25/03/1966).

Após esta exposição, a pequena nota cita o artigo 38, parágrafo 4 do Decreto *Christus Dominus* para reforçar as implicações jurídicas e canônicas das decisões tomadas pela Conferência Episcopal. Em maio do mesmo ano, os bispos japoneses encontravam-se novamente para discutir os estatutos da formação da organização e da reestruturação dos diferentes comitês episcopais.

e um cardeal asiático ironicamente constatava: “Não se preocupem com esta filtragem. Quando retornamos as nossas igrejas, nós também filtraremos os documentos oficiais” (Apud Phan 2006, p. 3).

Em 28 de janeiro de 1967, a santa Sé aprovou a nova constituição da Conferência dos Bispos católicos do Japão. A organização interna e os comitês episcopais passaram por reformulações em 1970, 1973, e 1974. A estruturação com as designações das responsabilidades de cada organismo só seria aprovada na assembleia de 1980 e passaria por novas reformulações em 1983 e 1985. O presente estatuto da Conferência Episcopal começa exatamente pelo esclarecimento de seu estabelecimento segundo as leis da Igreja universal de rito latino¹⁷². Em seguida, destaca a organização legalmente reconhecida no país desde 1940, como organização jurídica de toda a igreja católica estabelecida no país¹⁷³.

A conferência está organizada internamente em sete comitês permanentes: liturgia, administração eclesial e legislação, finanças, formação de diáconos permanentes, educação, nova evangelização e um comitê para promoção das causas de beatificação. Além destes há os subcomitês que se encarregam das questões de sagrada Escritura e da doutrina, do diálogo inter-religioso, do ecumenismo, da formação continuada, para a pastoral com os jovens e uma para tratar da situação da igreja na China. Dois comitês especiais merecem destaque para as nossas considerações: um encarregado da publicação dos manuais pastorais e outro encarregado do vocabulário concernente às questões da fé¹⁷⁴.

3.2. – O desabrochar das sementes: identidade de Igreja Local no Japão

A interação com os demais bispos da Ásia é apontada como responsável por uma “consciência mais profunda de que a Igreja do Japão é uma Igreja local, uma Igreja asiática” (CCJT). As “Igrejas locais” têm suas particularidades reconhecidas pelo Concílio Vaticano II. A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* em seu parágrafo 23 refere-se especialmente as Igrejas

¹⁷² 「日本カトリック司教協議会」は、全世界のラテン典礼を行うカトリック教会に共通に適用される、「カトリック教会法」に法的に根ざしている組織です。

¹⁷³ 「カトリック中央協議会」は、日本の宗教法人法に定められた宗教法人組織です。歴史的に見ると、この宗教法人は1940年の宗教団体会法により、全国の教会・修道会を包括する「日本天主教教団」として41年に編成。戦後、45年の宗教法人令により「天主教教区連盟」となり、51年の宗教法人法の施行に伴い、52年「カトリック中央協議会」と改称し、全国の小教区・修道院などを包括する宗教法人となりました。

¹⁷⁴ 用語検討特別委員会・『新カトリック教会法典』翻訳の際に発足し司教協議会が公文書で使用する教会用語、神学用語の日本語訳を検討しています。A Conferência Episcopal estabelece ainda os comitês especiais que se encarregam das questões sociais pertinentes ao país. Neste grupo estão o Conselho de justiça e paz, a Caritas, o comitê contra a discriminação *buraku* (*Burakumin* 部落民, é uma das minorias étnicas do Japão em torno de 3% do total da população. Eles estavam na casta mais baixa do sistema medieval que apesar de abolido, as discriminações ainda persistem.), a Comissão Católica do Japão para os Imigrantes, refugiados e itinerantes, finalmente há escritórios para defesa dos direitos humanos das mulheres e crianças e o escritório para as questões relativas ao HIV/AIDS. Embora pequena, a Conferência Episcopal tem assumido posturas corajosas frente às várias questões sociais e políticas do país.

Apostólicas nascidas no Oriente com sua diversidade disciplinar, litúrgica e espiritual enquanto mantém firmemente o princípio da unidade da fé. Com base neste artigo os bispos da FABC em sua primeira sessão plenária em 1974 tinham feito a seguinte declaração conjunta:

"A igreja local é uma igreja encarnada em um povo, uma igreja autóctone (indigenous) e inculturada. E isso significa concretamente uma igreja em diálogo amoroso, humilde e contínuo com as tradições vivas, as culturas, as religiões, enfim, com todas as realidades da vida do povo no meio do qual ele fundou profundamente suas raízes e cuja história e vida de bom grado faz a sua própria na alegria" (FABC 1974, nº 12, apud CBCJ I).

No Japão, a consciência da identidade local cresceu a partir da visita pastoral de João Paulo II em 1981.

"Os bispos ficaram mais unidos em um episcopado, tomaram iniciativas e passaram a se pronunciar de maneira conjunta. [...] A Igreja no Japão passou a sentir mais fortemente a necessidade de trabalhar em unidade em vista do objetivo comum da evangelização"¹⁷⁵ (CBCJ I).

Segundo o atual bispo de Takamatsu, Mons. Suwa, que esta mudança se deve também aos questionamentos da imprensa local a um dos bispos japoneses por ocasião desta visita papal. Um repórter teria perguntado sobre a atuação da igreja católica em determinada área e a resposta do bispo foi individual. Diante disso, o repórter retomou a questão reforçando que queria saber a posição da igreja no Japão e não a opinião pessoal do bispo. Tal situação provocou uma revisão na falta de visão conjunta da Conferência Episcopal japonesa.

A Igreja no Japão, como vimos, empenhou se nas acomodações culturais em consonância com as demais conferências episcopais da região. No entanto, um planejamento pastoral orgânico comum, ainda levaria bastante tempo. A partir de 1984, começou a se discutir sobre as orientações básicas para uma ação conjunta da Igreja no país. Isto levou a realização de uma *Convenção Nacional de Incentivo à evangelização*, denominado NICE seguindo a denominação em inglês¹⁷⁶. A primeira destas convenções foi realizada em Quioto em novembro de 1987. A convenção é apontada como "expressão concreta do espírito do Vaticano II" (CBCJ I) para traçar os planos de "construção de uma igreja aberta" com uma participação efetiva dos leigos no fortalecimento de sua fé individual, na atuação na vida das paróquias e no envolvimento das questões sociais.

A segunda convenção teve como tema a família e foi realizada em outubro de 1993 em Nagasaki. Como resultado, os participantes aprovaram suas "*Perspectivas em vista de uma renovação da igreja no Japão e sua ação pastoral*"¹⁷⁷. As propostas aprovadas apontavam para um maior entendimento e promoção do espírito de partilha de sentimentos e de bens entre as

¹⁷⁵ As informações foram nos dadas pelo bispo Suwa da Diocese de Takamatsu em entrevista em 08 de fevereiro de 2014. Seguindo a etiqueta japonesa não quis nos revelar à qual bispo referia-se.

¹⁷⁶ 福音宣教推進全国会議 - *National Incentive Convention for Evangelization*.

¹⁷⁷ *Outlook Toward a Renewal of the Church in Japan in the Work of Evangelization*.

comunidades; o desejo de uma formação de fiéis que tenham uma consciência crítica da situação; a efetivação de uma liturgia mais “imaginativa” e a promoção do fortalecimento da fé entre os jovens (Cf. CBCJ I).

Um texto sobre estas convenções, escrito pelo bispo auxiliar de Tóquio Paulo Kazuhito Mori¹⁷⁸, contextualizando-as dentro do espírito do Vaticano II e da realidade japonesa. Ele é bastante crítico quanto à vivência da fé formulada em um estilo bem distintos da realidade japonesa¹⁷⁹. As formulações romanas além de distantes culturalmente carregam o peso histórico das formulações tridentinas que em nome da defesa da ortodoxia da fé geraram uma “passividade” nos fiéis na participação na vida da igreja. Ele desejava que o Japão encontrasse seus próprios ideais de evangelização que certamente diferem das ideias tradicionais formuladas na tradição ocidental¹⁸⁰.

Neste capítulo, discorreremos sobre a participação do episcopado japonês no Concílio vaticano II e como este assumiu o espírito conciliar e do diálogo inter-religioso por eles defendido. A discreta participação no Concílio, foi essencial no alargamento dos horizontes do ecumenismo para uma inclusão do diálogo com as religiões não-cristãs como parte integral da ação da igreja no mundo contemporâneo. Superando a visão anterior, podemos reafirmar que os bispos das igrejas periféricas não somente aprenderam com o Concílio, mas também deixaram sua contribuição no conjunto da obra. A notável contribuição de Nagae, agora resgatada, parece-nos mais um exemplo dos bispos que ajudaram a revisar a orientação eurocêntrica da igreja. Fiel ao espírito conciliar, empenhou se em descobrir as “sementes da verdade” já presentes em sua cultura e tentar fazê-las parte do pensamento católico local. Como outros bispos que assumiram estes rumos, ele foi deixado no silêncio de sua pequena diocese. Seguindo o pensamento de Congar, a implantação do espírito conciliar é uma tarefa a ser vista em longo prazo e que os horizontes traçados no Concílio pareciam prematuros e não encontraram de imediato uma atmosfera que as acolhessem. Se esta realidade é constatada na Europa que direcionou as questões centrais do Concílio, é de se esperar que as flores que desabrochavam no Concílio, tardariam ainda mais para produzir seus frutos na Ásia e especialmente no Japão.

O processo de recepção do concílio, neste continente difere do processo vivido na Europa ou na América Latina, onde as preocupações urgentes eram outras e o cristianismo já se encontrava bem enraizado nas diversas culturas. Os rumos do Concílio consolidaram os

¹⁷⁸ Ordenado bispo em 1985, renunciou em 2000 ainda aos 61 anos mantendo sempre sua posição mais crítica a centralização romana.

¹⁷⁹ 「どこか遠い所で作られた信仰儀式」 (Mori 1992, p. 14-15).

¹⁸⁰ 「従来の宣教理念と異なる日本独自の宣教理念が期待されることです」 (Mori 1992, p. 41).

processos de adaptação que já vinham sendo experimentados no Japão. Além disso, as orientações do Concílio permitiram a reformulação da Conferência Episcopal local ajudando a superar o estigma do nacionalismo e da reformulação nos moldes norte-americanos. Juntamente com as demais conferências da Ásia, esta cresceu na vivência da colegialidade e na construção de uma identidade de igreja local. O crescimento desta consciência no episcopado japonês, a nosso ver, florescerá exatamente na delicada questão da acomodação do Caminho Neocatecumenal como veremos no próximo capítulo.

Capítulo IV

O conflito com o Caminho Neocatecumenal

Dos problemas locais ao enfrentamento com a Cúria Romana

Introdução

A igreja Católica no Japão, após ter “japonizado” sua hierarquia e ter experimentado um bom crescimento no pós-guerra, beneficiou-se ainda com os ares do Concílio que incentivaram a adaptação das igrejas em suas culturas locais. Os bispos japoneses assumiram com coragem o desafio de firmar a identidade de uma igreja “particular” e “local” e assim diminuir a barreira de entendimento do cristianismo, e o catolicismo em particular, como religião estrangeira no país.

No entanto, o apoio dado aos bispos locais por muitas congregações religiosas no pós-guerra não gerou os frutos que muitos esperavam. As vocações nativas não apareceram e várias congregações, também em crise de pessoal nos tradicionais lugares de envio, acabaram fechando suas missões no Japão. O desafio, no entanto, fica nas mãos dos bispos que precisam buscar alternativas para responder as necessidades pastorais das comunidades já existentes e da continuação de sua missão de propagação da fé cristã. Na busca de alternativas para garantir a continuação da missão católica, muitos bispos têm encontrado apoio nos novos movimentos eclesiais, muitos dos quais de iniciativa de leigos. Estes movimentos têm alcançado considerável sucesso em países tradicionalmente católicos, conseguindo preencher o espaço de muitas igrejas que foram se esvaziando nas últimas décadas. Apesar da iniciativa leiga, estes movimentos vêm se clericalizando e ganhando novas formas a partir do reconhecimento ou enquadramento pela hierarquia católica. Este é o caso do Caminho Neocatecumenal. O movimento alega ter um programa de catequese à maneira da igreja primitiva adaptado ao mundo atual e atualmente está presente em mais de novecentas dioceses ao redor do mundo. O movimento conta com padres que recebem uma formação em seus próprios seminários *Redemptoris Mater* e com famílias missionárias leigas, que após terem feito sua caminhada catequética, também se dispõem a partir em missão.

No Japão, o apoio de um desses movimentos parecia ser a resposta para o desafio da Diocese de Takamatsu, a menor do país em número de fiéis que não conseguiu criar um clero local e com o número de fiéis em franco declínio. O Caminho Neocatecumenal, nascido na experiência de uma Europa secularizada, foi inicialmente recebido como uma solução na missão

de expansão da fé cristã católica na região. No entanto, os conflitos gerados ultrapassam os limites da diocese e geraram uma reação conjunta de toda a Conferência Episcopal do país, pondo-a em confronto com o movimento e com setores da Cúria Romana que o apoiam. Deste modo, a Igreja no Japão se vê diante do desafio de lutar por manter a sua autonomia como “Igreja local”.

O capítulo tratará, portanto, de diferentes expressões da mesma fé na disputa de espaço e de questionamento para a identidade religiosa na esfera intra-religiosa e de maneira institucional. No desenvolvimento, destacaremos as diferenças de entendimento da secularização na Europa e no Japão como parte dos geradores de diferentes visões e ações dentro do catolicismo. O centro das tensões, a nosso ver estaria na recepção do espírito conciliar pelas igrejas locais na Ásia e no entendimento dos novos movimentos eclesiais em sua defesa de uma restauração de um modelo eclesial europeizante e mais centralizado.

1. - O Caminho Neocatecumenal e a Europa secularizada

O Caminho Neocatecumenal é um “movimento” católico iniciado na década de 1960 em uma das favelas mais pobres de Madri, Palomeras Alta, pelo casal de leigos Francisco (Kiko) Argüello e Carmen Hernandez. As crises pessoais e existenciais vividas por Kiko encontraram alento no exemplo de Charles de Foucault e em alguns dos elementos da renovação litúrgica trazidos à Igreja pelo Concílio Vaticano II. O movimento de renovação litúrgica, o retorno às origens cristãs e o movimento bíblico levaram o casal a viver uma experiência religiosa que resultou no início de um novo movimento católico. O grupo, no entanto, não se reconhece como um movimento: “O Caminho Neocatecumenal não é um movimento ou uma associação, mas um instrumento das paróquias a serviço dos Bispos, para iniciar, renovar e amadurecer na fé tantas pessoas que se encontram longe da Igreja” (Home Page do Caminho Neocatecumenal, CN). No artigo primeiro de seu estatuto, o grupo se auto define com as palavras de João Paulo II “como um itinerário de formação católica, válida para a sociedade e para os tempos de hoje” (Cf. CN).

A experiência inicial na periferia de Madri, logo se espalhou pelas paróquias já estabelecidas, mas sem vitalidade e por outras cidades espanholas. Em 1974, a Congregação para o Culto Divino, reconhecendo esta nova experiência de iniciação cristã dá-lhe oficialmente o nome de Caminho Neocatecumenal. O contexto europeu de arraigada tradição cristã impulsionou a rápida difusão do movimento: “Em cinco décadas, o Caminho difundiu-se em mais de 900 dioceses e 105 nações, com mais de 20 mil comunidades espalhadas em 6.000 paróquias” (CN

2016). Em 1987, o movimento inicialmente de famílias leigas abriu em Roma o primeiro seminário internacional, *Redentores Mater*, para impulsionar a formação de sacerdotes e alavancar seu projeto de expansão missionária. Atualmente, já são mais de 70 seminários em vários países contando com mais de mil seminaristas em formação. No entanto, esta difusão e o sucesso não têm sido iguais nos distintos países e regiões onde o movimento se instalou protagonizando conflitos em algumas dioceses na Inglaterra, nos Estados Unidos, Filipinas, Nepal, Guam e especialmente no Japão.

Em janeiro de 2012, alguns meios de comunicação católicos destacaram que “não obstante às reservas e críticas crescentes nos últimos anos, notavelmente por líderes da Igreja no Japão e no Nepal, o Caminho Neocatecumenal recebeu nova aprovação do Papa” (Catholic World News-CWN). Isto referia-se à aprovação para as celebrações do movimento como “forma litúrgica privada” dada pelo Vaticano com certas ressalvas. Enquanto membros de um grupo católico, os fiéis podem ter suas celebrações especiais, enquanto a forma ordinária das celebrações da Igreja deveria ser observada nas paróquias locais. Nesta ocasião deu-se o envio de 17 grupos de famílias missionárias enviadas para várias cidades da Europa, Américas e África. Cada grupo é composto de três ou quatro famílias acompanhadas por um padre. Embora destaque o zelo apostólico do movimento, Bento XVI “alertou que o Caminho Neocatecumenal deve trabalhar em proximidade com os bispos locais, e assegurar que seus membros sejam encorajados a participarem das celebrações litúrgicas ordinárias das paróquias”. Por sua vez, o fundador do movimento relatou que

“o movimento leigo tem um papel especial na Europa, onde ‘as pessoas são profundamente solitárias’. A alta incidência de suicídios, divórcios, alcoolismo, e de abortos testificam esta profunda solidão espiritual, o que aponta para a necessidade de um reavivamento espiritual” (CWN).

A grande marca do movimento é a missionariedade de famílias leigas motivadas especialmente pelo reavivamento da fé experienciada em uma Europa descristianizada e marcada pela secularização:

“Essas famílias doam suas vidas para viverem em regiões secularizadas e descristianizadas do mundo inteiro, preparando o surgimento de novas paróquias missionárias [...] Hoje o processo de secularização tem levado muita gente a abandonar a fé e a Igreja. Por isso, faz-se necessário um itinerário de formação cristã” (CN).

É uma experiência que pode ser encaixada no contexto descrito por Kepel em sua obra *The Revenge of God*: “o último quarto do século XX abriu um paradoxo: nunca antes, ao que parece, a sociedade esteve tão massivamente secularizada e descristianizada e ainda assim movimentos de recristianização surgindo em toda parte” (Kepel 1994, p. 47). O resultado positivo

no contexto de secularização na Europa motivou as lideranças do movimento a tentarem se expandir também em outros continentes:

“Diante da situação do Norte da Europa, onde a secularização já está presente há muitos anos, onde a Igreja é minoritária e encontra-se em uma situação de debilidade extrema - sobretudo é destruída a família -, inspirados pelas palavras do Santo Padre, Kiko e Carmen viram a necessidade de enviar famílias em missão, seja para fundar a Igreja em algumas regiões de ‘*terra nullius*’, como uma ‘*implantatio Ecclesiae*’, seja para ajudar a reforçar as comunidades existentes com famílias que mostrem o rosto de uma ‘família cristã’” (CN).

1.1 - As primeiras contestações

Embora o movimento tenha apresentado bons resultados na reanimação de muitas paróquias na Europa, isto não pode ser generalizado. Já na década de 1980, os problemas surgidos na Diocese de Clifton na Inglaterra levantaram vários dos questionamentos que reapareceram no Japão. Este caso foi apresentado especialmente pelo Mons. Joseph C. Buckley na época vigário geral e judicial da diocese. Ele também mantém suas considerações na internet além de ter publicado um artigo sobre a questão. Suas considerações são feitas à luz das aspirações de renovação trazidas pelo Concílio Vaticano II e como os resultados destas aspirações vividas e defendidas pelo movimento mostram-se contraditórios com as inspirações do espírito conciliar. Ele relata que, já em 1980, os Diretores Europeus do Catecumenato reunidos em Amsterdã alertaram os ordinários europeus sobre as confusões geradas entre o movimento e a caminhada de catecumenato das igrejas locais. Nestas considerações, utiliza o artigo de Giorgio Zevini publicado na revista *Concilium*¹⁸¹ e os depoimentos de algumas lideranças dos “grupos de catecumenato”¹⁸² na Europa em especial da França, além do pequeno livro de Ricardo Blázquez que apresentaremos mais adiante. Na Inglaterra já era questionado “o problema do segredo do método e das finanças, do elitismo, das divisões e do exclusivismo que deixam muitos de fora do Neocatecumenato desorientados” (Buckley 1989, p. 150).

Nas primeiras considerações pessoais publicadas em 1988, Buckley questiona o

“elitismo e de exclusivismo” do movimento que gera uma tendência de separatismo (*set-apart*) dos membros do grupo em relação ao restante da comunidade paroquial. Isto seria resultante da sua celebração “própria”

¹⁸¹ Zevini, Giorgio. The Christian Initiation of Adults into the Neo-Catechumenal Community. In *CONCILIUM* N.º 142 (1979/2), p. 65-74.

¹⁸² Estes grupos atuam na formação catecumenal dos adultos e se distinguem do Caminho Neocatecumenal.

vista como um privilégio e que geraria uma mentalidade de “iniciados” que têm um conhecimento mais profundo da liturgia que o restante da comunidade católica. Além disso, haveria uma tendência de dominar (*taking over*) algumas atividades da comunidade. Para ele, apesar das inúmeras contestações ao movimento, este tem “produzido sua forma própria de clericalismo” (Buckley 1988).

Buckley considera que o “exclusivismo e a rigidez” destes grupos seriam um eco das considerações de Salamanca e que o perigo de polarização de posições dentro da igreja sempre estaria presente com estas atitudes. Ele atesta a dificuldade em questionar os catequistas do movimento, pois eles “têm sua própria história, vendo eles mesmos como a floração final da igreja” (Buckley 1989, p. 150). Qualquer questionamento ou crítica ao movimento que logo “a temperatura aumenta e o debate fica desprovido de luz a tal ponto que a verdade fica obscurecida” (Buckley 1988). Isto resultou na Inglaterra na acusação de que seriam a versão católica dos *Moonies*¹⁸³.

Embora o grupo não aceite a classificação como um movimento,

“deseja ser aceito e se expandir incondicionalmente na forma e maneira pensada por seus fundadores. Nada de sua ‘inculturação’ aqui. Mesmo que pequenos ajustes se mostrem necessários, caberá aos fundadores do Caminho efetivar e sancionar isto. Os observadores se perguntam se não há uma tentativa de construir uma igreja dentro da igreja” (Buckley 1989, p. 149).

Ele conclui que a atuação do movimento em uma das paróquias da diocese foi “completamente divisiva e destrutiva” especialmente na esfera da liturgia.

“Embora haja muitas coisas para admirar no sistema envolvendo o Neocatecumenato, este é um rival ao catecumenato oficial, e como tal deve ser tratado (ou resistido!) com grande cuidado. Seu exclusivismo e divisionismo não estão na tradição da ação católica apostólica e não devem ser encorajados como um método pastoral nas dioceses ou paróquias. [...] A igreja ‘uma santa católica’ não será bem servida quando grupos são organizados ‘em oposição’ à igreja local” (Buckley 1988).

Dados estes problemas, na Inglaterra o movimento foi caracterizado como “um fundamentalismo anti-intelectual” que merecia a atenção do episcopado.

“Em uma palestra em Melbourne ano passado, o Card. Basil Hume disse que os bispos do Sínodo dos Leigos em 1987 estavam preocupados com o aumento de produtos fundamentalistas do período pós-conciliar como o Neocatecumenato que deveriam respeitar a autoridade episcopal e o apelo pastoral das dioceses locais: ‘Quando um movimento é importado de fora tem uma clara necessidade de ver quais modificações são necessárias em seus métodos pastorais’” (Buckley 1989, p. 150).

Na busca de responder a estes questionamentos, o movimento lançou o livro *Neocatecumenal Communities, A theological discernment*¹⁸⁴, Blázquez mostra a dificuldade de integrar um “novo movimento” se a estrutura paroquial continuar a mesma:

“Por uma questão de princípio [os fiéis membros] devem voltar as suas paróquias, em sua igreja local, dentro da qual eles foram trazidos à maturidade da fé. Nossas paróquias, no entanto, ainda continuam ligadas a

¹⁸³ *Moonie* é um termo pejorativo usado para se referir aos membros da Igreja da Unificação (Associação das Famílias para Unificação e Paz Mundial).

¹⁸⁴ A primeira versão foi publicada em 1984 na revista *Teologia y Catequesis*. A primeira tradução para o inglês apareceu no ano seguinte no Peru. Com os questionamentos levantados na Inglaterra uma nova versão foi publicada em Londres em 1986. Segundo Buckley, a publicação era somente para circulação interna do movimento.

uma imagem anterior de igreja como o local para a realização das celebrações litúrgicas ao invés de ser uma comunidade de comunidades” (Blázquez 1988, p. 59).

O autor destaca que “o Caminho Neocatecumenal reúne a totalidade do cristianismo em uma síntese original” (Blázquez 1988, p. 10). Mais adiante, descreve o movimento como uma iniciativa pós-conciliar e, portanto, sempre pressupõe a renovação litúrgica, bíblica e eclesial trazidas pelo Concílio Vaticano II. Graças a este, a igreja descobriu que o seu campo de missão não se restringe as chamadas missões ad gentes, mas também “é chamada ao mundo em seu secularismo, a se unir com todos de modo que a dignidade humana possa ser alcançada, a paz garantida, a justiça estabelecida para todas as pessoas e o pobre defendido” (Blázquez 1988, p. 95-96). A situação da Europa e no “nosso mundo secularizado, descristianizado e que está perdendo a fé” (Blázquez 1988, p. 45), é o campo de ação por excelência do movimento. O movimento é, portanto, uma forma de evangelização que surge como reação ao ateísmo e a secularização podem entrar na fé cristã.

Após esta caracterização do movimento, o autor passa a considerar alguns questionamentos que este enfrentava mesmo na Europa. Ele assegura que todas as decisões seriam tomadas com “com atenção fixada na direção dos bispos e particularmente do Bispo de Roma” (Blázquez 1988, p. 9). Após fazer uma caracterização da Igreja local segundo os documentos conciliares, o autor assegurava que “não há duplicidade de hierarquia na comunidade: uma que procede do Kiko passando pelos catequistas da comunidade até chegar ao ‘responsável’; e outra que viria do bispo e, através do pároco, eventualmente alcança os presbíteros e qualquer outra comunidade que possa haver na paróquia” (Blázquez 1988, p. 40). Ou seja, o problema de conflito de autoridades não fora uma exclusividade do episcopado japonês.

Outros questionamentos versavam sobre a sua pertença à Igreja católica.

“No geral, as críticas ao Caminho Neocatecumenal acusam-no de certo protestantismo, ou de uma falta de envolvimento social, ou ainda da criação de uma igreja paralela. A avaliação das autoridades pastorais, porém, tornam claro que não nenhuma dúvida de sua inequívoca identidade católica” (Blázquez 1988, p. 88).

Outro ponto de divergência estava nas celebrações próprias nos sábados à noite separados da comunidade paroquial e criar certa mentalidade de “seita”. A resposta do autor era a seguinte:

“Não tem nenhum sentido, portanto, em nenhum carisma defender de ser o único caminho de salvação ou em ser gentilmente deixado de lado e silenciado. A comunhão eclesial pode definir-se se for dispersa e fragmentada ou por ter sido posta neste entendimento estreito de que os carismas, para entrarem no jogo, devem ser domesticados. Se isto acontece eles perdem sua originalidade e capacidade de enriquecer. Uma estratégia pastoral genérica gera suspeitas quando não deixa espaço às iniciativas dos apostolados fora da diocese em questão; [...] De modo semelhante defender que condições sociais particulares (pluralismo, depressão econômica, envelhecimento da população) sejam razões suficientes para excluir maneiras

consideradas válidas pela Igreja Universal, seria falhar em reconhecer que *o problema fundamental de cada pessoa é sempre e em todo lugar o mesmo*” (grifo meu) (Blázquez 1988, p. 88-89).

Estas considerações feitas a partir do próprio movimento revela o desafio de se enquadrar em uma estrutura religiosa já cristalizada e ao mesmo tempo mostra a universalização dos problemas eclesiais e pessoais a partir do pensamento próprio do grupo e da sua origem. Nesta mesma linha, há uma leitura, a nosso ver, ingênua sobre o entendimento de secularização que difere nos diferentes contextos.

1.2 - Secularização: distintos contextos e entendimentos

Outro ponto discutido no processo civil foi a questão da secularização, um dos temas mais caros para a ciência da religião. A delimitação deste trabalho não nos permite abordar todas as discussões sobre o tema. No entanto, destacamos apenas como alguns autores têm trabalhado a aplicação do termo no caso japonês.

O tema da secularização é dos mais debatidos quando se leva em contas as mudanças sociais e o processo de construção do mundo moderno. A particularidade do caso japonês é destacada por um lado com autores que consideram que o país pode ser descrito como um “museu vivo de religiões e religiosidades”; por outro lado, existem muitos autores (incluindo japoneses) que defendem que o Japão é a “mais secular de todas as sociedades modernas” (Swanson 1993, p. 4). Mais adiante Swyngedouw destaca que a atenção que o tema da “secularização” desperta no Ocidente, seguindo seu entendimento mais geral como

“a diminuição da influência da religião, senão na consciência dos indivíduos, ao menos na estrutura da sociedade. Os pesquisadores japoneses sobre a religião tendem a enfatizar as diferenças entre o Japão e o resto do mundo, por isso hesitam em empregar o termo. Mas, eles concordam que em geral também neste país, a influência das mudanças sociais na religião deve ser seriamente considerada. Ainda assim, quando se trata no que estas influências significam concretamente, as opiniões divergem imensamente” (Swyngedouw 1993, p. 67).

Destacamos a seguir dois autores que trataram sobre esta particularidade da “secularização” no contexto japonês.

Krämer atesta a dificuldade em se utilizar o conceito ocidental na busca de identificar a variante japonesa de uma ética religiosa que pudesse explicar o processo de modernização do país. Ele destaca ainda, a autonomia dos intelectuais japoneses na utilização do termo “secularização”. Ele parte da formulação de secularização proposta por José Casanova entendida

como declínio da religião¹⁸⁵. Ele faz uma análise do uso do termo *sezoku* (世俗) e suas variantes em vários períodos e autores. Um dos exemplos é o de Maruyama Masao que faz uso da teoria de Weber, utilizando um termo anterior a uma influência do pensamento europeu. Destaca que o termo tem um claro sentido de secular, “mundano” e não tem a nuance de uma diminuição da religiosidade. O termo tal como utilizado nos textos antigos referia-se ao monge budista que retornava a vida “secular” ou “mundana”. Só por volta do período Meiji, é que o termo começa a ganhar as nuances ocidentais em seu sentido mais abstrato de *secularização*. Quando Fukuzawa Yukichi tenta aplicar a tese da secularização como o declínio da religião em vista do “progresso da civilização”, diz ser incapaz de encontrar um equivalente no Japão. Somente com novo conceito de religião recém-formado a partir da influência ocidental é que os pensadores japoneses serão capazes de descobrir a secularização na história japonesa (Cf. Krämer 2013, p. 211). Portanto, no Japão, não houve apenas uma simples tradução do termo secularização, mas uma reconceituação do termo “de maneira similar a ‘religião’ em um processo de negociação entre a tradição autóctone e os interesses políticos contemporâneos” (Krämer 2015, p. 116). Ele conclui destacando a autonomia do pensamento japonês sobre a secularização tendo em vista seu contexto particular. Esta adaptação, no entanto, deu-se em meio a um longo debate e não a uma simples transplantação de modelos e práticas eclesiais como tem se tentando aplicar no caso em estudo.

Outro autor que trabalha sobre a “secularização” no Japão é Rocher a partir do equivalente francês *laïcisation* para destacar os limites na aplicação do conceito no contexto asiático. Ele ressalta a tendência de tentar identificar equivalentes da modernidade ocidental em certos países do Extremo-Oriente que foram forçados a se modernizar rapidamente. Para ele, apesar das semelhanças, as “dinâmicas de desencantamento” na Ásia não confirmam em nada o modelo weberiano do *entzauberung* (Cf. Rocher 2007, p. 197). No seu entendimento, o discurso religioso asiático influenciado pelo pensamento chinês tem uma dinâmica própria de resistência e de adaptação à modernidade. E, portanto, seria errônea a utilização de noções que não pertencessem ao mesmo sistema cultural.

Finalmente, gostaríamos de resgatar uma abordagem sobre esta questão apresentada por um dos protagonistas da adaptação da igreja à realidade japonesa, o bispo Nagae. Ele discorreu sobre o tema em uma conferência asiática do Secretariado para os não-crentes realizada em Tōkyō de 2 a 4 de junho de 1969. O texto foi publicado em 1970 sob o título *Secularization in*

¹⁸⁵ Krämer utiliza também como base a formulação básica do paradigma da secularização proposta por Detlef Pollack apontando como dimensões centrais: “a diminuição da significância dos sistemas de ideias religiosas na conduta de vida dos indivíduos; o declínio das religiões tradicionais; a substituição da interpretação religiosa do mundo por uma tecnológico-científica” (Krämer 2013, p. 201).

Japan. No texto, Nagae caracteriza o Japão moderno como um país secularizado, “liberado da tutela religiosa e metafísica” (Nagae 1970, p. 22), sem negligenciar o fenômeno dos novos movimentos religiosos que floresciam no país formando esta situação paradoxal.

Para ele, o Japão era um exemplo típico de uma sociedade imbuída de valores sagrados. Com base nos valores de unidade nacional e de solidariedade social promovidos pelo xintoísmo,

“sempre manteve a noção de dignidade divina do país, a “Terra dos deuses” – uma noção de divindade diferente da concepção cristã – juntamente com o culto aos deuses ancestrais e heróis nacionais. Estas crenças xintoístas eram reforçadas pela ética confuciana e seus valores de lealdade e piedade filial, e paradoxalmente também pela introdução dos valores universais do budismo, os quais se mesclaram fortemente com o caráter japonês” (Nagae 1970, p. 25).

A partir daí, trata do complicado histórico de separação estado e religião, das diferenças de entendimento de “sagrado” entre Oriente e Ocidente e, finalmente, do acelerado processo de modernização vivido no país que o levou a perder gradualmente este aspecto considerado sagrado. No entanto, a diferença de concepção nestes dois contextos e as dificuldades de separar religião japonesa da cultura e da sociedade japonesa dificultam a aplicação do entendimento de secularização tal como no Ocidente. Isto, no seu entendimento seria provavelmente uma das causas desta situação paradoxal. O que parecia lhe claro que o país passava por “processo de secularização” no qual o cristianismo via-se desafiado a apresentar-se “desprovido da cultura ocidental e livre o bastante para se deixar encarnar na cultura ocidental” (Nagae 1970, p. 28).

Como vimos, o entendimento da “secularização” é algo bastante controverso para ser aplicado no caso japonês, considerando-se apenas as discussões teóricas. Mais ilusório, parece-nos ainda, esperar que modelos catequéticos que se mostraram eficazes na Europa (em vias de descristianização, mas com raízes cristãs ainda muito fortes) pudessem funcionar de igual maneira na sociedade japonesa. O contexto japonês, tal como alegado até mesmo na ação judicial e nas falas dos bispos é absolutamente distinto. O caso revela a dificuldade do movimento em dialogar com outras realidades.

2. - A implantação no Japão e o surgimento dos conflitos na Diocese de Takamatsu

O movimento chegou ao Japão no início da década de 1970 em Hiroshima. Em 1974 os primeiros missionários do grupo iniciam suas atividades na paróquia de *Sakura Machi*, a catedral da Diocese de Takamatsu como uma esperança de fortalecimento para as pequenas comunidades católicas desta diocese. A expansão deu-se de modo mais intenso na década de 1980 nas várias paróquias da pequena diocese. Em 2008, um relatório da diocese apontava o número de 135

membros efetivos. O pequeno número de seguidores, no entanto, não reflete o tamanho dos problemas criados a partir da atuação do movimento.

A Diocese de Takamatsu é formada pelas províncias de Tokushima, Kagawa, Ehime e Kochi com uma área de 18.793 Km². Foi erigida como Prefeitura Apostólica de Shikoku por decreto da Santa Sé de 20 de janeiro de 1904 pelo desmembramento da Diocese de Osaka. A prefeitura apostólica foi confiada aos dominicanos que retomaram a missão no Japão depois de serem obrigados a deixar sua missão nas Filipinas com a ocupação americana de 1898. A primeira missão foi fundada na cidade de Kochi em 1822 com outras bases de missão em Matsuyama e Tokushima. Takamatsu, a atual sede da diocese, foi fundada em 1893 com poucos cristãos e ainda sem uma capela. Erigida como paróquia em 1918 e, em 1949, passou a ser a residência do prefeito apostólico. Em 13 de setembro de 1963, foi erigida como Diocese com sede episcopal em Takamatsu. A maioria da população é tradicionalmente budista e, conseqüentemente, o cristianismo enfrenta bastante dificuldade de penetração nesta região. Em número de fiéis e na proporção de católicos no total da população é a menor diocese do Japão (Cf. figura 8). Os pouco mais de quatro mil católicos estão distribuídos em vinte e seis paróquias. Algumas com apenas algumas dezenas de fiéis.

Diocese de Takamatsu						
Ano	População	Leigos	% leigos	Clérigos, religiosos e seminaristas	Total de católicos	% católicos
2012	3.994.099	4.539	0.114%	120	4.659	0.117%
2011	4.017.724	4.637	0.115%	126	4.763	0.119%
2010	4.040.003	4.629	0.115%	136	4.765	0.118%
2009	4.058.752	4.760	0.117%	150	4.910	0.121%
2008	4.080.832	4.887	0.120%	140	5.027	0.123%
2007	4.106.946	4.912	0.120%	158	5.070	0.123%
2006	4.128.476	4.937	0.120%	162	5.099	0.124%
2005	4.141.955	4.951	0.120%	161	5.112	0.123%
2004	4.159.143	5.134	0.123%	151	5.285	0.127%

Figura 8. Fonte: <www.cbcj.catholic.jp>

A região é, ainda hoje, uma das menos desenvolvidas industrialmente no país. Os bombardeios durante a Segunda Guerra Mundial destruíram praticamente todas as bases da missão construídas pelos dominicanos. O chamado de cooperação na reconstrução do país e nova abertura à propaganda cristã proporcionada pela ocupação das Forças Aliadas, levou a então Prefeitura Apostólica de Shikoku uma nova geração de missionários estrangeiros: Missionários Oblatos de Maria Imaculada (OMI) e do Instituto Espanhol de Missões Estrangeiras (IEME) ou Missionários Espanhóis de Burgos.

2.1 - A implantação do seminário *Redemptoris Mater*

Após a instalação dos primeiros membros na diocese de Takamatsu, em 1990, com o apoio do bispo de então, o movimento decidiu abrir na diocese o seminário “internacional/diocesano” *Redemptoris Mater*. Este tornou-se posteriormente o centro das muitas disputas na diocese, com a Conferência Episcopal, com os dicastérios da Cúria Romana e processo na corte da Justiça Civil em Takamatsu.

O seminário iniciou com os primeiros dezoito seminaristas vindos de nove países diferentes. As aulas eram ministradas por professores vindos da Europa em períodos intensivos e ministradas em espanhol ou italiano. As notícias das primeiras ordenações de sacerdotes vindos de vários países e ordenados para a diocese de Takamatsu eram anunciadas inicialmente como uma “grande alegria” (Cf. KS08/06/1997 e KS 31/05/1998). A notícia da aprovação do estatuto do movimento pelo vaticano também foi noticiada em tom bastante positivo (Cf. KS 07/07/2002). Com o passar dos anos, o tom destas notícias mudaria bastante e se caracterizaria por uma resistência aberta que envolveria toda a hierarquia local.

Também na década de 1990, o movimento começou a se expandir pelas dioceses de Fukuoka, Hiroshima e Osaka, porém os problemas que começam a surgir logo levaram à proibição de qualquer atividade nestas jurisdições eclesiais. No entanto, as incursões em outras dioceses com atividades que visavam angariar fundos para a construção do seminário levaram a uma primeira reação de alguns bispos que começaram a questionar sua instalação (Assembleia Extraordinária 27/04/1992, Cf. Documento 1, p. 1). Os bispos fizeram uma consulta à Congregação para a Educação Católica sobre os seminários. A resposta de Roma neste período também questionava o funcionamento de tal seminário nos moldes europeus e orientava que se buscasse maior imersão na cultura local e se centrasse no estudo e conhecimento da língua. Além disso, esclarecia que se tratava de um seminário do movimento e não um seminário “diocesano” (Cf. Morioka 2001, p. 17). A Conferência Episcopal já tinha o seu seminário interdiocesano funcionando em dois polos (Tōkyō e Fukuoka).

Para garantir a conclusão das obras do seminário, as coletas na diocese com pouco mais de cinco mil fiéis se intensificavam, causando problemas nas paróquias estabelecidas que iam perdendo seus poucos fiéis de até então. Os fiéis que ingressavam no grupo passavam a participar das celebrações próprias do grupo que são realizadas separadamente da liturgia ordinária da paróquia. A disputa por fiéis e por fundos geraram mais inquietações e a oposição de muitos fiéis,

dos párocos e das congregações religiosas que atuavam na diocese cresciam cada vez mais. Um grupo de fiéis (apoiado por alguns padres e religiosos), não encontrando solução na esfera diocesana, começou a fazer petições à Conferência Episcopal e a Nunciatura Apostólica para que intervissem na situação que já ganhava as páginas dos jornais locais. Na esfera eclesiástica começaram as várias consultas à Congregação para a Evangelização dos Povos e à Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos que resultou em pelo menos duas visitas de inspeção apostólica de enviados papais.

No protocolo sobre a instalação do seminário, considerando que os seminaristas e os professores em sua maioria não eram japoneses, a Congregação para Evangelização dos Povos alertava para a necessidade do estudo da língua japonesa, que o estudo da liturgia levasse em conta os elementos da cultura local além da necessidade de inclusão no programa de estudos as questões da inculturação que devem ser implantadas “o mais breve possível” (Protocolo 3560/96, apud Morioka 2001, p. 17). O seminário foi aberto em 1991 com dezoito seminaristas estrangeiros que inicialmente residiam nas casas dos fiéis membros do movimento. Posteriormente passou a uma residência pré-fabricada. Em 2000, Mons. Fukahori decidiu iniciar a construção do prédio próprio. Parte dos fiéis do conselho pastoral que vinha levantando várias questões sobre as atitudes dos padres formados pelo movimento se opuseram ao bispo. Iniciava-se um longo processo de consulta à Congregação para a Evangelização dos Povos sobre a competência do bispo na decisão e sobre o poder dos fiéis em contestarem a decisão do bispo local.

Os fiéis então apontavam vários pontos falhos que o bispo havia incorrido para levar adiante o projeto de construção. Entre os quais, apontava-se a promessa de que “somente emprestaria o nome jurídico da diocese e que isto não acarretaria em nenhum custo para os fiéis” (Morioka 2001, p. 6 e 2003, p. 243). Apesar da promessa, eram realizadas campanhas de doação para garantir o início das obras. Além disso, o bispo teria afirmado que o “o papa nem sabia da existência de uma diocese tão pequena” (Morioka 2001, p. 20). No entanto, o projeto de construção estimava-se um gasto de dez milhões de ienes e a contabilidade contava apenas com um milhão de ienes. Isto representaria um grande problema financeiro para a diocese. Além disso, parte do dinheiro em caixa era de outra associação de fiéis, embora para ajudar na formação dos seminaristas, não era doação para a construção do seminário. Segundo a lei que rege as entidades religiosas, as doações devem seguir o objetivo para as quais foram arrecadadas.

Os dois fiéis que lideravam este grupo apresentaram um questionamento inicial ao ministério da Educação na sessão encarregada das entidades religiosas. O parecer era de que o bispo deveria seguir as determinações que regem as organizações religiosas para qualquer

construção. O bispo, por sua vez, recorria às autoridades eclesiásticas sobre o assunto. Em uma destas consultas, o Cardeal prefeito da referida congregação assegurava:

“A única pessoa responsável pela Igreja Católica em Takamatsu é seu bispo, ou seja, Vossa Excelência Mons. Joseph Fukahori Satoshi. O conselho de fiéis da diocese não tem poder para tomar decisões ou falar em nome da diocese. Vossa excelência tem todos os poderes necessários, de ponto de vista eclesiástico, para abrir o seminário ‘*Redemptoris Mater*’; você o fez legitimamente e eu mesmo fui lá para lançar a pedra fundamental” (Protocolo 3291/00 de 08/07/2000, apud Morioka 2001, p. 55).

Em outro protocolo, o mesmo cardeal atesta que a questão do seminário “era objeto de opiniões contrastantes” e reforça a necessidade de um “grande esforço que deve ser feito com respeito à inserção na igreja local e com respeito à inculturação” (Protocolo 2997/00 de 10/07/2000, apud Morioka 2001, p. 60).

Para divulgar o trabalho do movimento, tinha se conseguido fazer uma reportagem no canal local da TV pública NHK, os fiéis que se opunham recorreram e conseguiram impedir a exibição da mesma. Diante da oposição aberta, o bispo escreveu uma carta apresentando nominalmente Takamitsu Kuribayashi e Genzo Morioka opositores ao projeto do seminário e determinou que fosse lida nas missas paroquiais e fixadas nos quadros de avisos públicos. Tal atitude levou os dois fiéis a entrarem na justiça com um processo contra o bispo por difamação. O processo iniciado em março de 2003 prolongou-se até junho de 2003. Embora a causa na justiça tivesse apenas duas pessoas, havia uma associação de pelo menos de 285 fiéis da diocese, além do apoio dos padres que eram contrários ao movimento e sua atuação na diocese.

3. - O processo na corte civil

Os fiéis que enfrentavam os problemas no dia-a-dia de suas comunidades não ficaram esperando os demorados trâmites católicos. Tendo recorrido aos vários meios para barrar a ação do movimento na diocese de Takamatsu e, as desastrosas divisões nas pequenas comunidades, recorreram à Conferência Episcopal e também ao Núncio Apostólico com inúmeras cartas, petições e abaixo-assinados expondo a situação na diocese. Diante do agravamento da situação recorreram à justiça civil para se protegerem da situação a que estavam sendo expostos.

No ano de 2000, a situação piorou e a oposição ao movimento, à construção do seminário *Redemptoris Mater* e ao bispo generalizou-se nas várias paróquias da diocese. O bispo diocesano de então José Satoshi Fukahori escreveu uma carta que deveria ser lida publicamente nas paróquias nas missas dominicais. Na carta, fazendo uso de cláusulas do direito canônico, o bispo denunciava, nomeando individualmente os fiéis que se opunham à construção do seminário. Estes

fiéis sentindo-se ofendidos em seus direitos de cidadãos¹⁸⁶ entraram com processo na justiça civil, denunciando o bispo pelas manobras jurídicas feitas em nome da diocese e seu registro como entidade jurídica para assim garantir a construção do seminário do referido movimento, não reconhecido juridicamente. Tais ações caracterizavam-se como “crimes” perante a lei que rege as instituições religiosas no Japão como mostra a vasta documentação juntada ao processo pelos fiéis e as sucessivas condenações do bispo. A ação denunciava as “campanhas de oração do rosário” com coletas financeiras para garantir a construção do referido seminário. No Japão, para além das prescrições canônicas, tais coletas devem obedecer a rigorosos critérios fiscais estabelecidos pela lei civil. Estas medidas são resultantes, das mudanças na lei para as entidades religiosas depois dos atentados terroristas no metrô de Tóquio por membros de uma entidade religiosa em 1995 como veremos mais adiante. A partir de então, é obrigação do estado fiscalizar a maneira como estas entidades angariam seus fundos e como estes estão sendo utilizados. Os procedimentos devem ser acessíveis publicamente a todos os membros da entidade religiosa, e isto não foi observado pelo bispo diocesano.

Toda a documentação relativa ao processo foi agrupada em uma brochura por um dos fiéis (advogado) que movia a causa contra o bispo e publicado sob o título “Ficção do milênio” (ミレニアムの虚構). O fato mais interessante é que a publicação preparada supostamente para uso interno na Igreja tenha alcançado a cifra de 48.000 exemplares em três edições em menos de dois anos: primeira edição em novembro de 2000 de 30 mil exemplares, segunda edição em dezembro do mesmo ano 15.000 exemplares e a terceira edição em junho de 2001 com mais 3.000 exemplares. (Cf. Morioka 2001, p. 78). Dois anos mais tarde, uma nova versão mais bem preparada e expandida foi publicada com o título “Documentação do Julgamento do Bispo” – (ドキュメント司教の裁判). Tal fato explica-se pela necessidade de tornar pública a discussão em virtude da desproporção de forças entre o pequeno grupo de fiéis e o bispo diocesano. Tal estratégia seria seguida também pelo episcopado dez anos mais tarde para se defender da pressão do movimento através das autoridades romanas.

Na audiência com a presença do réu e da acusação em 14/05/2002, o juiz concluía a sessão com a seguinte admoestação:

“A corte não tem intenção de tocar em assuntos da fé. No entanto, esta situação de confusão entre as partes, digamos, ‘não é boa para os fiéis nem para a religião’, mas penso que não poderia simplesmente dizer que conversem entre vocês. Para que esta discussão possa prosseguir com lisura, o tribunal demanda que possam discutir de modo aprofundado. Caso esta discussão não funcione, prosseguiremos considerando apenas as questões legais” (Cf. Morioka 2003, p. 127).

¹⁸⁶ A lei civil japonesa é extremamente rigorosa quanto à privacidade dos cidadãos.

O conflito, no entanto, se agravava. Os fiéis contrários ao bispo realizaram uma enquete onde ouviram em torno de 1/5 dos fiéis da diocese que em sua maioria mostravam se surpreendidos com a situação. As provas contra o bispo se acumulavam entre as quais se acrescentava uma tentativa de caracterização do movimento como “culto”. Para esta acusação ajuntava-se a classificação do movimento como fundamentalista apresentado a classificação feita pela revista SAPIO na edição de 21/12/2001 classificava o Caminho Neocatecumenal como movimento fundamentalista católico. Outra publicação em japonês que classificava o movimento como uma das quatro organizações católicas que podiam ser apontadas como um “culto perigoso” e que merecia cuidado das pessoas tanto dentro como fora da igreja¹⁸⁷ (Cf. Morioka 2003, p. 185 e 250).

A documentação do processo inclui muitas considerações sobre a organização da Igreja e o movimento em questão. Há uma caracterização do método catequético, além de pareceres sobre a situação da Europa em vias de descristianização e diferença da situação no Japão. Outro ponto interessante é a utilização do direito canônico, as discussões sobre os atritos com as exigências da lei japonesa e as dificuldades de conciliação com o direito internacional.

Sobre este ponto, é interessante destacar a visão de Roma de que o bispo não poderia ser levado a um tribunal civil pelos fiéis. A orientação de um especialista em direito canônico apontava a competência de decisão para assuntos religiosos que seguissem o próprio direito canônico e que a competência de julgamento de um bispo por má administração em sua diocese competia unicamente ao Sumo Pontífice (causa penal) ou a Rota Romana (causa civil). Isto se aplicaria especialmente para a Igreja Católica por ser membro reconhecido da ONU através da santa Sé. A conclusão do especialista era de que

“o fiel que iniciou uma causa de confronto com o bispo em um tribunal civil, não poderia fazê-lo, e havendo feito, incorre na sanção prevista no cânon 1370, parágrafo 2 ou 1371, parágrafo 2, quando devia recorrer ao Sumo Pontífice segundo o cânon 1405, n. 3 ou a Rota Romana, cânon 1405, parágrafo 3, n. 1”¹⁸⁸ (Apud Morioka 2003, p. 180).

Portanto, estes fiéis deveriam sofrer as sanções eclesiásticas previstas.

Segundo esta apreciação, o juízo em tribunal civil deveria ser incompetente para julgar tal caso. O parecer de um advogado apresentado pela defesa atestava o conflito entre a lei canônica e a lei civil internacional e nacional (教会法と市民法 [国際法や国内法]). Para este advogado não

¹⁸⁷ 小坂井 澄. さまよえるキリスト教—21世紀に生き残れるのか. 徳間書店. 2000.

¹⁸⁸ Cân. 1370 — § 1. Quem usar de violência física contra o Romano Pontífice, incorre em excomunhão *latae sententiae* reservada à Sé Apostólica; [...]. § 2. Quem fizer o mesmo contra aquele que tem carácter episcopal, incorre em interdito *latae sententiae* e, se for clérigo, também em suspensão *latae sententiae*. Cân. 1371 — Seja punido com pena justa: [...]. 2º quem, por outra forma, não obedecer à Sé Apostólica, ao Ordinário ou ao Superior quando legitimamente mandam ou proibem alguma coisa e, depois de avisado, persistir na desobediência.

caberia o enquadramento do movimento como um “culto” tal como pretendia a parte acusadora. Por outro lado, esclarecia-se que a posição da Santa Sé na ONU é simplesmente como observadora. Uma vez constituída juridicamente, uma entidade religiosa estava sujeita às competências do direito internacional bem como às leis do país em que se encontra (Cf. Morioka 2003, p. 206-207). Portanto, a justiça japonesa tinha competência para julgar o que se refere ao desrespeito às leis do país.

Na longa sentença anunciada em 25 de junho de 2003, o juiz em vários momentos aponta a complicada situação de divisão e conflito como não combatível com o que se espera de uma igreja. A corte reconhece a competência da igreja em julgar as questões internas tal como previsto pelo direito canônico em julgar as questões internas. Entre os questionamentos levantados sobre o movimento, a corte reconhece não ser de sua competência julgar o movimento como “herético” (邪教 *jakyō*) (Cf. Morioka 2003, p. 21), tal como desejava a acusação. No entanto, as questões de conflitos públicos e dos direitos individuais e de competência da corte civil em julgar. Igualmente, como entidade constituída juridicamente embora com sua organização própria, esta naturalmente sujeitas às obrigações legais que as leis do Japão lhe impõem. Na posição de representante legal da entidade, o bispo, portanto, também estava sujeito a estas obrigações. O juiz reconhecia que, de fato, havia vários pontos de não observância das exigências fiscais na administração do dinheiro e suas finalidades tal como determina a lei das entidades religiosas. A não observância das exigências legais para a construção do seminário como a aprovação do conselho em ata era um fato (Cf. Morioka 2003, p. 16-47). Apesar de todas estas constatações, a corte entendia que a diocese reparasse os pontos falhos para resolver o conflito, mas que uma punição por tal delito cabia a outro organismo da Receita Fiscal e não à corte civil. A esta corte cabia a condenação por difamação, entendendo que o bispo se excedeu nas cartas lidas publicamente, causando danos aos fiéis que se opunham a seu projeto. Diante disso, a corte determinou o pagamento de indenização de 400.000 Ienes (aproximadamente R\$ 12.000,00) a cada um dos fiéis.

Por ocasião do veredito, Morioka, um dos autores da ação judicial, declarou em uma conferência de imprensa:

“Graças a este veredito, tudo ficará às claras a respeito deste seminário e será boa uma coisa. Eu não estou tão contente de ter ganhado a causa. Mas, espero sinceramente poder discutir na Igreja e com o bispo para encontrar a maneira de como resolver o problema deste seminário. O advogado de acusação acrescentava: “Enquanto o responsável de uma igreja local, o bispo, não ouvir as opiniões de sua comunidade de maneira democrática e administrar sua diocese com toda clareza, a igreja terá problemas” (KS 06/07/2003).

A condenação do bispo pela corte civil, Roma decidiu enviar à diocese o cardeal Stephen Kim Sou-hwan da Coreia para averiguar a situação. Ele apontava em seu relatório a profunda divisão e que algo deveria ser feito para sanar as dificuldades encontradas. Com isto

preparava-se a substituição do bispo que já tinha apresentado seu pedido de renúncia por ter atingido o limite de idade canônica. Em maio de 2004 João Paulo II aceitava a renúncia do Mons. Fukahori nomeando seu sucessor Mons. Mizobe Osamu até então bispo de Sendai e escolhido com a missão de tentar resolver a situação de divisão generalizada na diocese.

O processo, na corte civil, deixou duras lições com as quais o novo bispo teve que lidar. Este caso revela como os fiéis, não sentindo uma resposta das leis canônicas e organismos católicos, encontraram na lei civil um recurso para proteger os seus direitos de cidadãos. A decisão da corte pela condenação do bispo, no exercício de sua função como responsável por uma entidade jurídica, reconhece que o caso implica questões que são próprias das esferas canônicas e pastorais devolvendo estas questões para a esfera propriamente católica. Este processo aponta para várias implicações entre as leis canônicas e civis e o que delas podem decorrer.

3.1 – Nova regulamentação estatal da religião

A documentação anexada e discutida no processo civil aponta para dois pontos importantes no entendimento contemporâneo da religião no Japão. O primeiro é sobre a regulamentação estatal das corporações religiosas especialmente nas questões fiscais. O segundo ponto é relacionado à retórica do “culto”, “seita” e “controle da mente” como parte do combate aos novos movimentos religiosos. Ambos os pontos têm uma particularidade do contexto japonês por sua conexão estreita com o atentado com o gás *sarin* ao metrô de Tóquio impetrado pelo grupo religioso *Aum Shinrikyō* em 1995.

O entendimento contemporâneo geral sobre religião está profundamente marcado por este atentado. Além das questões da adesão pessoal, tem-se muito em conta toda a questão financeira com as ofertas e doações e uso destas em atividades que se caracterizem de fato como propaganda religiosa. As investigações mostraram como este grupo estava envolvido em vários negócios ilegais e atos de violência que não poderiam ser classificados como atividades religiosas. A primeira reação foi pedir a perda do status de corporação religiosa (*shūkyō hōjin*). Os grupos religiosos “são livres para praticar sua religião e operar seus negócios; porém eles não podem usufruir de algum tratamento especial como as vantagens tributárias concedidas às corporações religiosas e seus negócios” (Mullins 1997, p. 39). Os vários outros crimes cometidos por *Ashara Shōkō* e vários de seus seguidores levaram a uma revisão das leis que regulam todas as organizações religiosas com muitas discussões no campo jurídico. Porém, a garantia

constitucional à liberdade religiosa e à proteção contra interferência do estado, fazia com que qualquer movimento da polícia em intervir em movimentos religiosos evocasse memórias do período do xintoísmo de estado.

As mudanças na lei sobre as entidades religiosas podem ser resumidas nos seguintes pontos: As entidades religiosas com atividades em mais de uma das províncias no Japão estarão submetidas a um órgão nacional do Ministério da Educação; Preparação de um relatório financeiro anual detalhando todos os bens e transações bancárias e comerciais ligados à instituição religiosa que deve ser submetido às autoridades quatro meses antes do final do ano fiscal; Os membros da corporação religiosa e qualquer outro indivíduo com legítimo interesse terá acesso a estes relatórios e documentos; Em caso de alguma questão ou dúvida quanto aos relatórios e atividades da corporação religiosa, funcionários do governo têm autoridade de solicitar informações adicionais e de questionar os representantes oficiais da entidade religiosa.

A revisão da lei submeteu todas as entidades religiosas do país a uma rotina de vigilância e supervisão governamental considerada por muitos uma afronta ao direito constitucional de liberdade religiosa. Especialmente, as autoridades financeiras têm sido rigorosas neste controle. As doações para entidades religiosas não são taxadas com impostos e as atividades econômicas de entidades religiosas são taxadas em 27% sobre o lucro, portanto, com um desconto de 10% em relação aos 37% cobrados das entidades com fins lucrativos. O entendimento geral para as mudanças da lei é que embora se tratem de atividades religiosas, estas de alguma maneira visam ao “bem público” e, portanto, devem estar submetidas a uma prestação de contas pública. Além de ser também uma maneira de coibir a ação de grupos religiosos influentes na esfera política.

Muitos casos de evasão fiscal foram e continuam sendo encontrados. Porém, não são poucos os casos que chegam às cortes com “reclamações concernentes à maneira enganosa e a forte pressão nas táticas de recrutamento de novos membros e na maneira de angariar fundos usados por certas organizações religiosas” (Mullins 1997, p. 43). Muitos casos resultaram em indenizações compensatórias que obrigam as organizações religiosas a estarem mais atentos a este aspecto e a buscar maior disciplina quanto às questões econômicas. A revisão das leis tem levado as entidades religiosas no Japão a serem mais transparentes.

Este caso,

“levou a amplas discussões sobre a relação entre religião e sociedade no Japão, sobre a natureza mesma da religião, e sobre como lidar com o problema da ‘religião’ em uma sociedade liberal e democrática que constitucionalmente garante o direito à liberdade de expressão religiosa. [...] Depois de 1995, o balanço é de que as relações religião-estado se voltaram contra a religião que estaria cerceando a liberdade religiosa. A atitude pública também indica não somente uma constante chamada por um maior controle sobre as religiões, mas uma ampla oposição à religião, [...] a visão geral de que as religiões são potencialmente

perigosas e precisam ser controladas, e o proselitismo religioso público deve ser restringido ou mesmo banido” (Reader 2012, p. 1-2).

Além disso, o caso oferece também vários elementos para pensarmos os limites da desregulamentação do mercado religioso, visto que historicamente as religiões têm se envolvido em ativismo nem sempre pacífico como um meio para a transformação do mundo, trazendo consigo mesmas este aspecto da violência que demanda um melhor entendimento.

As marcas deixadas pelo caso *Aum* levaram a uma revisão da política de “livre mercado” das religiões e a uma busca de rigoroso controle das entidades religiosas no país especialmente quanto às questões financeiras e na maneira de arrecadação e destinação dos fundos doados pelos fiéis. O maior controle fiscal tem afetado também o florescimento e expansão dos novos movimentos religiosos e também ações de propaganda das religiões e igrejas institucionalizadas. Portanto, esta retomada de certo controle estatal das organizações religiosas tem funcionado como freio na chamada *rush hour* dos deuses. Este novo capítulo da história das religiões no Japão pode ajudar a corroborar a tese de que o crescimento do mercado religioso depende em grande parte da desregulamentação e do livre mercado para que possa haver diversidade de ofertas capazes, gerar mais demanda que resulta na expansão deste mercado (cf. Lu, Johnson e Stark, 2003, p. 140).

Infelizmente, esta situação de movimentos religiosos envolvidos em casos de violência e terrorismo tem marcado as discussões em torno da religião em muitos países. No caso japonês, as explicações dadas a estes “desvios” do que seria próprio da religião não conseguem abarcar todo seu espectro, gerando uma visão bastante negativa e estigmatizada da religião. Esta visão negativa, certamente, também encontra eco entre os crentes. Desta maneira, os pontos aqui destacados mostram como os fiéis e posteriormente a hierarquia católica do Japão, de maneiras distintas, veem o movimento como uma ameaça à Igreja local.

3.2 - A retórica do “culto” e de “controle da mente” no Japão

No Japão, a maioria da população vê as organizações religiosas como “perigosas” e a imprensa geralmente dá ampla repercussão aos casos que envolvem tais organizações. Outro desdobramento do caso *Aum* foi a utilização da retórica do “culto” e do “controle da mente” na busca de interpretar o que aconteceu.

“As explicações mais correntes giravam em torno de duas posições: que *Aum* não era uma religião, mas um “culto”, e que seu líder e discípulos mais próximos usaram o “controle da mente” para atrair as pessoas a

este culto e os tinham manipulado a cometerem os assassinatos e atos de terror. Embora o termo “culto” tenha um sentido sociológico clássico relacionado a um movimentado formado recentemente em torno de um líder carismático, tem sido usado nos últimos anos para indicar um movimento que de alguma maneira não é verdadeiramente “religioso”, mas ao contrário é irracional, perigoso e focado na manipulação de seus membros que são atraídos ao movimento pela sagacidade e por meios quase sempre fraudulentos de seus líderes que usam a ilusão da religião para alcançar seus fins pessoais” (Reader 2012, p. 2).

Ao usar esta categorização de culto, os críticos argumentavam que o movimento não tinha direito ao status de religião e, portanto, não poderia beneficiar-se da proteção da lei e dos princípios da democracia vigentes no Japão.

Watanabe em seu artigo *Opposition to Aum and the rise of “anti-cult” movement in Japan*, mostra como este discurso anti-culto e do controle da mente ganhou espaço na mídia, especialmente com a tradução do livro *Combating Cult mind control* de Steven Hassan e traduzido em japonês por Asami Sadao. Outra tradução que influencia na formação desta mentalidade foi o livro *Cults: what parents should know* de Michael D. Langone. Estas obras influenciaram bom número de intelectuais japoneses, que seguindo o modelo da *American Family Foundation*, fundaram o *Japan De-culting Council* em 1995. Para a decepção de muitos, vários especialistas dos estudos em religião não fizeram eco a este discurso dos novos movimentos religiosos como algo intrinsecamente perigoso. Ao assumirem uma posição mais crítica, os pesquisadores da religião apontavam estes movimentos como reações à uma situação de crise social. Houve casos em que foram silenciados e acabaram deixando sua vaga como professor universitário¹⁸⁹.

Além desta situação local, os atentados terroristas em 2001 em Nova York e os que se seguiram pela Europa, deixaram em alerta para qualquer movimento que despertasse aparência de atividade “estranha”. Isso certamente está por trás desta preocupação com a atuação do Caminho Neocatecumenal e sua atuação conflituosa no Japão o que ajudaria a explicar esta aproximação das atividades do movimento e sua referência a estes conceitos de “seita” e de “culto”. Para uma conceituação de *seita* podemos lançar mão da abordagem de Stark que o define como “um movimento religioso em estado de relativa alta tensão como o meio sócio cultural” (Stark 1996, p. 261). Não há como negar que as tensões vividas com a presença do movimento eram altas e ajudava nesta percepção. Esta estratégia de *transferência de definições socialmente negativas* e o *exagero seletivo* fazem parte da chamada retórica da “aniquilação” proposta por Berger e Luckmann. Esta foi utilizada na Alemanha como parte do discurso de combate às seitas (Cf. Usarski 2001), portanto, não se trata de uma exclusividade japonesa.

¹⁸⁹ Os questionamentos levantados pelo caso serviram para alertar os pesquisadores de sua responsabilidade social. Para Watanabe, no entanto, a sociedade japonesa não tem clara a natureza desta responsabilidade especialmente se estas representarem um questionamento ao status quo social (Cf. Watanabe 2001).

O último capítulo desta classificação do movimento como “seita” ou “culto” apareceu em 2014 em Guam. Esta classificação aparece no site do grupo *Cult education*. Também ali os problemas gerados na igreja local, têm gerado contestações dos fiéis e de parte do clero local. Charles White destaca em seu artigo que o

“‘O Caminho’ tem vários dos sinais clássicos de um culto ou seita, e seu sectarismo tem sido a causa de muitos problemas. Quando eu digo ‘culto’, por favor, note que eu não estou comparando com algo perigoso como o Templo dos Povos de Jim Jones¹⁹⁰. Estou dizendo apenas que eles mostram algumas tendências cúlticas alarmantes” (White 2014, *Guam Pacific Daily News*, 04/08/2014).

Este constante questionamento sobre o movimento remete-nos à questão mais geral da tentativa de classificação do Neocatecumenato como um movimento fundamentalista católico. Vale ressaltar que esta tentativa de classificação durante este processo no Japão da-sé em meios às discussões sobre o atentado terrorista de 11 de setembro de 2001 em Nova York e as leituras e interpretações que se deram da religião neste momento. Nesta análise, seguiremos as reflexões de autores que trataram dos novos movimentos eclesiais católicos. Em nenhum deles há uma análise específica do movimento. Por isso, apresentamos inicialmente as possíveis classificações com base nas características mais latentes em cada movimento.

3.3 – Neocatecumenato: um fundamentalismo católico?

A conflituosa situação no Japão levou a uma busca de entendimento sobre o movimento. Praticamente tudo o que se escreveu sobre o movimento era traduzido e geralmente disponibilizado em blogs na internet. Obviamente, em virtude desta experiência traumática para a igreja local, é difícil encontrar uma análise mais equilibrada do movimento. Deste modo, o movimento foi classificado como fundamentalista ou até como uma “seita” ou um “culto” em vista de uma condenação legal das atividades do movimento no país, como mostramos acima. Isto é resultado do contexto particular marcado pelo caso *Aum*, mas que deixou suas marcas na visão dos japoneses sobre novos movimentos religiosos em geral.

Esta dificuldade de classificação do movimento encontra-se também entre autores que trataram do fundamentalismo religioso e consideraram de alguma maneira este movimento. A atitude “reacionária” à situação de descristianização da Europa pode ser apontada como uma das causas da caracterização do movimento nesta classificação fundamentalista. No entanto, este

¹⁹⁰ James Warren “Jim” Jones foi o fundador da igreja Templo dos Povos (*Peoples’ Temple*) em Indianápolis. Ele é apontado como o mentor do suicídio em massa da comunidade de Jonestown na Guiana em 1978 que resultou em 918 mortes, na maioria por envenenamento.

termo necessita atenção. Pace e Stefani abordam os movimentos fundamentalistas religiosos exatamente como uma reação à situação de individualismo, de homogeneização cultural ou do pluralismo típicos da sociedade moderna. Esta situação termina por representar uma ameaça a muitos que professam um credo religioso os quais passam a lutar para colocar no centro das sociedades a primazia da lei religiosa. Neste sentido, todas as grandes religiões mundiais acabaram gerando certos movimentos que carregam os traços do fundamentalismo religioso.

Estes autores consideram o fundamentalismo como uma ação visando “restituir à religião uma função de integração social como a que desempenhou no passado” (Pace e Stefani 2002, p. 18) e marcada pela “nostalgia de retornar a um modelo de sociedade governada pela lei de Deus em todos os seus aspectos” (Pace e Stefani 2002, p. 149). Apesar das muitas variações, todos os movimentos religiosos que contestam a legitimidade dos sistemas sociais e dos estados nacionais modernos, como os vários movimentos cristãos que assumem uma defesa da recristianização e contrários à modernidade e à secularização, podem ser classificados como variações dos movimentos fundamentalistas.

As raízes do fundamentalismo estão no protestantismo e seus teólogos conservadores e lançaram-se em projetos que visavam “reconquistar o mundo moderno secularizado e descristianizado” (Pace e Stefani 2002, p. 32). Nesta tarefa, os defensores dos valores fundamentais da fé cristã lançam-se em verdadeira cruzada contra a secularização lançando mão dos meios de comunicação de massa. Na impossibilidade de restaurar isto em grande escala, começa a se produzir esta reação em pequenas comunidades que ao se fortalecerem começam a ser imitadas e exportadas para outros lugares.

No mundo católico, embora haja movimentos que tem postura de contestação da sociedade pluralista moderna, não podem ser caracterizados como fundamentalistas. Para os autores, o novo entendimento do texto sagrado trazido pelo Concílio teria provocado um fim do integralismo católico herdado do século XIX. Este tinha uma atitude totalmente contrária a toda a sociedade moderna como inimiga da religião por sua atitude marcadamente anticlerical. O *aggiornamento* proposto por João XXIII e assumido pela maioria dos padres conciliares levou a uma busca de diálogo e conciliação do catolicismo com o mundo moderno. Outra contribuição teria vindo do reconhecimento do pluralismo interno do próprio catolicismo embora a emergência destas várias correntes internas tenha levado a divisões e polarizações no período pós-conciliar. Dentro deste contexto, surgem novos movimentos eclesiais com tendências diferenciadas. A tendência mais clara de identificar seria da contestação direta da autoridade eclesiástica como no caso do

grupo liderado por Lefebvre. A outra tendência seria a dos grupos neo-tradicionista e neo-integralistas.

Os autores seguem o entendimento de William Dinges em afirmar que o tradicionalismo católico característico de certos grupos pós-conciliares “não se limita a propor um mero regresso nostálgico à liturgia latina. Na realidade, é uma verdadeira ideologia anti-modernista radical e consciente” (Pace e Stefani 2002, p. 133). Entre as várias características destes grupos, os autores identificam algumas que podem ser associadas às características típicas do fundamentalismo como a necessidade de uma conversão e um renascimento da fé (o *born-again* herdado do evangelismo norte-americano) e a busca de novos rumos além da estrutura burocratizada da igreja. Esta caracterização pode ser encontrada nos vários grupos espontâneos que foram despontando nos anos setenta marcados pela revalorização do texto bíblico e pela redescoberta de sua identidade cristã (*born again*) entre eles o Caminho Neocatecumenal.

O movimento, nesta abordagem, carrega as marcas da trajetória pessoal do fundador do movimento passando por um período de agnosticismo até a redescoberta da fé cristã e sua proposta de catequese para adultos que os levasse a redescobrir sua identidade cristã e a defender os valores cristãos ocidentais. Também, destaca-se as várias etapas e escrutínios intermediários para afirmar as bases de uma comunidade cristã com uma identidade própria e bem solidificada. No entanto, os autores mostram como isto levou o movimento que surgiu de maneira espontânea foi passando de modo progressivo para uma leitura do livro sagrado do tipo fundamentalista, resultando em uma inevitável mentalidade de “seita”. Ao invés do engajamento na vida social, o movimento passou a ser caracterizado por “uma tentativa de reconstruir, a partir das bases, uma micro-sociedade permeada pelos valores religiosos em tendência contrária aos valores predominantes nas sociedades modernas saturadas e secularizadas” (Pace e Stefani 2002, p. 136). Posteriormente, com o fortalecimento do vínculo comunitário passou a se criar também uma consciência de “comunidade eleita”, gerando dificuldades com outros grupos e comunidades eclesiais.

Outro autor que abordou o tema do fundamentalismo religioso e as incidências deste no catolicismo Ivo Pedro Oro também tece suas considerações sobre o Caminho Neocatecumenal. Para este autor, as religiões mais tradicionais enrijecidas em suas estruturas burocratizadas foram as que mais sentiram os efeitos do confinamento da religião à esfera privada.

No período de crise pós-conciliar nas décadas de 1970 e 1980, percebe-se o crescimento do conservadorismo católico romano que se auto intitulou restauração católica. Dentro desta ideia, vários movimentos embarcaram no que se chamou de nova evangelização. Embora bastante

defendido dentro da instituição, esta iniciativa sofreu duras críticas como apenas mais uma maneira de reconstruir a identidade católica ameaçada¹⁹¹. Nesta tentativa, reafirma-se a figura do papa (especialmente sua infalibilidade decretada pelo Vaticano I), o catecismo universal e o direito canônico como obstáculos aos esforços de inculturação e na defesa de um catolicismo supostamente perene e imutável. Um conservadorismo que não é simples repetição do passado, mas uma “tradição reinventada” como resposta a uma nova situação na defesa de uma identidade católica distinta dos demais sistemas religiosos concorrentes. Esta reação gerou um grande embate entre a hegemônica força conservadora e os setores e figuras mais proféticas que foram deixados de lado durante o pontificado de João Paulo II.

Neste contexto, encontram-se vários grupos integristas e correntes tradicionalistas que por suas características acabaram por apontar a existência de um fundamentalismo católico. O autor busca clarificar o termo fundamentalismo que tem sido usado como sinônimo de conservadorismo, sectarismo e fanatismo e na definição de movimentos religiosos que defendem um retorno aos modelos do passado e uma resistência aberta ao mundo moderno e até mesmo às ciências. Após caracterizar suas raízes históricas no protestantismo norte-americano, o autor mostra que a utilização em situações bastante diversas torna o conceito difuso e vazio.

No contexto católico, tem-se apontado como exemplo fundamentalismo o do Mons. Lefebvre e o movimento (cismático por anos) com suas atitudes claramente reacionárias a qualquer possibilidade de diálogo com o mundo moderno. Oro ressalta, no entanto, que no contexto pós-conciliar, seria mais apropriado falar de um integrismo católico¹⁹². Ele apresenta autores que defendem a existência de um fundamentalismo católico-romano. Hans Küng, por exemplo, apontava os rumos tomados no pontificado de João Paulo II em suas iniciativas de re-evangelização entendida como re-catolicização como uma variante católica do fundamentalismo. O autor traça em seguida as características do “fundamentalismo” católico: a contestação do *aggiornamento* assumido pelo Concílio Vaticano II e o retorno à tradição, centralização do poder ao invés da colegialidade, a repressão às reflexões teológicas e o apoio aos novos movimentos

¹⁹¹ “O projeto de *nova evangelização* não traz nada de realmente novo, exceto uma maior dose de voluntarismo de seus agentes, não sendo capaz de inovar na mensagem, faz hoje um redobrado esforço de reafirmação de sua identidade, na expectativa de que ela venha a colocar o catolicismo em plano superior aos sistemas religiosos e pseudo-religiosos que com ele concorrem. [...] Trata-se em primeiríssimo lugar, de reconstruir uma identidade católica capaz de superar a ameaça da *bricolagem* pós-moderna do sagrado, que junta elementos de diferentes tradições para compor mosaicos religiosos de uso privado e imune a qualquer controle institucional” (Oliveira, Pedro de A. R., apud Oro 1996, p. 13).

¹⁹² “Integrismo, em sentido estrito, designa a acorrente dos católicos antimodernos que aparece na Europa de Pio X e até antes, constituída a partir da crise modernista. [...]. Assim, no seu princípio, o integrismo ‘é uma reação à crise de legitimidade à qual está confrontado o catolicismo romano no curso do século XIX, sob o golpe da laicidade’. Tem aversão à separação entre Igreja e Estado” (Oro 1996, p. 39).

como Opus Dei, Comunhão e Libertação e Neocatecumenato entre outros (Cf. Oro 1996, p. 42-43). Caracterização semelhante foi repetida por um Congresso de Teologia da Associação João XXIII realizado em Madri em 2011:

“Na Igreja Católica, o fundamentalismo costuma se canalizar através dos movimentos neoconservadores, empenhados em levar a cabo a restauração eclesial ao extremo, e de não poucas atuações intolerantes da hierarquia, que minimizam e inclusive negam aspectos fundamentais do Concílio Vaticano II e condenam o trabalho dos teólogos, teólogas e movimentos renovadores” (MCTF).

Estes movimentos seriam caracterizados pela preocupação em defender e expandir a instituição católica e com certas práticas assistencialistas. Tais movimentos receberam um considerável apoio da Cúria Romana nos pontificados de João Paulo II e de Bento XVI. Por sua defesa da instituição e seu aspecto transnacional correspondem em grande parte aos interesses romanos. No entanto, estes se revelam problemáticos em sua contribuição com as igrejas locais¹⁹³.

O autor propõe uma reconceitualização do fundamentalismo¹⁹⁴ e do neofundamentalismo. Este último é definido como

“a produção religiosa feita por um grupo, no interior de religiões reveladas, que, legitimando-se através de uma leitura literal de verdades contidas no texto sagrado, objetiva reagir contra situações que ameçam o *status quo* social, a cultura tradicional e/ou a integridade de sua fé, combatendo internamente hereges da religião e externamente os novos valores culturais” (Oro 1996, p. 171).

Dentro desta caracterização geral, pode-se identificar um grande número de movimentos religiosos de matiz sectário, reacionário ou religioso-radical que buscam defender e expandir sua visão de mundo centrada em ideias religiosas. Este neofundamentalismo é finalmente apontado como uma forma de protesto ruidoso

“contra a secularização e a separação das esferas decretada pela racionalidade técnica; contra as relações sociais demasiado burocráticas e funcionais; contra a pobreza de experiência espiritual e falta de laços humanos e comunitários intensos; contra a permanente insegurança e falta de perspectiva de vida” (Oro 1996, p. 172).

¹⁹³ Em 1987, quando o Sínodo dos bispos discutia sobre “A vocação e a missão dos leigos na Igreja e no mundo”, o Cardeal Aloisio Lorscheider fez a seguinte intervenção alertando sobre esta dificuldade dos novos movimentos e comunidades eclesiais de se adaptarem às diferentes realidades das quais foram geradas: “As associações e os movimentos devem observar os seguintes aspectos para que possam ser bem recebidos pelos pastores: inserção na vida pastoral orgânica das Igrejas locais; verdadeira obediência e comunhão com o Pastor da Igreja local; superação da tentação de um fechamento em si mesmo e superação de se julgar autossuficiente, comportando-se de modo tal como se não fosse cristão autêntico quem não aderisse a tal associação e movimento; risco de uma espiritualidade intimista, pois responde mais a aspirações pessoais do que a problemas concretos da vida social; *risco de alienação e falta de envolvimento com os cristãos de alguma diocese, região ou país, pois a orientação de tais agregações, em geral, provém de um centro cultural diverso, com problemáticas também diversas*” (grifo nosso) (Lorscheider 1998, p. 438-439).

¹⁹⁴ “Fundamentalismo é o movimento social religioso no seio do protestantismo, que tem sua gênese num contexto de acentuadas contradições sociais, por conseguinte, de falta de plausibilidade e de relativismo de valores; tem no líder e na rede de fiéis seus termos estruturais básicos, cujas relações são de autoritarismo e totalitarismo, predominando a ênfase carismática, e de enérgico antagonismo contra correntes divergentes – inimigo demonizado; e desempenha uma função social de compensação, mediante novos vínculos interpessoais e reforço da identidade, e, ao mesmo tempo, de legitimação de certa ordem social vigente” (Oro 1996, p. 167).

Tais considerações nos ajudam a tentar uma classificação mais apropriada do Caminho Neocatecumenal como um movimento mais característico do integrismo católico, embora suas ações claramente contra a secularização e marcada pela clara resistência ao diálogo com as culturas locais e seus valores, possibilitam também uma categorização do mesmo como “neo-fundamentalista”. As características gerais se apresentam de formas variadas nos diversos casos. No presente caso, o movimento apresenta uma versão católica do *born again*, uma reação à burocratização da religião (embora tenha logo se clericalizado e usado as mesmas estruturas) e uma tentativa de reproduzir pequenas comunidades centralizadas na fé religiosa. Isto dentro de um modelo espanhol no qual, dependendo das personalidades envolvidas, pode-se assumir atitudes de confronto direto e de também de certo “protesto ruidoso”.

No entanto, esta reação tipicamente ocidental pode se revelar bastante problemática quando aplicada integralmente em contextos distintos. Na sociedade japonesa, tais situações de confronto “ruidoso” jamais encontram boa aceitação. A atitude dos fiéis de Takamatsu e, posteriormente dos bispos em conjunto, não é algo comum. Parte da explicação para isto, como já mencionado anteriormente, dar-se-ia pela desproporcionalidade de poder em questão.

4. - A coesão do episcopado local

Ao assumir a diocese de Takamatsu em 2004, tinha recebido a clara missão de solucionar os conflitos resultantes do conflito judicial. No entanto, logo após tomar posse na função, aconteceu a morte de João Paulo II seguida da eleição de Bento XVI. Neste ínterim, o movimento Neocatecumenal estrategicamente usou de sua influência em Roma para tentar reverter a resistência local.

No final de 2005, Mons. Mizobe preparou um relatório sobre os pontos convergentes entre os bispos a respeito do Caminho Neocatecumenal (日本司教団と新求道共同体の道との間に交わされる合意声明文). O primeiro ponto é que a Conferência Episcopal nunca convidou ou recebeu o movimento oficialmente no país. A decisão do Mons. Fukahori, ao acolher o movimento, não fora partilhada pelos bispos da época. Nem tão pouco o apoio de João Paulo II ao movimento em uma vista *ad limina* sugerindo como uma resposta aos desafios da evangelização no país, não correspondem a uma permissão oficial. Outro consenso é de que a experiência que se mostrou eficiente na Europa não é uma garantia que vá funcionar no Japão, especialmente em uma diocese tão pequena como a de Takamatsu. A reflexão histórica sobre a presença do cristianismo católico

no Japão desde seu início no século XVI ou a partir da retomada com a reabertura na Era Meiji foi marcado por uma busca de acomodação a situação local. Um carisma que revele indissociável da cultura de onde nasceu e incapaz de adaptar-se à situação particular do Japão revela-se bastante problemático.

O relatório também aponta o desrespeito às exigências legais da administração fiscal à que as entidades religiosas estão submetidas no país, reconhece os erros apontados no processo contra o bispo Fukahori de ter usado o nome da diocese para a construção de outra entidade sem cumprir as exigências legais. Para ele, embora esta parte da causa não tenha considerada na sentença, Mons. Fukahori foi uma “vítima” que se deixou levar pela imaturidade e incapacidade dos membros do movimento. É fato que nenhuma das exigências fiscais de orçamento e prestação de contas fora feito inicialmente. No último ponto, o bispo constata de um lado, as dificuldades que se tem para conseguir uma adaptação da liturgia da missa, como uma simples variação do texto latino. Por outro lado, o movimento pode com facilidade alegar o seu direito de um rito próprio. Isto, no entanto, não lhes dá a autorização para realizá-la publicamente.

Os membros do movimento haviam trazido ao bispo uma carta da Congregação para o Culto Divino, reforçando que isto lhes garantia o direito de continuarem com as celebrações de sua liturgia própria. Em carta de 02 de fevereiro de 2006 ao Prefeito da referida congregação, Mons. Mizobe pedia algumas clarificações sobre a liturgia própria do movimento explicando detalhadamente a situação da pequena diocese. Após vários pontos particulares da liturgia ele acrescenta a questão da sensibilidade cultural:

“É muito importante ter em consideração a cultura japonesa e os costumes com relação ao gesto de paz durante a missa. No Japão, abraçar e beijar são atos que não devem ser encorajados. Podem eles repetir continuamente que ‘têm seus próprios e especiais privilégios’ e que podem usá-los ‘onde’ e ‘quando’ quiserem”? (Carta de 02/02/2006, Documento 5).

Apesar da discrição em tratar da situação, Mons. Mizobe publicou no mesmo ano um balanço da “reforma” frente à situação de divisão que se encontrava na diocese. Com relação ao movimento Neocatecumenal, ele ressaltava a dificuldade do movimento que continua tendo a sua missa à parte da comunidade paroquial nos sábados, gerando certo isolamento do restante da comunidade. Ele destaca as explicações feitas à congregação vaticana sobre a liturgia que embora tendo o devido reconhecimento da referida congregação frente à realidade da diocese e as divisões geradas tal permissão precisa ser repensada na diocese. O segundo ponto delicado era da existência do seminário internacional que os fiéis e sacerdotes não entendiam a necessidade do mesmo uma vez que as dioceses do Japão buscaram a unidade da formação de seus sacerdotes com um seminário. Assegurava que, sem o entendimento desta situação não seria

possível criar unidade na diocese (Cf. KS 12/02/2006). No mesmo ano, a diocese recebia mais uma visita de um enviado papal para averiguar a situação, desta vez fora enviado o novo núncio apostólico Alberto Bottari de Castello.

Em outubro de 2007, o Conselho Diocesano se posicionava em favor do fechamento do seminário em Takamatsu. Com a reação do movimento, deu-se um complicado processo de negociações e o Vaticano optou por fazer mais uma série de averiguações. Após a confirmação da decisão por Roma, o bispo iniciou o processo de fechamento da instituição enquanto centro educacional seguindo as normas do Ministério da Educação, Cultura, Esporte, Ciência e Tecnologia do país. O movimento, no entanto, continuava em desacordo com a posição do bispo diocesano. Este por sua vez, começa a defender a autonomia da igreja local: “Quando ocorrem divisões e se perde o controle, não há outra solução senão deixar para o julgamento do bispo” (KS 15/03/2009) e criticou o tratamento como de um “berçário” com que os missionários europeus e americanos adotavam para estabelecer as igrejas em novos territórios. Ele concluía afirmando que a igreja em Takamatsu tinha chegado à sua “graduação” deste berçário.

A continuação do impasse na diocese e o aumento da pressão dos membros do movimento através das autoridades de Roma fizeram Mons. Mizobe pedir a cooperação direta da Conferência Episcopal para tentar resolver a situação. A referida organização em 07 de fevereiro de 1992 tinha tratado em uma reunião especial sobre o assunto do seminário em Takamatsu e tinha chegado à conclusão de que tal seminário “não visava à formação de padres diocesanos, mas a formação de sacerdotes do Caminho Neocatecumenal” (Morioka 2001, p. 3). Um protocolo de 13/09/1993 relatava detalhadamente aos bispos e sacerdotes sobre os problemas que o movimento vinha suscitando em várias paróquias. Esclarecia a situação do seminário e os vários questionamentos que a atuação do movimento suscitava (Protocolo SJL 93-26, apud Morioka 2001, p. 10-14). Em 2002 uma primeira comissão da Conferência foi à Congregação para a evangelização dos Povos para tratar do assunto. Até então, o problema era considerado como da diocese de Takamatsu embora a partir de lá, os membros do movimento atuassem em várias outras dioceses.

Por ocasião da visita *ad limina* em novembro de 2007, enquanto os bispos japoneses reforçavam a necessidade de um renovado esforço missionário que levasse em conta a cultura e os costumes locais, seu porta-voz, Mons. Okada, arcebispo de Tóquio e presidente da Conferência Episcopal, denunciava as atividades do movimento Neocatecumenal como

“um grave problema. A poderosa atividade dos membros do Caminho semelhante a uma seita é divisiva e confrontacional, tem causado profundas e dolorosas divisões e conflitos na igreja. Fazemos todo o possível

para resolver este problema, mas estimamos que para se alcançar uma solução, as considerações de Vossa santidade pela Igreja do Japão serão de suma importância e ardentemente desejada” (KS 06/01/2008).

O papa nada mencionou sobre o assunto em seu discurso aos bispos. No entanto, nos cinco meses seguintes, os bispos japoneses foram a Roma por três vezes para discutir o problema.

Em 25 de abril de 2008, uma delegação de quatro bispos Mons. Ikenaga, Mons. Mizobe, Mons. Okada e Mons. Takami encontravam-se com Bento XVI para tratar exclusivamente do assunto. Os bispos pediam o fechamento do seminário em Takamatsu, alegando as diferenças de percepção, as atitudes e a maneira de pensar dos membros do movimento em relação à cultura japonesa e à liturgia da igreja no Japão. Na entrevista ao Jornal Católico, Mons. Mizobe confessava: “Esta é a nona vez que vou ao Vaticano tratar do problema do seminário. Até agora ainda que contasse com o apoio da Conferência Episcopal tinha que enfrentar sozinho. Desta vez, vir com outros membros da conferência foi a melhor coisa já feita” (KS 18/05/2008). Mons. Ikenaga atestava a oposição clara dos demais sacerdotes e religiosos que atuavam na diocese de Takamatsu, a divisão entre os membros do movimento e não-membros nas pequenas paróquias que exigia uma posição dos bispos em conjunto. Os demais bispos atestavam as dificuldades criadas entre o reconhecimento que garante ao movimento a legitimidade de sua liturgia particular, mas diante da situação da diocese e das divisões profundas criadas o resultado da presença do movimento no país era de profundo sofrimento.

Na edição de 08 de junho de 2008, Mons. Mizobe escrevia mais um artigo em defesa da diocese atestando a difícil situação de sofrimento, dor e preocupação gerados a partir da questão do seminário que culminou no caso da justiça civil e a condenação de seu antecessor. O debate prolongou-se por várias semanas com as opiniões de vários fiéis que mostravam se preocupados com os problemas causados nas pequenas paróquias da diocese de Takamatsu e com o que o movimento poderia causar em outros lugares. Com a publicação, o problema ganhava uma atenção dos fiéis de todo o país e não mais apenas de Takamatsu ou restrito à Conferência Episcopal japonesa.

Diante da situação em Takamatsu, o movimento buscou encontrar outro bispo no Japão que acolhesse o seminário, mas a pressão interna da maioria dos bispos levou a recusa da proposta. Neste ínterim, Mons. Mizobe recebia uma comunicação de Roma impedindo que fizesse qualquer comunicação sobre o fechamento do seminário. Diante do impasse, os superiores das congregações religiosas que atuavam na diocese, e os membros do Conselho Presbiteral reuniram-se de maneira extraordinária para discutir o assunto e confirmar seu apoio a Mons. Mizobe. Eles decidiram enviar uma carta ao presidente da Conferência Episcopal e ao Núncio

Apostólico, reforçando que o problema não poderia ser resolvido de maneira local e que o fechamento de tal seminário seria necessário para reconstruir a unidade nas comunidades. Eles reforçavam as obrigações canônicas e civis com as quais o bispo estava comprometido em observar, além de mencionar as dificuldades do movimento em levar em conta a necessidade da inculturação para atuar no Japão.

A edição de 12 de julho de 2008 publicava um longo artigo com depoimentos dos padres e de vários religiosos que atuavam nas dioceses e, na segunda parte, uma série de depoimentos dos fiéis sobre suas experiências e a visão do movimento. Entre as principais dificuldades abordadas estava a questão da liturgia particular:

“Mudar as igrejas, colocar seus ícones particulares, introduzir suas músicas na missa. Em uma igreja que conta com uma maioria de idosos, beijar, abraçar, cantar e dançar de mãos dadas, obviamente gera uma forte oposição. Cantar as músicas acompanhadas pelo violão no meio dos funerais, relutar em não rever isto, tornar difícil fazer da mesma maneira” (KS 12/07/2008).

Mais adiante uma leiga atesta a dificuldade com os cantos animados por violão na celebração dos velórios: “Fico preocupada, pois para os não-católicos parece tratar-se dessas novas religiões” (KS 12/07/2008). Outros depoimentos denunciavam a maneira de pedir doações com pregações de incentivo a deixar todos os bens materiais para se dedicar à missão de anunciar o Evangelho. A conclusão da série de depoimentos atestava que o movimento tinha tornado se doloroso para o povo e que seria bom se pudessem cessar as atividades¹⁹⁵.

A ambígua decisão de Roma foi comunicada ao presidente da Conferência Episcopal por meio do Secretário de Estado Tarcísio Bertonne. A comunicação datada de 26 de junho foi publicada em 13 de julho 2008. O seminário “diocesano” seria encerrado, enquanto o seminário “internacional para o Japão” *Redemptoris Mater* (faculdade, professores e seminaristas) seria transferido para Roma a espera de uma ocasião mais oportuno para servir a missão no Japão; o segundo ponto tratava da situação dos padres membros do movimento que continuassem no país eram chamados a colaborar com as equipes locais da pastoral; o seminário para o Japão *Redemptoris Mater*, para manter o vínculo com o Japão, ficaria sob a coordenação do Bispo emérito de Oita Mons. Pedro Takaaki Hirayama (defensor do movimento); quanto ao prédio e o local do seminário em Takamatsu ficava a cargo do bispo diocesano até oportuna decisão. Mons. Okada diplomaticamente agradecia a Bento XVI por ter acolhido as preocupações dos bispos do Japão e pela orientação dada, mas reconhecia que restavam muitos problemas a serem resolvidos que ainda demandariam muito diálogo entre os envolvidos.

¹⁹⁵ 「みんなつらいことなんです。うちの教会も（「道」を）やらん方がよかったら、やめてくれないのに」
Minna tsurai koto nandesu. Uchi no Kyokai mo (“michi” wo) yaran kata ga yokatarra, yamete kuretaru ii no ni.

As ambiguidades desta decisão continuavam a dificultar a situação entre o episcopado japonês e movimento. O Caminho, não deixou de pressionar através das autoridades romanas para que o movimento continuasse suas atividades no país. Em 2009, durante o funeral do Mons. Fukahori que havia acolhido o movimento no Japão, o arcebispo de Nagasaki, Mons. Takami, relembra em sua homilia a intenção do bispo em responder a necessidade da diocese acolhendo o movimento, mas que infelizmente trouxe problemas e sofrimentos aos fiéis e pedia que lhe perdoassem (Cf. KS 04/10/2009). Esta colocação, obviamente, não agradou a muitos membros do movimento que ali estavam presentes¹⁹⁶.

Em 18 de junho de 2010, a Conferência Episcopal enviou uma carta ao responsável do Caminho onde comunicava a decisão de suspenderem as atividades do movimento por cinco anos, elencando detalhadamente as motivações. Entre os motivos, os bispos são claros em destacar a necessidade de missão no Japão junto aos que ainda não conhecem o Evangelho e que visar paróquias existentes e minúsculas não tem gerado bons resultados, mas sim conflitos e divisões que vêm se alastrando ao longo dos anos. Os bispos esclarecem que o fato de um bispo japonês ter assumido a responsabilidade do seminário *Redemptoris Mater* para mantê-lo em Roma não foi de acordo com a vontade dos bispos da Conferência Episcopal. E esclarecem que o movimento deveria cessar as celebrações particulares dos sábados à noite, sua formação catequética no país, o encontro nacional e as coletas realizadas para o grupo. Uma nova reação do movimento através das autoridades em Roma levava ao chamado dos bispos para uma nova audiência como o papa.

Em 13 de dezembro de 2010, Bento XVI recebeu novamente uma delegação dos bispos para discutir o problema¹⁹⁷. Mons. Mizobe reforçou o desejo do conselho pastoral diocesano de fechar definitivamente o seminário e cessar as atividades do movimento tendo em vista os estragos à unidade da pequena Igreja local. Os bispos haviam pedido a suspensão das atividades do movimento por cinco anos, proposta que fora recusada por Bento XVI. O então Secretário de Estado Bertone confirmava que o episcopado local tinha que “encontrar um plano a seguir e que dever-se-ia proceder lentamente” (CNS 14/12/2010 e KS 02/01/2011). Uma vez mais, prometia-se que um enviado papal visitasse o Japão para tentar resolver as tensões.

No retorno da viagem, os bispos se reuniram em Tóquio com a presença do Núncio Apostólico onde reafirmaram a posição da Conferência Episcopal embora cada um fosse livre para tomar a decisão que parecesse conveniente em sua diocese. O então presidente da entidade

¹⁹⁶ Participei deste funeral e relembro o clima tenso ao final da celebração quando os membros do movimento queriam satisfações do arcebispo de Nagasaki pelas considerações feitas em sua homília.

¹⁹⁷ A delegação era formada por Mons. Ikenaga, Mons. Mizobe, Mons. Miyahara de Fukuoka e por Mons. Kikuchi de Niigata.

Mons. Ikenaga seguindo a decisão tomada em um comunicado que buscava a cooperação dos leigos para que pudessem partilhar suas experiências com o enviado papal: “Até agora a CBCJ tem se empenhado nas discussões com a Santa Sé e o Caminho Neocatecumenal. Mas, é chegado o tempo da participação dos leigos” (CNS 13/01/2011 e KS 16/01/2011). Ao afirmar que os leigos partilhavam sua experiência com o movimento frente ao enviado papal, Mons. Ikenaga fora enfático em afirmar os efeitos negativos da ação do movimento no país: “Nos lugares em que o Caminho Neocatecumenal atuou, há uma clara e aberta confusão, conflito, divisão e caos. Nós bispos, à luz de nossa responsabilidade pastoral, não podemos ignorar os estragos” (CNS 13/01/2011 e KS 16/01/2011). Ele finalizava afirmando as dificuldades de terem que se locomoverem sempre a Roma para lidar com a situação e expressava sua esperança de que o movimento e seus membros “olhassem seriamente como as coisas aconteceram até então e seus resultados, pela primeira vez, e ajudarem a identificar as causas dos problemas e juntos buscarem um caminho para solucioná-los” (CNS 13/01/2011 e KS 16/01/2011). Uma análise do sentido profundidade deste comunicado foi publicada pelo boletim *Eglise d’Asie*:

“Em um país onde a expressão dos antagonismos toma uma dimensão pública, a via escolhida pelos bispos japoneses e o tom de sua comunicação denota sua insatisfação. [...] No fundo, os bispos japoneses parecem criticar o Caminho Neocatecumenal por não tentar se integrar ao Japão, nem de tentar compreender a cultura local; os responsáveis pelo Caminho explicam, no entanto, que a Igreja no Japão ao priorizar o diálogo com os não-cristãos, não insistem suficientemente sobre a proclamação da fé cristã” (EDA 548, 14/01/2011).

Para o presidente da Conferência Episcopal, era difícil aceitar que as decisões pastorais de uma diocese no Japão tivessem que ser tomadas com base no parecer de líderes de um movimento e suas iniciativas que podem ser eficazes em alguns países do ocidente, mas que desejam impô-las onde claramente se revelam negativas.

4.1 - A interdição das atividades do movimento

Em Takamatsu, Mons. Mizobe respaldado pelo apoio da Conferência Episcopal e a orientação do Núncio Apostólico que cada bispo era livre para tomar as decisões em sua diocese publicou a carta pastoral “Sobre o ‘Caminho’ Neocatecumenal” na qual trazia a público toda a situação e afirmava sua posição de suspender as atividades do movimento em sua diocese. Ele ressaltava que embora consciente de esta decisão causaria problemas no Vaticano, esta não era punição aos membros do grupo, mas visava à unidade da diocese, seriamente ameaçada. Além disso, destaca a “surpresa” de ter Mons. Hirayama (bispo emérito de Oita e superior do seminário transferido para Roma) conhecido defensor do movimento como tradutor do papa por ocasião do

encontro de dezembro. Para Mons. Mizobe graças a ajuda da internet, é possível encontrar os registros dos problemas causados pelo movimento na Inglaterra, nas Filipinas ou na Palestina. Isto deixa claro que não se trata de um problema do Japão embora as notícias tenham dado este tom. O bispo destacava ainda a prerrogativa pastoral e canônica dos ordinários locais em julgar as atividades em suas jurisdições como um dos principais pontos de dificuldades com o movimento:

“Nós [bispos do Japão] explicamos que o fato do Caminho Neocatecumenal ter sido aprovado por Roma não implica que automaticamente uma diocese, localmente, deva aceitar nela sua presença. Insistimos sobre o fato de a pessoa que melhor pode compreender a situação de uma igreja local é o bispo do lugar e que todas as decisões tomadas em Roma devem ter por base uma discussão com os ordinários do lugar [...]. Até aqui eu tentei cuidar deste problema com o Caminho Neocatecumenal da maneira mais discreta possível, sem dar declarações em público. Esperava que os numerosos membros do Caminho decidissem, eles mesmos, demonstrar uma autodisciplina nas suas atividades. No entanto, o problema tomou uma dimensão internacional e, conseqüentemente, não posso mais guardar silêncio.

Retornando de Roma, tomei consciência de ter uma obrigação de dirigir aos fiéis de minha diocese. Se eles não forem informados da situação, eles poderiam recusar-se a falar ou fazer de conta que nada sabem quando o enviado da santa Sé se apresenta. O resultado seria que o enviado deixaria a diocese sem conhecer a situação mais próxima da verdade” (NTK 2011, p. 2-3).

Reafirmando que os problemas locais têm que ser resolvidos localmente, declara ser inadmissível que uma organização ou movimento qualquer que seja venha impedir o bispo de tomar as decisões em sua diocese. Portanto, na diocese de Takamatsu, as atividades do movimento também seriam suspensas tal como aprovado pelos conselhos presbiteral e pastoral da diocese. A decisão, ressaltava o bispo, não significava um rompimento do diálogo, mas uma oportunidade para se refletir sobre a situação em vista de uma revisão da atuação. A afirmação da igreja local aqui não tem uma conotação apenas da Diocese de Takamatsu, mas há um claro entendimento como a Igreja do Japão na denominação *chihō kyōkai* (地方教会) em sua relação com a igreja universal *fuhen kyōkai* (普遍教会)¹⁹⁸. Este último termo expressa a clara distinção entre a condição universal da igreja de sua instituição ocidental romana expressada pela fonetização (カトリック) em katakana.

O presidente da Conferência Episcopal publicou em seguida um texto intitulado “Por um diálogo na verdade” expondo ainda mais a situação entre a hierarquia local e o Caminho. Por sua parte, os editores do jornal esclareciam que embora tivessem tentado que o fundador do movimento também expusesse seu ponto de vista ninguém se pronunciou. Mons. Ikenaga expunha que os bispos do Japão tinham enviado uma carta conjunta ao fundador do movimento Kiko Argüello em busca de um diálogo para resolver o conflito.

¹⁹⁸ Esta sutileza nas definições mostra como o pensamento japonês consegue distinguir a condição “ideal” da Igreja de sua forma institucional. Na profissão de fé, utiliza-se o termo *fuhensei*, portanto deslocado de um entendimento de fidelidade à Igreja em sua forma institucionalizada na Igreja de Roma. Distinção esta que a grande maioria dos fiéis ocidentais não consegue fazer pelo mal entendimento da catolicidade da Igreja.

“A comunidade Neocatecumenal deixa transparecer em todas as suas atividades, quaisquer que sejam, características comuns que produzem conflitos e divisões por toda parte. Ela utiliza a paróquia para constituir um grupo que se singularize reunindo seus membros para rezar e celebrar a missa de uma maneira que lhes é própria. Eles se comportam como se o prédio das igrejas lhes pertencesse, o que choca os outros paroquianos, que são, no entanto, a maioria. Ao introduzirem na liturgia uma música e comportamentos diretamente importados do estrangeiro, no caso um modelo espanhol, eles atingem a sensibilidade cultural de um bom número de fiéis. Entre eles e os fiéis que não os desejam seguiu-se uma lacuna. Tentamos lhes fazer algumas observações, mas eles não as levam em conta. Mais que seguir as instruções dos bispos, eles seguem as que lhes dão suas equipes de responsáveis residentes em Roma. Não raramente eles fingem obedecer e continuam secretamente a fazer como antes à sua maneira. Quanto às coletas e à ajuda financeira que recebem, nada e nunca é claro, além de terem exigências excessivas. Eles estão tranquilamente instalados, tirando vantagem de uma espécie de dupla pertença” (EDA 548 22/03/2011 e Documento 3, Carta da Conferência Episcopal de 18/06/2010).

Este problema foi ainda mais especificado por Mons. Mizobe em outra entrevista ao *Eglise d'Asie* sobre a questão. A divisão gerada pelo Caminho era reforçada pela negação da maioria dos padres membros do movimento e incardinados em sua diocese que se negam a seguir suas orientações. Além disso, a grande maioria estava fora do país, e entradas e saídas de padres e missionários leigos davam-se sem que o bispo tivesse conhecimento sendo que jurídica e canonicamente ele fosse o responsável legal. Para o bispo, a grande dificuldade estava no fato do movimento visar os fiéis já católicos e paróquias já existentes. Em paróquias minúsculas como no Japão, a criação de comunidades à parte tem efeitos terríveis e não resulta na desejada “nova evangelização”. Ele destaca igualmente o trabalho de outros movimentos católicos que conseguiram se integrar na realidade japonesa. Mas com o Caminho, o diálogo parecia impossível de ser estabelecido.

A decisão de suspensão das atividades do movimento por cinco anos foi oficialmente estabelecida. As notícias desta decisão de Mons. Mizobe e da Conferência Episcopal japonesa repercutiu em vários países. Obviamente, os meios de comunicação mais conservadores buscaram dar um tom de desobediência a Roma. No Brasil, a notícia traduzida pelo site *Fraters in Unum* dava a seguinte apresentação:

“Apesar de intervenção papal, bispo japonês vai em frente e suspende Neocatecumenato em sua diocese. O bispo da diocese japonesa de Takamatsu decidiu suspender as atividades do Caminho Neocatecumenal em sua igreja local. Sem esperar a chegada do enviado papal ao Japão, que haverá de buscar uma solução para o conflito entre os bispos japoneses e o Caminho, o prelado escreveu uma carta pastoral explicando as razões de sua decisão. A mesma chega depois da divulgação da vontade de Bento XVI a favor da continuidade do Caminho no país asiático” (www.fratresinunum.com, 25/01/2011).

A posição de Mons. Mizobe pode ser considerada também como preparação à nomeação de seu sucessor oficializada em março do mesmo ano. Com esta decisão estabeleceu-se uma trégua no conflito. No entanto, como já havia mencionado Mons. Ikenaga, o movimento continua a se reunir “secretamente” em alguns lugares do país. Os problemas de adaptação do movimento se verificavam igualmente no Nepal ainda em 2011 também suspendia todas as atividades nas comunidades católicas do país. Após sua renúncia e tendo em consideração a repercussão de

sua decisão, Mons. Mizobe escreveu um artigo que resume as principais questões deste conflito.

Transcrevemos a seguir as partes mais importantes:

“Em primeiro lugar, é justo dizer que decididamente havia algo incomum na minha transferência para Diocese de Takamatsu, que veio apesar de minha ativa atuação como bispo de Sendai naquele momento. Isso nunca aconteceria se não houvesse um problema. Na verdade, mesmo antes da minha chegada lá, determinados eventos, tais como inspeção da diocese pelo falecido cardeal Stephen Kim Sou-hwan como enviado papal deixou claro que algo de anormal estava acontecendo.

O que pode ser dito com toda a justiça e acordo de ambas as partes é isto: que o problema que surgiu em Takamatsu tinha suas raízes na excessiva indiferença da diocese, ou ignorância em relação às diretrizes da Convenção Nacional de Incentivo para a Evangelização (NICE), que definiu um rumo para a Igreja no Japão, de acordo com as decisões tomadas no Concílio Vaticano II. Mais especificamente, o problema reside na ênfase excessiva da autonomia diocesana, com rejeição de qualquer consideração de uma Igreja aberta à sociedade, uma Igreja a ser construída em cooperação com a sociedade. Mesmo a nível paroquial, não havia um forte desejo de trabalho em equipe na evangelização ou pastoral. Além disso, as ordens religiosas não tinham qualquer atenção para a tarefa de trabalhar com o bispo diocesano em vista de uma direção comum para a diocese.

O bispo da diocese, meu antecessor, que não tinha nem poder nem recursos econômicos, tentou todas as coisas ao seu alcance, como alguém que está se afogando e tenta se salvar agarrando-se em palhas. Toda tentativa terminou em frustração, e a solução para os problemas da diocese acabou sendo simplesmente trazer qualquer grupo que lhe promettesse alguma ajuda. A dura realidade é que a Diocese de Takamatsu não ganhou nenhum novo padre por 40 anos. Todos os seminaristas saíram antes da conclusão dos estudos. Com as comunidades envelhecendo e a diminuição no número de batismos, as perspectivas não eram boas. Foi quando surgiu a oferta de uma organização endossada por Roma, chamada o Caminho Neocatecumenal, que começou a participação ativa no Japão há 30 anos. Era um grupo cheio de energia, e inicialmente a maioria das paróquias em Takamatsu acolheu seus membros com entusiasmo. No entanto, como as pessoas deste grupo foram para as igrejas locais, alguns dos leigos começaram a se sentir desconfortáveis, especialmente em matéria de liturgia. Mesmo alguns sacerdotes que trabalham na diocese reagiram com certa oposição. O que estava incomodando era que os sacerdotes filiados ao *Caminho*, quase sem exceção, fizeram alterações nos altares e capelas das igrejas das quais se encarregaram, chocando os paroquianos que queriam preservar as tradições da Igreja.

No entanto, o *Caminho* trabalhou duro para recrutar novos membros para servir como núcleo de suas atividades, por isso, naturalmente, o número de pessoas que concordaram com as diretrizes do grupo também aumentou. O confronto começou com pequenas diferenças de opinião em nível paroquial. No entanto, a situação explodiu em desordem generalizada quando o *Caminho* fundou um seminário, designando-o como o "Seminário Diocesano de Takamatsu". As objeções iniciais foram de que o novo seminário havia sido fundado sem cumprir certos pré-requisitos legais, cresceu a um sem número de vezes que denunciavam o bispo por autorizar a sua criação. Em seguida, o bispo tornou pública uma lista de nomes dos dissidentes, desta forma, os nomeados responderam com uma ação contra ele [o bispo] na justiça civil. Quando assumi meu novo posto na Diocese de Takamatsu, o lema "Renascimento e Harmonia" esteve sempre em minha mente, e eu esperava que algum tipo de diálogo pudesse ser reacendido na diocese. Infelizmente, neste período a possibilidade de diálogo era algo fora de questão. Consequentemente, o primeiro passo deveria ser para fazer a organização funcionar com base no Direito Canônico.

O maior obstáculo foi a do Seminário Diocesano Internacional *Redemptoris Mater* de Takamatsu. Com o passar dos anos, como frutos deste seminário foram ordenados vários novos sacerdotes filiados ao *Caminho*, e a discórdia na diocese cresceu de maneira ainda mais grave. Felizmente, tivemos a ajuda dos nuncios apostólicos e os membros da Conferência Episcopal, e foi decidido que o seminário deveria ser fechado. [...]. Os maiores problemas com o *Caminho* são (1) que confundem seus rituais internos como carismas, e (2) que eles têm uma cadeia de comando que está totalmente desconectado do bispo local. Além disso, (3) tomam os problemas que devem ser resolvidos dentro da diocese e os levam a Roma, onde eles tentam resolver à sua maneira, *usando a influência de Roma para coagir a Igreja local a entrar na linha. Isso resulta em grande prejuízo para a autonomia*¹⁹⁹ *das Igrejas locais* (grifo meu). Exceto em questões de desvios dos dogmas [de fé] da Igreja, os problemas locais devem, em princípio, ser resolvido por Igrejas locais [...].

¹⁹⁹ Há um problema na tradução deste texto para o inglês através do qual a maioria dos leitores ocidentais teve acesso ao problema. A palavra "autonomia", em japonês *jiritsusei* (自律性), está traduzida em inglês como *independence*. Obviamente se esta fosse a defesa do bispo Mizobe seria um problema. O contexto deixa claro que o mesmo assegura o reconhecimento da ligação com a igreja universal em lidar com as questões doutrinárias. Sua defesa é pela clara

É tão fácil para uma diocese desintegrar-se se o seu povo não se unir e der séria atenção à solidariedade. Esta é a mensagem que desejo enviar, a partir de uma diocese que aprendeu esta verdade por meio angustiante, a experiência em primeira mão, para o resto da Igreja no Japão” (KS 12/02/2012).

Esta declaração é importante, pois revela como o conflito com o Caminho Neocatecumenal tem raízes mais profundas que uma simples resistência a um novo movimento católico. Há uma clara indicação do amadurecimento dos rumos do Concílio à maneira local e o comprometimento da Igreja local com estes rumos. Posteriormente, Mizobe destaca as dificuldades dos bispos locais com as diferentes congregações religiosas que por razões econômicas e de pessoal mantinham sua autonomia sem uma interação com a igreja local. Como vimos, isto é resquício da realidade da nova fase de implantação que a Igreja católica viveu no pós-guerra. A hierarquia autóctone, além das questões de legitimidade pela maneira como se deu a substituição dos ordinários estrangeiros, teve que submeter posteriormente a uma nova onda de missionários estrangeiros que juntamente com as forças de ocupação lançaram-se na implantação de novas paróquias financiadas pelo dinheiro estrangeiro, muitas vezes por decisões pessoais de cada missionário sem levar em consideração o parecer dos ordinários japoneses. Estes, posteriormente, encontraram-se em dificuldades de levar adiante esta estrutura criada uma vez mais nos moldes ocidentais. Infelizmente, a polarização do conflito entre o movimento e a hierarquia local não permitiram aprofundar as reais questões em jogo no alargamento do conflito.

No entanto, o poder do movimento junto às autoridades eclesiásticas acabou garantindo a aprovação de seu rito litúrgico próprio em janeiro de 2012. Nesta ocasião, Bento XVI embora destacasse os frutos que o movimento trazia para a vida eclesial em muitos lugares, reforçava o chamado de que a caminhada formativa não separasse os membros do movimento da comunidade paroquial e que suas lideranças tivessem especial discernimento para cooperar com a harmonia de todo o corpo eclesial (Cf. CNS 20/01/2012 e KS 29/01/2012). Este tipo de observação foi repetido também pelo Papa Francisco em fevereiro de 2014 quando o movimento enviou mais 40 grupos missionários, na maioria para a Europa, duas famílias para os Estados Unidos e quinze para a Ásia. Nesta ocasião, Francisco alertou

“os membros do controverso movimento missionário a respeitarem os costumes locais e aceitar a liderança dos bispos locais em sua tarefa de expandir a fé [...]. Embora, apreciando o zelo religioso do movimento, os bispos no Japão, nas Filipinas e em outras partes da Ásia têm acusado o movimento de instalarem o caos em suas dioceses e vêm tentando limitar suas atividades. O Vaticano também tem questionado suas práticas litúrgicas não usuais” (Associated Press - AP, 01/02/2014).

Outra agência de notícias também destacou a audiência mostrando que

“alguns bispos, particularmente no Japão, têm expressado sua preocupação sobre o movimento por sua falta de respeito às culturas locais e por seu potencial em criar divisões nas paróquias. O Papa Francisco

autonomia da igreja local, *chihō kyōkai* e da autoridade dos bispos em tomnarem as decisões pastorais que julgarem mais apropriadas em suas dioceses.

disse às famílias missionárias que estas devem ter 'atenção especial ao contexto cultural' dos lugares onde elas são enviadas. Isto implica aprender a cultura local, sabendo reconhecer onde o Evangelho é necessário e onde o Espírito Santo já atuou na vida e na história de diferentes povos" (CNS 03/02/2014).

A experiência do movimento no Japão é particularmente emblemática desta dificuldade de adaptação aos diferentes contextos. De uma questão particular em uma pequena diocese terminou por unir todo o episcopado japonês contra suas interferências através das autoridades romanas.

As incoerências da criação de estruturas eclesiais como da Diocese de Takamatsu sem uma consideração dos resultados que esta daria a tornaram refém de uma situação bastante delicada. Os problemas legais, enfrentados corajosamente por um pequeno grupo de leigos, só posteriormente seria assumido pelo episcopado japonês. Este percebendo o real poder que o Caminho detinha junto às autoridades romanas passaria a enfrentar a real face do movimento e adotaria a mesma estratégia dos fiéis: tornar público o conflito e pedir a ajuda dos leigos para conseguir contornar a difícil situação. Só então viria à tona a consciência da autonomia da Igreja local frente à centralização romana que naquele momento era marcante. Esta consciência gerou uma coesão sem precedentes no episcopado local.

Além disso, cremos que pode se afirmar única no contexto eclesial geral quando mesmos os episcopados mais numerosos e historicamente mais bem articulados tinham se submetido à centralização romana e sua estratégia de dividir para melhor controlar os episcopados locais. Todo este quadro é emblemático em mostrar como este conflito com o Caminho Neocatecumenal foi apenas o estopim para que aflorasse diversas questões que vinham sendo amadurecidas ao longo dos anos. Igualmente ofereceu ao episcopado local a oportunidade de expor problemas históricos que continuam presentes na igreja local. Uma hierarquia nacional que detém os títulos, mas as congregações religiosas e recentemente os novos movimentos eclesiais seguem com sua autonomia sem uma inserção no movimento de adaptação da Igreja local.

Por isso, buscamos focar o problema dentro do contexto religioso macrosocial no Japão. A tentativa de implantação de um movimento europeizante, ofereceu à igreja católica no Japão a oportunidade de fazer emergir uma identidade particular de igreja que vinha sendo gestada nas últimas décadas. É importante destacar que embora o movimento tenha gerado questionamentos em outros países, tais reações foram isoladas. O caso no Japão é particular exatamente por gerar esta coesão e uma resistência na Igreja local em um momento que a Igreja Católica vivia sob as marcas da centralização do poder em Roma.

Se aplicarmos esta sistematização no caso aqui estudado, fica claro como a os bispos japoneses em momento de possível dominação, assumiu a identidade de um projeto desenhado

pelo Vaticano II. Esta identidade, embora assumida para defender uma posição estabelecida, não tornou-se legitimadora como dominação nem assumindo posições mais reacionárias próprias dos fundamentalismos (Cf. Castells 1999, p. 29). Uma identidade legitimadora, reacionária e que tentou se impôr pelo poder de Roma poderia aqui ser atribuída à posição do Caminho Neocatecumenal.

5 – A construção e afirmação da identidade local

A defesa de uma identidade particular na esfera religiosa, não está distante dos processos de formação das identidades nacionais no sentido político moderno que se registram a partir do século XVIII. Thiesse considera que o nascimento de uma nação se dá a partir do momento em que um grupo de pessoas, convencido de identidade nacional diferenciada do outro, lança-se na tarefa de mostrar tais particularidades através de um processo de construção da identidade nacional utilizando vários elementos do capital cultural. Para ela, o paradoxo está no fato de que cada identidade nacional se aclara em um quadro de intensas trocas internacionais: “Nada de mais internacional que a formação das identidades nacionais” (Thiesse 1999, p. 11). Estes dois elementos aparecem claramente no conflito apresentado: um grupo de bispos católicos que convencidos de sua identidade particular vêem-se confrontados por outra identidade em um processo de trocas internacionais, no caso com um movimento de origem espanhola. Em termos eclesiais, esta identidade nacional e/ou particular é defendida como “igreja local”.

O processo de construção das identidades é sistematizado de maneira bem clara por Castells que define identidade como “a fonte de significado e experiência de um povo” (Castells 1999, p. 22) através da qual negociará a distinção com o outro. Destaca que pode haver identidades múltiplas, as quais acarretam tensão e por vezes em contradições. As identidades coletivas passam necessariamente por um processo de construção que embora sejam processadas individualmente dependem de determinado grupo que a reorganize o seu significado em função das tendências ou projetos culturais com os quais se identificam. O autor propõe três tipos de identidades: *legitimadora*, de *resistência* e de *projeto* (Cf. Castells 1999, p. 24). A primeira obviamente é defendida pelas organizações dominantes; a segunda pode ser mais facilmente detectada entre os grupos que sofrem a dominação que podem aderir à *identidade de projeto* como meio de transformação da estrutura social. A particularidade desta última é que esta produz *sujeitos* que assumem individualmente os significados assumidos coletivamente. Uma vez atingido

este objetivo, a identidade de projeto pode se transformar também em legitimadora da posição alcançada.

Na Igreja católica, a identidade construída pelo Concílio de Trento foi consolidada de maneira uniforme e centralizada. Deste modo, as diversas circunscrições eclesiásticas estabelecidas nos diferentes países eram vistas como “sucursais” da Igreja de Roma. O redescobrimento da “igreja local” ou de uma identidade particular como algo a ser construído, levando em conta os diversos elementos das distintas culturas na qual encontra-se é algo recente e cheio de conflitos. A redescoberta pode ser traçada pelo pensamento expresso nas encíclicas *Maximum Illud* de 1919, na *Rerum Ecclesiae* de 1926 e na *Fidei Donum* de 1957 que ofereceu os elementos para os primeiros esquemas sobre a questão missionária a ser tratada no Concílio Vaticano II.

O entendimento de Igreja local implica uma retomada do entendimento da catolicidade da Igreja. Entre outros autores, Kasper destaca que em seu original o termo “católico” não tinha qualquer sentido demarcatório nem a compreensão confessionalista que geralmente aplica-se atualmente. A catolicidade confessionalmente demarcada foi muitas mais vezes estreitada sendo reduzida à romanidade. Ao que o autor classifica como “patológico” em achar “que deve regulamentar tudo e cada coisa conforme um mesmo padrão e que deixa pouco espaço de manobra para a multiformidade cultural e da igreja local, nem para a liberdade carismática” (Kasper 2011, p. 236). Por isso, faz-se necessário resgatar historicamente o processo de construção do entendimento destas duas dimensões que formam a identidade católica: o universal que se realiza na “incômoda concretude” da pluralidade das diversas igrejas locais.

A estreiteza do entendimento está ligada à definição do primado papal pelo Concílio Vaticano I. A confirmação posterior por Pio IX em questões de ordem política deixa claro que não se pretendia revogar o direito próprio dos bispos nem tutelar as igrejas locais (Cf. Kasper 2011, p. 346). A compreensão assumida pelo Concílio Vaticano II leva a superação deste entendimento confessional resgatando o princípio da unidade defendido por Agostinho que consiste na *communio* universal (Cf. Kasper 2011, p. 231) entre as diversas igrejas locais. Resgata assim a dimensão escatológica e a realização desta na particularidade histórica. Deste modo, a *Lumen Gentium* no artigo 13 afirma

“que na comunhão eclesial existem legitimamente igrejas particulares com tradições próprias, sem detrimento do primado da cátedra de Pedro, que preside à universal assembleia da caridade, protege as legítimas diversidades e vigia para que as particularidades ajudem a unidade e de forma alguma prejudiquem.”

De maneira semelhante, no artigo 26 ao abordar o munus episcopal, o Concílio retoma a tradição primitiva de que as comunidades locais, unidas aos seus pastores, são legitimamente chamadas de “igrejas” e assim dão concretude a Igreja Universal.

No entanto, após o Concílio viu-se experiências de particularismos que levaram a uma clarificação pela Congregação da Doutrina da Fé na *Communio notio* de 1992. Retomando o necessário entendimento como *comunhão*, a Carta reafirma que a igreja universal existe “na e das” muitas igrejas locais. As diferenças de entendimento entre muitos teólogos como na divergência entre Kasper e o então cardeal Ratzinger. O primeiro criticava claramente o “centralismo romano às vezes extrapolado” (Kasper 2011, p. 347). Para aclarar sua posição, mostra como a utilização dos termos “igreja local” e “igreja universal” tal como empregado nos documentos conciliares precisavam ser clarificados. A ocorrência do termo “igreja local” (*ecclesia particularis*) na LG ocorre três vezes e em cada vez com um significado distinto. Há uma aplicação tanto no sentido de uma Diocese em particular como também em referência às dioceses como a igreja de um país ou continente.

Kasper reconhece que nos debates intelectuais, os diferentes níveis de igreja foram misturados de forma inadequada. Porém, é necessário um equilíbrio “entre unidade e multiformidade legítima” (Kasper 2011, p. 349). Pois, a unidade concretiza-se histórica e cognitivamente na pluralidade das muitas igrejas locais. A falta desta percepção resulta no centralismo, do “um que quer ser tudo” que desintegra e mata pelo sufocamento como um frio congelante.

Bosch também é crítico ao afirmar que apesar da mudança paradigmática desejada pelo Concílio, as “igrejas jovens” continuaram a ser consideradas como imaturas e extremamente dependentes das igrejas mais velhas ou de suas sociedades missionárias (Cf. Bosch 2002b, p. 454). Reconhecer tais igrejas como iguais, autônomas e independentes permanecia um desafio para protestantes e ainda de maneira mais acentuada para os católicos. Isto só mudaria com a efetiva participação dos bispos das igrejas locais do Terceiro Mundo em suas contribuições nos Sínodos dos Bispos. Na Ásia, esta busca por uma identidade local é ainda mais crítica pelo acentuado pluralismo religioso.

A mudança de paradigma, no entanto, gerou uma tensão entre dois modelos de igreja que podem parecer irreconciliáveis. Vários pesquisadores apontaram “a incapacidade de *Ad Gentes* de manter viva a tensão construtiva que era tão patente em *Lumen Gentium*. [...] Tendo iniciado com uma visão dinâmica e nova da igreja, a *Ad Gentes* deu uma reviravolta no Artigo 6 e passou a esposar uma percepção pré-Vaticano II de igreja e missão: a missão era novamente uma via de

mão única do Ocidente para o Oriente, e o objetivo predominante permaneceu a *plantatio ecclesiae*” (Cf. Bosch 2002b, p. 457). Deste modo, as velhas imagens de transposição de estruturas e agentes legitimadores das instituições continuam presentes no entendimento das missões. Isto constitui um claro exemplo de período de transição de paradigmas, no qual distintos modelos sobrepõem-se, gerando esta “esquizofrenia” que precisa ser suportada até que se confirme se o novo paradigma foi de fato absolvido.

No catolicismo, esta questão foi considerada sob o tema da inculturação. A utilização do termo inculturação está profundamente ligada à redescoberta das pluriformes faces do cristianismo católico. A consagração do termo deu-se com o desenvolvimento das orientações e questionamentos assumidos pelo Concílio Vaticano II e aprofundado nas reflexões das diversas igrejas locais. Vários autores destacam a origem e o desenvolvimento do termo como uma opção consciente e mais profunda que a simples “adaptação” e “acomodação” entre outros termos já consagrados²⁰⁰. Bosch faz um apanhado crítico das várias questões que incluíam o entendimento que os termos “adaptação” e “acomodação” carregam. Nestes, a introdução de alguns elementos neutros e não contaminados da cultura local era “concessão” e não uma permissão. Além disso, não se permitia modificar a teologia ocidental canonizada como *depositum fidei*. O entendimento era de “mão-única” do Ocidente para o Oriente e das Igrejas velhas para as igrejas jovens (Cf. Bosch 2002b, p. 536-537). O entendimento de “superioridade” e de “maturidade” continuava nas mãos das igrejas ocidentais.

Os autores destacam também que a inculturação é uma etapa além da tradução, da reinterpretação que podem permanecer superficiais. A afirmação do novo conceito na linguagem cristã teve uma importante contribuição das igrejas da África e da Ásia²⁰¹. O desenvolvimento posterior do conceito destaca protagonismo da igreja local. Assim, o termo refere-se a “dinâmica pela qual uma igreja local insere-se na cultura do povo, conseguindo aí se expressar” (Soares 2006, p. 16). Bosch reforçava a ideia afirmando que a inculturação deve abranger bem mais que a cultura, no sentido tradicional ou antropológico, considerando todo o contexto local (Cf. Bosch

²⁰⁰ Com base nas clarificações dos vários termos propostas por vários autores, Soares apresenta o seguinte resumo: A aculturação é o processo de transformação no contato e interação entre duas culturas ou mais; a enculturação dá-se no processo de introdução de alguém em sua própria cultura; a transculturação é um processo de transferência unilateral, às vezes impositiva, de sentidos, valores, símbolos, instituições etc. de uma cultura para outra; e a inculturação seria o processo de levar as “sementes” ou a mensagem da fé cristã para que esta germine e cresça em nova cultura (as limitações desta compreensão se considerar que muitos destes elementos já se encontram nas diversas culturas) (Cf. Soares 2006, p. 15 e 18; Bosch 2002, p. 535; Teixeira 2002, p. 1).

²⁰¹ Note-se que a utilização do termo inculturação pelo Superior Geral dos Jesuítas, Pedro Arrupe, está certamente marcada pela sua experiência no Japão onde viveu de 1938 a 1965 quando foi eleito superior geral da Companhia. Ele vivenciou todo o desafio da Igreja durante a Segunda Guerra Mundial e ficou preso por suspeita de espionagem.

2002, p. 542). No entanto, o enquadramento das tentativas de concretização do que o termo desejava expressar, acabou levando também a questionamentos do mesmo.

No catolicismo, as várias iniciativas das igrejas locais nem sempre foram aceitas pela centralização romana pelo medo do sincretismo religioso. A visão negativa deste fenômeno e do termo deve-se ao entendimento dos mesmos como mistura, confusão, paralelismo, empréstimo ou ainda como algo “degradado” ou deturpado de um cristianismo original (Cf. Soares 2006, p. 1). Soares destaca que a dificuldade de uma consideração mais positiva do termo sincretismo na teologia centro-européia deve-se a uma compreensão do cristianismo como religião possuidora da verdadeira e única revelação de Deus²⁰². Teixeira destaca que a *Redemptoris Missio* e seu chamado a retomada da ação missionária é marcada por um “inconsciente eurocentrismo” em relativizar o papel das igrejas locais e acentuar a centralidade romana na definição da inculturação (Cf. Teixeira 2002, p. 4). Bosch, por sua vez, critica esta atitude presente no cristianismo ocidental que “muitas vezes, domesticou o Evangelho em sua própria cultura enquanto o tornava desnecessariamente estranho a outras culturas” (Bosch 2002b, p. 544).

Na ciência da religião, o termo é usado tecnicamente com mais tranquilidade na análise dos processos de fusão entre diferentes mitos e tradições religiosas. Para vários autores, é algo inevitável nos processos de transplantações das grandes religiões, ou “uma realidade ‘universal dos grupos humanos em contato com outros’” (Apud Teixeira 2002, p. 5). No campo católico, em especial, a dificuldade em trabalhar com o sincretismo de maneira mais positiva é que levou a consagração do termo inculturação, como designação de uma etapa no processo de adaptação na qual as “incompatibilidades” e “contradições” seriam realinhadas e integradas. Em uma avaliação teológica do sincretismo, Miranda defende que pode ocorrer uma espécie de “sincretismo correto e ortodoxo” e que este seria apenas uma etapa no processo de inculturação, porém o termo deveria ser evitado nas considerações teológicas. (Miranda 2000, p.275-293). Esta posição é criticada por Soares, que por sua vez mostra que também o termo inculturação tenha sido assegurado no jargão teológico permanece polissêmico. Para ele, a simples opção de uma terminologia não dissipar os problemas que permanecem com uma ideia de “purificação” dos entendimentos distintos dos já cristalizados na tradição ocidental.

Na aplicação prática da inculturação, há uma clara divergência de interesses e preocupações entre os diferentes agentes que negociam o capital religioso. A percepção e

²⁰² Há certo consenso entre os autores que a utilização do termo sincretismo remonta a Plutarco para falar da união das comunidades de Creta, às vezes rivais, que se uniam na luta contra um inimigo comum. O uso na Teologia como termo técnico viria com Erasmo de Roterdã no século XVI na união de termos filosóficos e teológicos, também distintos, na defesa de posições comuns entre os reformadores humanistas.

elaboração local podem escolher meios distintos de se comunicar que os desejados pela ortodoxia. No entanto, percebe-se a tendência de anulação de outra matriz religiosa como possível caminho de transmissão da mensagem cristã. Com base nestas críticas, Soares também questiona o “congelamento morfológico da experiência cristã de Deus” pelo cristianismo ortodoxo.

Autores asiáticos têm apontado o termo como “inadequado e ilusório” para as situações de missão. Para estes, “o verdadeiro problema estaria na relação das novas tradições cristãs com as que monopolizam o cristianismo” (Apud Soares 2006, p. 16). Além disso, a “insistência na inculturação ofuscou a reflexão ‘sobre as mudanças ocorridas dentro de um processo de interação entre anúncio da mensagem cristã e outras tradições religiosas e formações culturais, entre recepção e reelaboração de uma tradição’” (Apud Soares 2006, p. 21). Seguindo outros autores, Soares defende uma “interreligiosa²⁰³” que compreenderia uma interação entre evangelização, inculturação e sincretismo. Este último seria o resultado do processo que foge ao controle dos vários agentes envolvidos. Com isto seria possível superar a clara diferença de entendimento no próprio conceito de “incoerência”, no que possa ser dispare ou contraditório.

Independente do termo que se utiliza para analisar o fenômeno das transferências de matrizes e do pensamento religioso, há uma clara dificuldade do cristianismo de se voltar a si mesmo e reconhecer suas origens que mais “sincréticas” que nos últimos séculos. Desafio este que as igrejas na Ásia, como no Japão parecem estar enfrentando com mais coragem que o Ocidente apesar das inúmeras dificuldades que continuam a ser impostas pelo Ocidente. Obviamente, os agentes mais capacitados para liderar e avaliar este processo são os próprios membros das culturas locais.

5.1 - As diferentes identidades católicas

No campo religioso, a construção de identidades também carrega as características dos momentos históricos e das peculiaridades culturais dos diferentes contextos. No catolicismo especificamente, Libânio também propôs uma análise da tensão vivida internamente pela Igreja na construção de suas diferentes identidades. Ele analisava a desconstrução da identidade tridentina da Igreja e o início do processo de construção de uma nova identidade pautada nos

²⁰³ Bosch tinha proposto uma Interculturação. Considerando mais o aspecto teológico propriamente dito, ele afirmava: “Não existe uma teologia eterna, uma *theologia perennis* que possa ser o árbitro de ‘teologias locais’” (Bosch 2002, p. 544).

rumos do Concílio vaticano II. Com base no conceito de “identidade social”, ele mostrou como a Igreja católica como corpo social também tem uma identidade, que, dependendo do contexto histórico e social pode ser mais coesa e firme ou mais elástica e pluriforme. A construção desta identidade seria marcada ainda por fases: constitutiva, conservativa e desconstrutiva (Cf. Libânio 1983, p. 19). Deste modo, a identidade católica construída a partir do Concílio de Trento consolidada de maneira eficaz ao longo de mais de quatro séculos que dificulta a construção da nova identidade assumida com o Concílio Vaticano II. Consequentemente, a igreja enfrentava o conflito entre “saudades e desejos”, entre recuperação e criação no processo de reconstrução da sua identidade contemporânea (Cf. Libânio 1983, p. 23).

É neste quadro que Libânio situava a tensão entre a consciência das identidades locais ou a consciência de “unidades menores” (Cf. Libânio 1983, p. 111) e os vários movimentos carismáticos. Estes buscavam resgatar uma identidade institucional já cristalizada como mais uniforme e universalizante. O autor notava o paradoxo surgido naquele momento entre a “secularização²⁰⁴” e o carismatismo. Ele destacava ainda que os novos movimentos exercem uma clara função de “conversão”. Estes movimentos nascidos com leigos, já começavam a forjar seu clero que nascia com a marca da “recuperação” dos sacerdotes que se encontravam em “avançado processo de secularização” (Cf. Libânio 1983, p. 139). Os grupos carismáticos aqui eram vistos como anárquicos marcados por “suas festas e alaridos proféticos” existentes à margem da instituição. Na época, o autor se perguntava se isto não implodiria a “identidade em construção” ou se tais movimentos seriam recuperados pela instituição (Cf. Libânio 1983, p. 113). Ele classificava os novos movimentos católicos de maneira generalizada como portadores de uma “identidade neofundamentalista moderada” marcados pelas contradições entre as aspirações e suas ações (Cf. Libânio 1983, p. 165). Tais movimentos, embora digam assumir o Concílio Vaticano II, assumem-no como ponto de chegada e não como ponto de partida (Cf. Libânio 1983, p. 141). Assim, lançavam mão da eficácia nos seus meios de propagação com os vários elementos que a tecnologia e algumas ciências oferecem na tentativa de recuperação de uma identidade institucional ultrapassada.

Feita a leitura da conjuntura eclesial de então, Libânio defendia que o processo de construção de qualquer identidade tem de partir dos elementos já conquistados e não retroceder (Cf. Libânio 1983, p. 159). Assim, as vias do pluralismo e do compromisso assumidas pelo Vaticano II deveriam estar presentes na construção da nova identidade católica. Para ele, o processo de construção de uma identidade do Vaticano II passaria necessariamente por um

²⁰⁴ Secularização aqui entendida como uma redução da fé ao seu enfoque mais social e político.

período de *experiências*; um período de *triagem* e um período de *enquadramento* (Cf. Libânio 1983, p. 132-133). Além disso, o desafio do diálogo com as demais denominações como um processo ainda em início desafia a abertura da igreja. Para tanto, “somente uma identidade de perspectiva dialética e histórica sente-se capaz de responder a tal desafio” (Cf. Libânio 1983, p. 162). Libânio nota que embora o movimento tenha ocorrido internamente na igreja ele destaca que o contato com as denominações não-cristãs e o diálogo com o mundo moderno foram essenciais para esta desconstrução da identidade tridentina (Cf. Libânio 1983, p. 105). Esta abertura ao espírito de diálogo que se estabeleceu com o ecumenismo e o diálogo religioso esta exatamente na base das contestações destes movimentos.

Para completar este quadro teórico na formação das identidades locais, trazemos algumas das considerações sobre a organização das religiões. Camurça destaca a organização como um dos elementos básicos na definição de determinada religião. Entre os autores por ele abordados, seguimos a definição proposta por Houtart. Este define organização religiosa como “um conjunto estruturado de atores que exercem um papel religioso específico com base material e organizativa que permite o funcionamento dos sistemas religiosos” (Apud Camurça 2013, p. 294). Este autor também destaca a mudança de entendimento trazida pelo Vaticano II e faz uma aplicação sociológica às estruturas eclesiais. Nestas é possível encontrar estruturas que se orientem em vista de uma transformação enquanto outras apenas se preocupam com a auto-reprodução.

Passos, por sua vez, ressalta que a organização e formalização de determinada religião a capacita para articular coerentemente suas regras e estruturas entre outros elementos. Embora, haja uma tendência em adotar estruturas já presentes nos diferentes contextos sociais, estas acompanham dialeticamente a organização das sociedades em que se localizam com adaptações que podem renová-las por completo (Cf. Passos 2006, p. 19). Estas adaptações são marcadas pelos processos históricos e pelas características culturais como a pluralidade e os limites de tolerância que influenciam as organizações e consequentemente também as ações das organizações religiosas.

As organizações religiosas, à medida que se organizam, passam por um processo interior que tendem a reorganizar a experiência religiosa individual e o padrão religioso institucional (Cf. Passos 2006, p. 21). Por outro lado, a burocratização destas estruturas uma vez consolidadas cristalizam-se dificultando a integração de movimentos mais “carismáticos”. Isto os levaria a uma vivência paralela ao modelo oficializado. No catolicismo, há uma dinâmica já oficializada pela burocracia para “raptar e esterilizar” a dinamicidade de muitos destes movimentos paralelos (Cf. Passos 2006, p. 42). Isto confirma em muitos casos o modelo *carisma-rotina-institucionalização*

proposto por Weber. No entanto, este modelo pode não se confirmar gerando uma tensão entre carisma e instituição podendo resultar em cismas.

No catolicismo contemporâneo, os novos movimentos eclesiais católicos em geral têm provocado esta tensão entre a instituição e os vários carismas surgidos. As fórmulas de enquadramento das ordens e congregações religiosas não respondem a esta nova realidade. Os novos movimentos eclesiais católicos, no entanto exigiram novas regras. As muitas concessões resultaram em instituições paralelas, às vezes conflitantes. Os novos movimentos, após assegurarem o mínimo de reconhecimento oficial se aproveitam com mais tranquilidade da mobilidade transnacional buscando se estabelecer sem o desejado nexos com as igrejas locais. Passos já alertava para a necessidade do estabelecimento de relações dialéticas entre os movimentos e as instituições já estabelecidas por meio de uma negociação permanente da autonomia, controle, assimilação e, às vezes, excomunhão (Cf. Passos 2006, p. 56-57). No caso em estudo, parece-nos claro que esta tensão e a falta de reconhecimento desta relação dialética entre um carisma específico e o contexto japonês resultaram na tensão de um carisma específico e uma instituição que conseguiu firmar sua identidade particular.

O desabrochar desta identidade da igreja no Japão está profundamente ligada às diretrizes do Concílio Vaticano II. Esta ligação é clara nos vários artigos e documentos que tratam do conflito em estudo. Recordando os vinte anos de realização da convenção NICE, um de seus coordenadores na época e agora arcebispo de Tóquio Takeo Okada mostra claramente que esta convenção representa o esforço da Igreja no Japão em seguir os ensinamentos do Concílio para fazê-los penetrar na igreja local. Ele ressalta ainda o desejo da conexão com a cultura e sociedade local para que os esforços de evangelização no país possam dar algum fruto (Cf. KS 23/08/2008). Na Diocese de Takamatsu especificamente, a mesma linha de argumentação é seguida nos vários documentos que questionam a ação do Caminho Neocatecumenal. Os rumos do Concílio Vaticano II e sua atualização local com as convenções denominadas NICE são retomados para mostrar a caminhada desta igreja local e as contradições e conflitos que o movimento gerava com uma atuação que não levava em conta estas orientações (Cf. Documentos 6 e 8). As argumentações levam em conta sempre o desejo de ter uma atuação “encarnada na cultura local”²⁰⁵ e, em diálogo com os problemas sociais.

A organização da igreja local não se fechou na tradição recebida, mas mostrou-se aberta às adaptações possíveis e necessárias em diálogo com as diferentes situações históricas e

²⁰⁵ 「日本文化への受肉をもとめる」.

culturais, mesmo com suas ambiguidades. No entanto, conseguiram consolidar um núcleo duro, capaz de sustentar sua identidade própria e de defender sua autonomia. Por outro lado, esta organização, como a tradição católica em geral, historicamente tem mais dificuldades de lidar com a realidade mais pluralista. Consequentemente, acaba incorrendo na tendência de homogeneizar o grupo que destoa da desejada unidade. O Caminho Neocatecumenal, por sua vez, seguindo a natureza própria dos grupos de natureza mais carismática assumiu uma postura de maior questionamento da sociedade circundante. Estas características, próprias de cada uma destas formas de organização, e suas identidades particulares, a nosso ver, estão no centro dos conflitos aqui apresentados.

Este conflito pode ser analisado também à luz de alguns pontos da teoria das transplantações religiosas apresentadas no quadro teórico desta segunda parte. Pye destacava que no cristianismo, em especial, o grau de tolerâncias da aceitação de elementos da cultura anfitriã sob o risco de certa ambiguidade, dependeria em grande parte do grau de entendimento do mesmo como um fenômeno histórico (Cf. Pye 1969, p. 238). Este parece-nos o primeiro elemento do choque aqui analisado. De um lado, vemos a igreja local na busca de afirmar sua identidade exatamente em processo de resgate do processo de construção da tradição cristã ocidental. Isto permite remontar a uma tradição mais antiga de maior diálogo com os elementos locais do Ocidente antes que estes se cristalizassem como a expressão do cristianismo católico por excelência tido como normativo e ortodoxo. Por outro lado, temos um movimento europeu que defende uma tradição ocidental europeia entendida e justificada mais pela revelação que pela construção histórica.

Neste entendimento Baumann, defendia que os processos de transferências das matrizes religiosas estavam intimamente ligados à flexibilidade ou inflexibilidade de determinada tradição religiosa na busca de adaptação ou retenção dos elementos “estrangeiros” ao novo contexto. As tradições religiosas inflexíveis tentarão evitar as ambiguidades e as inovações enquanto as flexíveis estarão mais propensas a enfrentá-las na busca de novas criações e adaptações (Cf. Baumann 1994, p. 49). As várias estratégias de adaptação culminariam com o auto-desenvolvimento inovador. Ele reconhece, no entanto, a dificuldade em distinguir entre a simples modificação e a inovação. Para ele, “uma invenção religiosa significa uma mudança dentro da própria tradição” (Cf. Baumann 1994, p. 47). A adoção de novas organizações ou a adaptação organizacional às exigências legais da sociedade anfitriã como essencial para evitar os potenciais conflitos.

No caso aqui apresentado, é possível identificar a flexibilidade da Conferência Episcopal japonesa na sua adequação às exigências locais para evitar os conflitos. A adequação da organização eclesial às leis do país, mesmo sob pressão mostra esta flexibilidade. Além disso, a posterior adoção de elementos e conceitos de outras matrizes religiosas locais confirmam esta flexibilidade. Mais ainda, a nosso ver, esta organização da igreja local alcançou a inovação da tradição católica com a criação de soluções para os problemas encontrados. Por outro lado, fica clara a inflexibilidade do Neocatecumenato que busca caminhos alternativos, e até mesmo “ilegais”, para assim poder manter seu vínculo organizacional e as ligações com o contexto de origem. A estratégia de usar a influência da organização romana na tentativa de “enquadrar” a organização local é um exemplo de como as duas características podem ocorrer dentro de uma mesma tradição religiosa.

O caso em estudo confirma uma situação de tensão que se revela para além da dialética simples (tese, antítese, síntese) em uma multiplicidade de direções que podem ser interpretadas com as considerações da multiplicidade de dialética proposta por Gurvitch. O autor trabalha com as tensões sociais surgidas no processo de interação entre “Nós” e os “Outros”. Considerando, que só podemos constituir nossa identidade em função uns dos outros, ele mostra como esta abordagem pode ajudar a entender, por um lado, as manifestações dos conflitos e, por outro, enfatizar tensões, oposições, conflitos, lutas, contrários e contraditórios. Deste modo, seria possível chegar a uma visão que permitisse considerar “a pluralidade das totalidades” (Gurvitch 1987, p. 29). Para este autor, “a maioria das manifestações conflitivas pode tanto interpenetrar-se em diferentes graus quanto combater-se com maior ou menor intensidade” (Gurvitch 1987, p. 30). Na religião, como elemento de manutenção das estruturas, frequentemente é possível observar rupturas e polarizações. Assim, os conflitos eclesiais, na sua dinâmica de forças em fluxo e refluxo de elementos que nem sempre convergem.

A multiplicidade dialética é considerada em cinco possibilidades: ambiguidade dialética, polarização dialética, implicação dialética múltipla, dialética de reciprocidade de perspectiva e complementaridade dialética (Cf. Gurvitch 1987, p. 182-211). Para esta análise, utilizaremos as categorias de oposição, paralelismo, e como alternativa evitar as rupturas, consideramos a *complementaridade dialética*.

No caso em estudo, é possível detectar nas posições assumidas pelo Neocatecumenato elementos de oposição e paralelismos, enquanto as posições e questionamentos da Conferência Episcopal apontam para a possibilidade da complementaridade. A oposição, aliás, é um dos

elementos constitutivos da própria identidade do grupo como reação à crescente secularização da sociedade e perda do espaço religioso que a Igreja Católica detinha no passado.

Internamente, a polarização pode ser notada nos conflitos com os fiéis nas alterações físicas nas igrejas e também nas adaptações resultantes da inculturação que são preteridas pelas formas e elementos particulares do movimento. Além disso, a existência à parte da comunidade paroquial acaba mostrando-se uma oposição à estrutura paroquial na qual os fiéis locais estão acostumados e terminam por alimentar a rejeição por parte dos fiéis. Há uma ambígua oposição à estrutura paroquial considerada sem vida ao mesmo tempo em que se assume esta estrutura, tentando “purificá-la” das acomodações promovidas pelas lideranças japonesas.

Os paralelismos podem ser detectados em vários aspectos. O movimento dispõe de um ritual próprio realizado de modo exclusivo para seus membros e à parte da vida litúrgica ordinária. Embora eclesialmente reconhecida, este ritual paralelo gera tensões e alimenta os conflitos nas várias paróquias onde o movimento encontra-se presente. Este tem sido o elemento mais destacado seja por Bento XVI como por Francisco nas chamadas de atenção ao movimento. O paralelismo nota-se também na estrutura organizacional do movimento. A ambiguidade da pertença à Igreja local, mas que ignora os rumos desta em favorecimento das lideranças do movimento gera um paralelismo de governo e alimenta o conflito no nível oficial com a hierarquia local. A estratégica utilização da influência romana para impor-se sobre o episcopado local evidencia esta tensão.

O grande problema da organização paralela, embora permitida em termos canônicos, termina por infringir às leis civis do Japão. Aí está a fonte das discussões no processo da corte civil e posteriormente, reconhecida pelo bispo Mizobe, como crimes contra a lei fiscal. A instalação do seminário e os artifícios utilizados para burlar as exigências legais às quais as corporações religiosas estão sujeitas, acabaram prejudicando a corporação juridicamente reconhecida que é a Diocese de Takamatsu.

A situação, a nosso ver, agrava-se mais pela falta de abertura do movimento (até o momento) em buscar a desejada complementaridade. No campo eclesial, Bosch defende uma “tensão criativa” ao invés de destruidora entre os diferentes modelos de igreja não precisam ser exclusivos e a tensão existente (Cf. Bosch 2002b, p. 457). Este continua a ser mais um caso no qual a desejada tensão criativa ainda precisa ser alcançada. Pois, ainda prevalece a existência paralela e as polarizações que resultaram na ruptura com a suspensão e proibição da continuidade do movimento. Talvez, a grande dificuldade do movimento em dar este passo esteja no fato de que é exatamente uma identidade católica mais definida, com limites mais estreitos que resultam

nas tantas acusações de sectarismo, mas que são essenciais para garantir a adesão dos fiéis que se encontram afastados da Igreja por uma certa fluidez da identidade católica resultantes da inculturação.

A visão de missão ou de expansão do grupo com a utilização das expressões *terra nullius* e *implantatio Ecclesiae* oferece pistas que podem ser centrais para o aprofundamento das dificuldades enfrentadas. É possível perceber, de antemão, que apesar da revisão do colonialismo europeu e dos avanços na reflexão missiológica pós Concílio Vaticano II, isto está distante da atuação dos movimentos que nasceram durante ou depois destes eventos. Chegar às “terras de ninguém” e aí encontrar outros povos, outras tradições religiosas e uma “igreja implantada” embora não nos mesmos moldes europeus, continua sendo um choque para os portadores e propagadores das diferentes religiões e diversas expressões que estas adquirem nos diferentes contextos. No campo católico, a sobreposição de estruturas e o entendimento da pluralidade interna e externa é ainda um grande desafio, embora esta tenha sido parte integral na formação de sua identidade “católica”.

Este caso específico mostra-nos como o processo de transplantação de expressões particulares de uma determinada religião para um contexto distinto que a gerou, pode fazer com que pessoas da mesma tradição religiosa não reconheçam o que elas têm em comum. Isto põe a universalidade das chamadas “religiões-mundiais” sob ameaça, levando-as a descobrir que estas não são tão universais como pretendidas, e obrigando a renegociarem suas identidades ou no fechamento das negociações.

A rejeição quase total ao Neocatecumenato oferece vários elementos para pensarmos como os novos movimentos eclesiais podem se encaixar ou não em estruturas eclesiais já estabelecidas. A tentativa de inserção do movimento nas estruturas paroquiais já existentes, na tentativa de reavivá-las, gera naturalmente certos conflitos. Por um lado, as estruturas estabelecidas são questionadas a saírem de sua “zona de conforto”. Embora aqui se trate de uma “competição” interna, pode se repetir o que Smith apontava sobre a competição entre igrejas e seitas que às vezes a igreja estabelecida pode levar vantagem (Cf. Smith 1996, p. 249-250). Por outro lado, o conflito deveria provocar no “novo movimento” uma busca de amadurecimento de sua identidade, no caso católico de seu carisma particular. Nota-se aqui a dificuldade de questionar sua própria identidade abrindo-se ao espírito conciliar e não apenas a um de seus elementos, e assim buscar maior adaptação às diferentes realidades da Igreja. Este pedido da hierarquia católica no Japão foi também reforçado pelo Papa Francisco nos envios de seus missionários mais

recentes. Fica o questionamento se o Neocatecumenato será capaz de assumir estes desafios ou fechar-se-á em uma identidade de orientação européia e de reação à secularização.

Este caso exemplifica as considerações de Brighenti sobre a necessidade de retomar o desejo dos padres conciliares em superar o entendimento de uma “Igreja universalista”. Ele constata o “gradativo distanciamento do Vaticano II” após o pontificado de Paulo VI com a minimização das conferências episcopais tiveram e da transformação das dioceses em “sucursais de Roma” (Cf. Brighenti 2016, p. 50). Para retomar o entendimento conciliar sobre as igrejas locais é preciso reconsiderar-se o papel dos novos movimentos eclesiais e seu “universalismo” para que possam melhor se inserir nas igrejas locais e nas distintas realidades nas quais a igreja concretiza sua universalidade. Deste modo, seria possível pensar na superação da hegemonia ritual, do eurocentrismo teológico e da uniformização da organização eclesial.

O caso aqui apresentado parece-nos emblemático destas tensões que ora se apresentam em paralelismos, ora em oposição, mas que ainda não chegaram a um grau de complementariedade ou esta tensão que lava a criatividade. O fechamento a esta possibilidade tem sido claro nas posições do Neocatecumenato. Em contrapartida, a Conferência Episcopal, embora defenda sua posição estabelecida institucionalmente têm se mostrado mais aberta a esta interação dialética e em assumindo posição como organização que busca a transformação e não apenas da auto-reprodução da estrutura eclesiástica nos moldes ocidentais.

Igualmente, o caso torna-se um exemplo claro da sobreposição de modelos vividos em período de tranposição de paradigmas que precisam ser suportados por certo tempo. O episcopado japonês, em uma situação que exigia resitência, assumiu uma *identidade de projeto*, proposto de modo paradigmático pelo Concílio Vaticano II. O Caminho Neocatecumenal, entretanto, assumiu apenas alguns aspectos do Concílio combinados com uma identidade do paradigma anterior que se provou ultrapassado para responder as questões atuais da Igreja. Infelizmente a polarização do conflito levou a uma interrupção desta possibilidade ao menos por um período em que reina a “pax romana” sobre a questão.

Conclusão

As religiões fortemente institucionalizadas, como o cristianismo católico, apesar do enrijecimento de certas estruturas, vivem certo dinamismo de transformações em seu interior. Este dinamismo pode ser mais facilmente detectado em determinadas *zonas de transferências* onde estas religiões estão ainda em processo de adaptação. Assim, a riqueza do contexto japonês pode ser apontada também no processo vivido pelo catolicismo contemporâneo.

Na primeira parte do trabalho, demonstramos como se deu a implantação da igreja católica no Japão dentro de um paradigma de imitação de um modelo de igreja tridentina forjada na Europa medieval e imposta como parte do pretendido processo civilizatório e de modernização de diversas nações. Este modelo encontrou sérias dificuldades e logo teve que se adaptar aos interesses expansionistas do Império do Grande Japão.

O processo de formação do estado japonês moderno cruza-se com a questão da adaptação do catolicismo. Neste período, foi importante o processo de “japonização” da hierarquia e organização eclesial apesar da reconhecida cooperação com o nacionalismo expansionista. A reconstrução do país após a derrota na Segunda Guerra mundial, foi seguida por uma revisão do entendimento da religião e de “purificação” do nacionalismo seguindo um modelo norte-americano imposto pelas Forças de Ocupação. Também a organização católica se acomodou ao modelo organizacional norte-americano.

Na segunda parte, discorreremos sobre a mudança de paradigma no catolicismo a partir do Concílio Vaticano II. A discreta participação japonesa deixou suas marcas no alargamento do entendimento do diálogo com as demais religiões não-cristãs e na revisão do entendimento do processo de implantação da Igreja nos territórios de missão. Os padres conciliares japoneses encontraram no espírito conciliar as bases para começar o processo de construção de uma identidade própria como igreja local e assim superar as acusações de nacionalismo anterior e certa falta de legitimidade. Sem uma identidade tridentina fortemente enraizada como no Ocidente, a hierarquia japonesa desposou de fato do espírito conciliar e se lançou na construção desta nova identidade católica centrada na diversidade dos contextos nos quais a igreja encontra-se.

Em contrapartida desta experiência local, o catolicismo pós-Vaticano II viu o surgimento de novos movimentos eclesiais que, embora digam ter assumido os rumos do Concílio, defendem uma identidade católica nos moldes da cristandade e no modelo centralizador romano. Entre estes movimentos, o Caminho Neocatecumenal surge com uma reação à crescente secularização na

Europa. A experiência bem-sucedida em algumas paróquias europeias começou a ser transplantada para outras regiões em um claro alinhamento entre os interesses de centralização da Cúria Romana e do caráter transnacional destes movimentos. Há um processo de legitimação recíproca destas organizações. No entanto, isto entrará em choque onde a igreja amadureceu a busca de sua identidade própria segundo o espírito do Vaticano II. De modo emblemático este conflito de modelos eclesiais dá-se no Japão.

A resistência inicial de alguns leigos na pequena Diocese de Takamatsu cresceu e pela primeira vez resultou em uma significativa coesão de todo episcopado japonês frente às pressões vindas de Roma. Esta “ameaça” exterior ofereceu à hierarquia local a oportunidade de amadurecer os frutos do Concílio que vinham sendo gestados há meio século. A pequena Conferência Episcopal convencida de sua identidade particular teve a coragem de lutar pela sua autonomia em um momento em que a centralização romana parecia estar afirmada com o pontificado de Bento XVI.

A apresentação deste conflito, com bases nas fontes disponíveis neste momento, revela-nos, por um lado, a dificuldade que o catolicismo contemporâneo tem em lidar internamente com estes novos movimentos eclesiais. Há a dificuldade de inserção destes em uma estrutura eclesial fortemente institucionalizada no modelo paroquial e que tem dificuldades em lidar com a pluralidade trazida por estes movimentos e seus diversos carismas. Por outro lado, deixa clara as dificuldades de adaptação destes movimentos para contextos distintos dos quais foram gerados. O *Neocatecumenato*, em especial, revela-se intransigente em assumir o que a igreja viveu com o processo de inculturação e a busca de construção de uma identidade mais enraizada nos diversos contextos culturais e não apenas na identidade centro-europeia cristalizada pelo modelo tridentino. Isto deixa clara a necessidade de superação do “universalismo” desposado e defendido por vários movimentos eclesiais. Infelizmente, a polarização do conflito entre a Conferência Episcopal japonesa e o Caminho Neocatecumenal não permitem perceber estes conflitos maiores presentes em boa parte da Igreja Católica atualmente.

Além de deslocarmos o foco de conflito desta polarização de interesses, mostramos como o canal de amadurecimento do espírito conciliar no Japão deu seus primeiros frutos através da própria organização eclesial. A hierarquia local, embora siga os moldes romanos, alcançou uma identidade própria e lutou por sua autonomia em um momento que a Igreja como um todo passava por um longo e gélido inverno do centralismo da imagem de Kasper, no qual o paradigma proposto pelo Concílio Vaticano II parecia ter sido abandonado. Reconstruir, o testemunho de minúscula Igreja local em um momento de retomada do espírito conciliar torna o esforço gratificante.

Do ponto de vista acadêmico, seguindo os passos de Josephson (2012) mostramos como os católicos japoneses também são capazes de apropriar-se de determinada forma de uma religião, no caso o cristianismo católico e assumi-la como sua. A diferença está no fato de que não se opera uma descristianização. Mullins (1998) havia constatado que nos movimentos cristãos autóctones de tradição protestante havia uma aceitação da mensagem cristã, mas uma rejeição da organização estrutural e das categorias de pensamentos que se tornaram instrumentos de afirmação do cristianismo no Ocidente. O presente estudo mostrou-nos que entre os católicos há uma aceitação da mensagem cristã e mesmo da organização hierárquica nos moldes ocidentais, mas ainda assim, a hierarquia local foi capaz de encontrar espaço para assegurar sua identidade particular.

Isto nos remete à abordagem de Montgomery (1996) sobre os diferentes estratos da religião, os rituais, teologia e organização que podem se tornar canais para garantir a resistência e assegurar sua identidade própria. No catolicismo japonês, os rituais regidos pelas rubricas romanas logo foram enquadrados seguindo o proposto por Bye (1969) e Baumann (1994) na teoria das transplantações religiosas, ou ainda na análise de Libânio (1983) do contexto católico. Apesar disso, os japoneses encontraram espaço para criar e inovar em rituais e elementos ausentes na tradição ocidental e que se mostram necessários no contexto contemporâneo local. A teologia continua um grande desafio para a igreja local. Como nos mostra Vigil (2005), também no ocidente, a teologia teve que voltar à tarefa de repetir o que já estava estabelecido. Entretanto, neste campo, parece-nos necessário outro olhar para analisar a teologia local. Se usarmos o modelo de uma teologia clássica centro-europeia, dificilmente encontraremos uma teologia católica autenticamente japonesa. Restava então a organização religiosa e o protagonismo das pessoas que a compunham. No nosso entendimento, este canal mostrou-se eficiente para assegurar a identidade particular e oferecer resistência à tentativa de implantação de outro modelo de organização centralizado e orientado a partir de Roma.

Em uma tentativa de análise do catolicismo contemporâneo japonês, Mullins (2011 e 2012) aborda o desafio da crescente presença de imigrantes, concluindo que a preocupação em ser uma “igreja japonesa” era inadequada e que as preocupações da inculturação não tinham lugar no presente contexto. Tendo analisado-o anteriormente, reafirmamos que embora este desafio da presença dos imigrantes seja crucial para a igreja no Japão, esta falhou em responder a tal desafio (Cf. Cordeiro 2011). A leitura que fazemos é que embora esta diversidade étnica e cultural e consequentemente de diferentes expressões do catolicismo questionaram profundamente o sentido de sua pertença “católica”. No entanto, este fenômeno continua como algo pontual que

pode ser detectada facilmente em cidades mais industrializadas. O desafio foi sentido mais pelos fiéis ou pela Comissão (J-CaRM) encarregada pelos imigrantes e pelas dioceses ou paróquias que enfrentam este desafio de maneira mais próxima e às vezes isolada. A hierarquia católica, por sua vez, apenas reforçaria este aspecto inegável da identidade católica que era a sua universalidade. Não houve um questionamento de sua autonomia local ou de sua organização.

O presente estudo, no entanto, parece-nos deixar claro, que a preocupação com a inculturação através da defesa da autonomia de uma igreja local, *chihō kyōkai*, fortaleceu-se e foi assumido de maneira institucionalizada por toda a organização da igreja no Japão. É importante repetir que embora o Caminho Neocatecumenal tenha gerado questionamentos em outros países, tais reações foram isoladas. O caso é particular exatamente por gerar esta coesão de todo o episcopado local que permitiu a resistência. Reconstruir e estruturar o que para nós caracteriza o processo pelo qual se deu o desenvolvimento desta identidade local, para além do árduo exercício acadêmico, representa também um reencontro com as motivações pessoais que nos puseram em contato com o contexto católico japonês.

Este processo de construção de uma identidade católica e japonesa traz-nos um claro exemplo da “recepção criativa” do Concílio vaticano II apontada por Brighenti (2016). O processo vivido no continente asiático foi mais lento que no Ocidente. No Japão, em especial, como relatava Mons. Nagae, as traduções na adaptação litúrgica exigiam grande esforço em uma cultura marcada por outras tradições religiosas bem distintas do cristianismo. Além disso, a própria cultura oriental, no geral leva mais tempo nos processos de apropriação de ideias de outras civilizações. Consequentemente, também o espírito conciliar levou mais tempo para criar raízes e produzir seus frutos neste continente.

A longa tradição japonesa nas *transferências culturais* e, em especial, de sistemas de pensamento religioso é marcada por uma ávida importação e difusão das novidades, seguida por uma etapa de retomada do tradicional com uma forte crítica à novidade importada. Deste modo, os japoneses chegam a uma etapa de acomodação em um processo de combinação de diversos elementos que inspira o tão utilizado conceito de *glocalização* (土着化 *dochakuka*) difundido por Roland Robertson. Esta dinâmica fica clara também no catolicismo. Os fiéis japoneses, liderados por sua hierarquia, não se acomodaram em ser apenas um prolongamento da Igreja católica no Ocidente ou em simplesmente copiar o modelo estabelecido no Ocidente. A utilização de palavras distintas para se referir à instituição eclesial Católica (カトリック *katorikku*) e outra para se referir a sua essência (普遍 *fuhen*) universal, permitem uma clara distinção do que preservar e do que pode e deve ser adaptado. Assim, em um processo de ativa e intensa negociação, os japoneses

embora poucos, continuam o processo de fazer também do catolicismo uma religião deles mesmos. Diante desta constatação, parece-nos difícil continuar afirmando que o cristianismo, e em especial o catolicismo, continuam uma religião marcadamente estrangeira no país.

Apesar do lento crescimento em números, esta igreja gerou uma forte consciência de sua identidade particular em diálogo com a cultura e as demais matrizes religiosas do país. Os frutos desta longa caminhada mostraram-se amadurecidos frente ao desafio trazido pela tentativa de implantação do Neocatecumenato. A resposta da hierarquia local mostrou o forte enraizamento do espírito conciliar e seu amadurecimento permitindo defender sua autonomia e a identidade adquirida. Assim, com mais convicção defendemos que a Igreja Católica no Japão desenvolveu uma identidade local própria fiel ao espírito do concílio Vaticano II.

O processo vivido nesta igreja particular é imensamente rico e precisa ser conhecido como parte da experiência da universalidade da Igreja que se torna realidade nos distintos contextos históricos e culturais. Longe de escondê-la por medo dos questionamentos a uma identidade “universalista”, esta experiência precisa ser conhecida e valorizada como fortalecimento da “universal” identidade da Igreja em sua essência. Temos esperança que este fruto maduro do Concílio tenha suas sementes testadas e reproduzidas em outros contextos.

Temos consciência também das limitações deste trabalho. Abordar um conflito recente é limitador em virtude das feridas deixadas bem como da disponibilidade de mais material para consulta. Assim, nossa abordagem traz apenas o olhar dos fiéis japoneses e de seu episcopado. No entanto, dentro do que nos propusemos inicialmente, os objetivos da pesquisa foram alcançados. Outra lacuna está na reconstrução da experiência do episcopado japonês no Concílio. A etapa aqui desenvolvida precisaria ser complementada com os registros destes bispos em seus diários e anotações que devem guardar uma imensa riqueza de como estes viveram tal evento. Esta tarefa certamente poderá ser melhor desenvolvida posteriormente para aprofundar a pesquisa. Assim, parece-nos importante que a Igreja no Japão se dedique à criação de arquivos com esta documentação e a disponibilize para a pesquisa acadêmica.

Por fim, percebemos que a Igreja transplantada da Europa como mudas de uma árvore já envelhecida não se adaptou satisfatoriamente no solo japonês. Atualmente há uma tentativa de substituição destas mudas por outras espécies nativas. Uma das espécies que nos remetem logo ao encanto dos jardins japoneses é certamente o bambu. As lições desta gramínea alimentam também a “espiritualidade” local e suas lições de sua resistência animam metaforicamente as resistências humanas. As sementes do bambu são raras e pequenas, tem um processo de germinação bem delicado. Mas ao menos tempo, em que a muda transplantada cresce e leva

anos para produzir as sementes, vai lentamente firmando as raízes subterrâneas em meio às dificuldades da terra dura e do frio para finalmente brotar com um ímpeto vertiginoso. Assim também, a igreja local foi construindo sua identidade particular em meio a difícil e crescente centralização de Roma. Firmadas as raízes, o desabrochar coeso por meio do seu episcopado, permitiu que esta igreja local fosse capaz de defender sua autonomia. Cremos que a missão não consiste em desencatar os jardins com plantas ou sementes que tirem seu equilíbrio natural. As “sementes do verbo” não podem continuar a serem esparcidas em direção única, nem de uma única espécie. Cabe a Igreja reconhecer cada vez mais a riqueza da diversidade que compõe a sua unidade ajudando a manter o encanto de seu jardim que continua a surpreende-nos uma vez mais, agora com sementes inesperadas de pequeno jardim que não perdeu seu encanto.

ANEXOS

Episcopado Japonês nas Atas Conciliares						
	ADA II/IV	AS Índice	AS I	AS II	AS III	AS IV
Arai C. Disc. dos Sacramentos	90-91	I 296	I 41, 84, 260 IV 397	VI 465, 530	VI 885 VIII 881	V 643 VI 656 VII 827
Doi C. Preparatória Central	84-88	I 423-424	I 28, 112, 323 (CG IV) 560 III 118 IV 397-404*	I 160, 319, 607 III 300, 331, 681 V 406, 452, 455, 456, 457, 459, 539- 540 (CG LXIX), 874 VI 197, 440, 506	I 117 II 793, 850 III 621-622 IV 798, 948 V 849 VI 323, 360-361 (CG CXVI), 633, 653, 885, 920 VII 781 VIII 860, 923, 973, 1159	I 96, 421, 608-609 II 672-673 IV 761, 778-779 (CG CL), 887 V 622 VI 634 VII 806, 882
Fukahori	73-75	I 462	IV 397	I 300, 313, 314, 663 III 714-716 IV 638, 855-857 V 892 VI 456, 521	III 661-663, 837 IV 731, 897-898 V 784 VI 220, 747-748, 885, 930 VII 849-854 VIII 993, 1086, 1088, 1093, 1105	V 635 VI 648 VII 820
Furuya	77-79	I 463	IV 397	VI 465, 530	VI 885 VIII 880	V 643 VI 655 VII 827
Hirata	X	II 510	IV 397	VI 483, 547	I 99 VI 641, 885 VIII 895	IV 311 V 658 VI 671 VII 843
Ito	X	II 524	IV 397	VI 484, 548	VI 885 VIII 896	IV 311, 545 V 659 VI 672 VII 844
Kobayashi	83-84	II 538-539	I 50, 117, 493, 525 IV 397	IV 54 VI, 468, 533	VI 885	III 848 IV 311, 324 V 539, 646 VI 658 VII 830
Matsuoka	X	II 586	X	VI 484, 548	VI 885 VIII 896	V 659 VI 672 VII 844
Nagae C. Do Clero e do Povo cristão	89	II 614	I 49, 120 II 9, 55, 74 (CG XI)	I 81, 92, 562-567 III 789-790 IV 393, 638, 894- 895 V 60 VI 475, 540	I 82, 139 II 569 III 10, 20-21 (CG XC) V 382, 509, 510 VI 825-827, 885 VII 903-904 VIII 889	I 93, 844 III 284 IV 229, 293, 308- 310 (CG CXLVIII), 580, 664 V 203, 651 VI 664 VII 836
Noguchi	X	II 621	IV 397	IV 638 VI 479, 543	VI 885 VIII 891	III 840 IV 311 V 654 VI 667 VII 839
Satowaki C. Das missões	75-76	II 709	I 50	I 796 III 338 IV 418 VI 470, 535	III 535, 873-874 VI 885 VII 905 VIII 884, 1015, 1106, 1108, 1109, 1170	II 898 III 848 IV 311 V 647 VI 659 VII 831
Taguchi C. Disc. dos Sacramentos	80-81	II 740	I 33, 50, 70, 129, 560 II 588, 631, 650- 651 (CG XVIII)	I 575-578 II 432, 896-898 IV 342 V 457, 466, 829- 832, 909-910	I 13 IV 762-763, 947 VI 447, 854-858 VII 383-384, 933- 935 VIII, 466, 554, 656- 658 (CG CXXVII), 873, 1022-1024	I 80 III 11, 40-41 (CG CXXXVIII), 848 V 634 VI 647 VII 819
Tanaka	X	II 741	X	VI 488, 552	VI 885 VIII 899	III 848 IV 311 V 196, 663 VI 676 VII 847
Tomizawa C. Apostolado dos fiéis	82-83	II 755	I 38, 42, 50, 85, 121, 123, 260, II 161, 182-183 (CG XIII) IV, 397	VI 467, 532	VI 641, 885 VIII 882	III 848 IV 311 V 644 VI 657 VII 828
Yamaguchi	79	II 790	I 118 IV 397	II 894-896 IV 35 VI 448, 513	III 622 VI 885 VIII 866	I 879

*Os números em negrito indicam um texto mais longo.
Noda (†1961) – Não respondeu a consulta de 1959.

Quadro Histórico da Hierarquia Japonesa por Diocese	
Diocese de Funai Diocese: 1588	Sebastião de Moraes de Funchal, S.J. (nomeação 19/02/1588 - † 19/08/1588) Pedro Martins, S.J. (nomeação 17/02/1592 - † 18/02/1598) Luis Cerqueira, S.J. (Sucessão 18/02/1598 - † 15/02/1614) Diego Correia Valente, S.J. (nomeação 8/01/1618 - † 28/10/1633)
Arquidiocese de Tōkyō Vicariato Apostólico do Japão: 27/01/1846 Vicariato Apostólico do Norte do Japão: 22/05/1876 Arquidiocese: 15/06/1891	Théodore-Augustin Forcade, M.E.P. (nomeação 27/03/1846 – renúncia 01/1852) Bernard-Thadée Petitjean, M.E.P. (nomeação 11/05/1866 – nomeação Vigário Apostólico do Sul do Japão 20/06/1876) Pierre-Marie Osouf, M.E.P. (nomeação 19/12/1876 - † 27/06/1906) Pierre-Xavier Mugabure, M.E.P. (sucessão 27/06/1906 - † 27/05/1910) François Bonne, M.E.P. (nomeação 15/09/1910 - † 11/01/1912) Jean-Pierre Rey, M.E.P. (nomeação 01/06/1912 – renúncia 06/03/1926) Jean-Baptiste-Alexis Chambon, M.E.P. (nomeação 16/03/1927 – nomeação para Yokohama 09/11/1937) Peter Tatsuo Doi (nomeação 02/12/1937 - † 21/02/1970) Peter Seiichi Shirayanagi (sucessão 21/02/1970 – 17/02/2000 renúncia) Peter Takeo Okada (nomeação 17/02/2000)
Diocese de Sendai Diocese de Hokodate: 17/04/1891 Diocese de Sendai: 09/03/1936	Alexandre Berlioz, M.E.P. (nomeação 24/04/1891 – 25/07/1927 renúncia) Marie-Joseph Lemieux, O.P. (nomeação 09/12/1935 – 16/01/1941 renúncia) Michael Wasaburo Urakawa (nomeação 20/11/1941 - renúncia 26/11/1953) Petro Arikata Kobayashi (nomeação 21/02/1954 - renúncia 24/01/1976) Raymond Augustin Chihiro Sato, O.P. (nomeação 24/01/1976 - renúncia 19/06/1998) Francis Xavier Osamu Mizobe, S.D.B. (nomeação 10/05/2000 – nomeação para Takamatsu 14/05/2004) Martin Tetsuo Hiraga (nomeação 10/12/2005)
Diocese de Niigata Prefeitura Apostólica: 13/08/1912 Diocese: 16/04/1962	Joseph Reiners, S.V.D. (nomeação 19/11/1912 – nomeação para Nagoya 28/06/1926) Anton Ceska, S.V.D. (28/06/1926 Appointed - † 1941) Peter Magoshiro Matsuoka (nomeação 1941 - renúncia 1953) John Baptist Tokisuke Noda (nomeação 13/03/1953 - † 11/10/1961) John Shojiro Ito (nomeação 16/04/1962 - renúncia 09/03/1985) Francis Keiichi Sato, O.F.M. (nomeação 09/03/1985 - renúncia 14/05/2004) Tarcisio Isao Kikuchi, S.V.D. (nomeação 29/04/2004)
Diocese de Sapporo Prefeitura Apostólica: 12/02/1915 Vicariato Apostólico: 30/03/1929 Diocese: 11/12/1952	Wenceslas Joseph Kinold, O.F.M. (nomeação 13/04/1915 - renúncia 11/1940) Benedict Takahiko Tomizawa (nomeação 11/12/1952 - renúncia 03/10/1987) Peter Toshio Jinushi (nomeação 03/10/1987 - renúncia 17/11/2009) Bernard Taiji Katsuya (nomeação 22/06/2013)
Diocese de Yokohama Diocese: 09/11/1937	Jean-Baptiste-Alexis Chambon, M.E.P. (nomeação 09/11/1937 - renúncia 12/11/1940) Thomas Asagoro Wakida (nomeação 25/03/1947 - renúncia 05/07/1951) Lucas Katsusaburo Arai (nomeação 13/12/1951 - renúncia 30/10/1979) Stephen Fumio Hamao (nomeação 30/12/1979 - renúncia 15/06/1998) Rafael Masahiro Umemura (nomeação 16/03/1999)
Diocese de Saitama Prefeitura Apostólica de Urawa: 04/01/1939 Diocese de Urawa: 16/12/1957 Diocese de Saitama: 31/03/2003	Ambroise Leblanc, O.F.M. (nomeação 1939 - renúncia 1940) Paul Sakuzo Uchino (nomeação 13/12/1945 - renúncia 1957) Laurentius Satoshi Nagae (nomeação 24/12/1957 - renúncia 20/12/1979) Francis Xavier Kaname Shimamoto, Ist. del Prado (nomeação 20/12/1979 – nomeação para Nagasaki 08/02/1990) Peter Takeo Okada (nomeação 15/04/1991 – nomeação para Tóquio 17/02/2000) Marcellino Taiji Tani (nomeação 10/05/2000 - renúncia 27/07/2013)
Arquidiocese de Osaka Vicariato Apostólico do Japão Central 20/03/1888 Diocese: 15/06/1891 Arquidiocese: 24/06/1969	Félix-Nicolas-Joseph Midon, M.E.P. (nomeação 23/03/1888 - † 12/04/1893) Henri-Caprais Vasselon, M.E.P. (nomeação 18/08/1893 - † 07/03/1896) Jules-Auguste Chatron, M.E.P. (nomeação 22/07/1896 - † 07/05/1917) Jean-Baptiste Castanier, M.E.P. (nomeação 06/07/1918 - renúncia 29/11/1940) Paul Yoshigoro Taguchi (nomeação 25/11/1941 - † 23/02/1978) Paul Hisao Yasuda (nomeação 15/11/1978 - renúncia 10/05/1997) Leo Jun Ikenaga, S.J. (sucessão 10/05/1997 - renúncia 20/08/2014) Thomas Aquino Manyo Maeda (nomeação 20/08/2014)
Diocese de Takamatsu Prefeitura Apostólica de Shikoku: 27/01/1904 Diocese: 31/09/1963	José María Álvarez, O.P. (nomeação 26/02/1904 - renúncia 1931) Modesto Perez, O.P. (nomeação 1935 - renúncia 1940) Franciscus Xaverius Eikichi Tanaka (nomeação 13/09/1963 - renúncia 11/01/1977) Joseph Satoshi Fukahori (nomeação 07/07/1977 - renúncia 14/05/2004) Francis Xavier Osamu Mizobe, S.D.B. (nomeação 14/05/2004 - renúncia 25/03/2011) John Eijiro Suwa (nomeação 25/03/2011)

Diocese de Nagoya Prefeitura Apostólica: 18/02/1922 Diocese: 16/04/1962	Joseph Reiners, S.V.D. (nomeação 28/06/1926 - renúncia 1941) Peter Magoshiro Matsuoka (nomeação 13/12/1945 - renúncia 26/06/1969) Aloysius Nobuo Soma (nomeação 26/06/1969 - renúncia 05/04/1993) Augustinus Jun-ichi Nomura (nomeação 05/04/1993 - renúncia 29/03/2015) Michael Gorō Matsuura (nomeação 29/03/2015)
Diocese de Hiroshima Vicariato Apostólico: 04/05/1923 Diocese: 30/06/1959	Heinrich Döring (Doëring), S.J. (nomeação 04/05/1923 – nomeação como Arcebispo (Título pessoal) de Poona 14/07/1927) Johannes Peter Franziskus Ross, S.J. (nomeação 18/05/1928 - renúncia 20/11/1940) Dominic Yoshimatsu Noguchi (nomeação 19/12/1959 - renúncia 29/03/1985) Joseph Atsumi Misue (nomeação 29/03/1985 - renúncia 13/06/2011) Thomas Aquino Manyo Maeda (nomeação 13/06/2011 – nomeação para Osaka 20/08/2014) Alexis Mitsuru Shirahama, P.S.S. (eleito 28/06/2016)
Diocese de Kyôto Criação: 17/06/1937 Elevação: 12/07/1951	Patrick James Byrne, M.M. (nomeação 19/03/1937 – renúncia 10/10/1940) Paul Yoshiyuki Furuya (nomeação 13/12/1945 - renúncia 08/07/1976) Raymond Ken'ichi Tanaka (nomeação 08/07/1976 - renúncia 03/03/1997) Paul Yoshinao Otsuka (nomeação 03/03/1997)
Arquidiocese de Nagasaki Vicariato Apostólico do Sul do Japão: 22/05/1876 Diocese: 15/06/1891 Arquidiocese: 04/05/1959	Bernard-Thadée Petitjean, M.E.P. (nomeação 20/06/1876 - † 07/10/1884) Jules-Alphonse Cousin, M.E.P. (nomeação 26/06/1885 - † 18/09/1911) Jean-Claude Combaz, M.E.P. (nomeação 03/06/1912 - † 18/08/1926) Januarius Kyunosuke Hayasaka (nomeação 16/06/1927 - renúncia 05/02/1937) Paul Aijirô Yamaguchi (nomeação 01/07/1937 - renúncia 19/12/1968) Joseph Asjiro Satowaki (nomeação 19/12/1968 - renúncia 08/02/1990) Francis Xavier Kaname Shimamoto, Ist. del Prado (nomeação 08/02/1990 - † 31/08/2002) Joseph Mitsuki Takami, P.S.S. (nomeação 17/10/2003)
Diocese de Kagoshima Prefeitura Apostólica: 18/03/1927 Diocese: 25/02/1955	Egide Marie Roy, O.F.M. (nomeação 23/11/1927 - † 1936) Paul Aijirô Yamaguchi (nomeação 09/11/1936 – nomeação para Nagasaki 01/07/1937) Joseph Asjiro Satowaki (nomeação 25/02/1955 – nomeação para Nagasaki 19/12/1968) Paul Shinichi Itonaga (nomeação 15/11/1969 – 03/12/2005 renúncia) Paul Kenjiro Koriyama (nomeação 03/12/2005)
Diocese de Oita Missão “Sui Iuris” de Miyazaki: 27/03/1927 Prefeitura Apostólica de Miyazaki: 28/01/1935 Diocese: 24/12/1961	Vincenzo Cimatti, S.D.B. (nomeação 01/08/1928 - renúncia 21/11/1940) Peter Saburo Hirata, P.S.S. (nomeação 22/12/1961 – nomeação para Fukuoka 15/11/1969) Peter Takaaki Hirayama (nomeação 15/11/1969 - renúncia 10/05/2000) Dominic Ryôji Miyahara (nomeação 10/05/2000 - nomeação para Fukuoka 19/03/2008) Paul Sueo Hamaguchi (25/03/2011)
Diocese de Fukuoka Diocese: 16/07/1927	Fernand-Jean-Joseph Thiry, M.E.P. (nomeação 14/07/1927 - † 10/05/1930) Albert Henri Charles Breton, M.E.P. (nomeação 09/06/1931 - renúncia 12/05/1941) Dominic Senyemon Fukahori (nomeação 09/03/1944 - renúncia 15/11/1969) Peter Saburo Hirata, P.S.S. (nomeação 15/11/1969 - renúncia 06/10/1990) Joseph Hisajiro Matsunaga (06/10/1990 - † 02/06/2006) Dominic Ryôji Miyahara (nomeação 19/03/2008)
Diocese de Naha Diocese: 18/12/1972	Peter Baptist Tadamaro Ishigami, O.F.M. Cap. (nomeação 18/12/1972 - renúncia 24/01/1997) Berard Toshio Oshikawa, O.F.M. Conv. (nomeação 24/01/1997)

Fonte: The Hierarchy of the Catholic Church. <<http://www.catholic-hierarchy.org/country/jp.html>>

Elenco dos personagens históricos

Agostinho Bea (1881-1968)
 Albert de Vito (1904-1970)
 Albert Henri Breton (1882-1954)
 Alessandro Valignano (1538-1606)
 Aloisius Aegidius Gavazzi (1905-1974)
 Ambroise Leblanc (1907-1957)
 Arai Katsusaburo 荒井 勝三郎 (1904-1990)
 Araki Sadao 荒木 貞夫 (1877-1966)
 Arikata Kobayashi 小林 有方 (1909-1999)
 Auguste Gaspais (1884-1952)
 Bernard Petitjean (1829-1884)
 Celso Constantini (1876-1958)
 Charles Maigrot (1652-1730)
 Dennis Dougherty (1865-1951)
 Doi Tatsuo 土井 辰雄 (1892-1970)
 Edward Mooney (1882-1958)
 Égide Roy (1894-1936)
 Francis A. Rouleau (1901-1984)
 Francis Spellman (1889-1967)
 Fujiwara Kamatari 藤原 鎌足 (614-669)
 Fukahori Satoshi 深堀 敏 (1924-2009)
 Fukahori Senyemon 深堀 仙右衛門 (1894-1985)
 Fukuzawa Yukichi 福沢 諭吉 (1835-1901)
 Fumasoni Biondi (1872-1960)
 Furuya Yoshiyuki 古屋 義之 (1900-1991)
 General Douglas MacArthur (1880-1964)
 Giuseppe Petrelli (1876-1957)
 Gustave Duchesne de Bellecourt (1817-1881)
 Harold Tittman (1893-1980)
 Harry Smith Parkes (1828-1885)
 Hayasaka Kyunosuke 早坂久之助 (1883-1959)
 Hayashi Razan 林 羅山 (1583-1657)
 Hermann Hoffmann (1928-1997)
 Hiranuma Ki'ichiro 平沼 騏一郎 (1867-1952)
 Hirata Saburo 平田 三郎 (1913-2007)
 Hosaka Gyokusen 保坂 玉泉 (1887-1964)
 Inabata Katsutaro 稲畑 勝太郎 (1862-1949)
 Inukai Tsuyoshi 犬養 毅 (1855-1932)
 Ito Shojiro 伊藤 庄治郎 (1909-1993)
 Jean Alexis Chambon (1875-1948)
 Jean-Claude Combaz (1856-1926)
 Johannes Peter Franziskus Ross (1875-1969)
 Katō Genchi 加藤 玄智 (1873-1965)
 Ken Awaya 栗屋 謙 (1883-1938)
 Kitahara Hitomi 北原一視 (1885-1974)
 Konoe Fumimaro 近衛 文麿 (1891-1945)
 Kōyama Iwao 高山 岩男 (1905-1993)
 Kuroda Toshio 黒田 俊雄 (1926-1993)
 Léon Gambetta (1838-1882)
 Léon Robert (1866-1956)
 Léon Roches (1809-1901)
 Mao Tse-tung 毛澤東 (1893-1976)
 Mario Giardini (1877-1947)
 Maruyama Masao 丸山 眞男 (1914-1996)
 Mateo Ricci (1552-1610)
 Matsubara Shizuka 松原 静 (1907-1983)
 Matsukata Masayoshi 松方 正義 (1835-1924)
 Matsuo Chozo 松尾 長造 (1891-1963)
 Matsuoka Magoshiro 松岡 孫四郎 (1941 - 1953)
 Michael O'Doherty (1874-1949)
 Mizobe Osamu 溝部 脩 (1935-2016)
 Motoori Norinaga 本居 宣長 (1730-1801)
 Murakami Shigueyoshi 村上 重良 (1928-1991)
 Nagae Satoshi 長江 恵 (1913-1998)
 NakayamaRiri 中山 理々 (1895-1981)
 Napoleão III (1808-1873)
 Napoleón Libois (1805-1872)
 Nishida Kitarō 西田 幾多郎 (1870-1945)
 Noguchi Yoshimatsu 野口 由松 (1909-1997)
 Ōkuni Takamasa 大國 隆正 (1792-1871)
 Ōuchi Seiran 大内 青巒 (1845-1918)
 Paul Bert (1833-1886)
 Paul Pfister (1906-1994)
 Paulo Marella (1895-1984)
 Pierre Mounicou (1825-1871)
 Pierre-Marie Osouf (1829-1906)
 Prudence Girard (1821-1867)
 Ro Maria Kinam (Paulo) 노기남 (1902-1984)
 Sanetomi Sanjō 三条 実美 (1837-1891)
 Satowaki Asjiro 里脇 浅次郎 (1904-1996)
 Sawa Nobuyoshi 澤 宣嘉 (1835-1873)
 Shimaji Mokurai 島地 黙雷 (1838-1911)
 Sugawara Michizane 菅原 道真 (845-903)
 Sun Yat-sen 孫逸仙 (1866-1925)
 Sylvain Bosquet de Cabanès (1877-1943)
 Taguchi Yoshigoro 田口 芳五郎 (1902-1978)
 Taizu (T'ai Tsu) 太祖 (927-976)
 Tanaka Eikichi 田中 英吉 (1902-1983)
 Tanaka Yoritsune 田中 頼庸 (1836-1897)
 Tanaka Yoshitō 田中 義能 (1872-1946)
 Théodore-Augustin Forcade (1755-1824)
 Tokugawa Ieyasu 徳川 家康 (1542-1643)
 Tokugawa Yoshinobu 徳川 慶喜 (1837-1913)
 Tokunaga Masayoshi 徳永 昌新 (?) 1866~67 長崎奉行
 Tomizawa Takahiko 富澤 孝彦 (1911-1989)
 Torio Koyata 鳥尾 小弥太 (1847-1905)
 Toyotomi Hideyoshi 豊臣 秀吉 (1536-1598)
 Uchimura Kanzō 内村 鑑三 (1861-1930)
 Willem Adolph Visser 't Hooft (1900 - 1985)
 William Woodard (1896-1973)
 Yamaga Sokō 山鹿 素行 (1622-1685)
 Yamaguchi Aijirō 山口 愛次郎 (1894-1976)
 Yamamoto Shinjiro 山本 信次郎 (1877-1942)
 Yamazaki Ansai 山崎 闇齋 (1618-1682)
 Yanagawa Keiichi 柳川 啓一 (1926-1990)
 Yasumarō 太安 万侶 (? - 723)
 Yoshida Kanemi 吉田 兼見 (1535-1610)
 Yoshida Kanesuke 吉田 兼右 (1516-1573)
 Yoshida Kanetomo 吉田 兼俱 (1435-1511)
 Yoshida Shigeru 吉田 茂 (1878-1967)

Bibliografia

ABE, Yoshiya. From Prohibition to Toleration: Japanese Government Views regarding Christianity, 1854- 73. *Japanese Journal of Religious Studies* 5/2-3 June-September 1978. p. 107-138. Disponível em: <<https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/2942>>. Último acesso: 01/08/2016.

ALBERIGO, Giuseppe (ed.). Histoire du concile Vatican II (1959-1965), Vol. I, *Le catholicisme vers une nouvelle époque. L'annonce et la préparation*. Paris, Ed. du Cerf. 1997.

_____. Histoire du Concile Vatican II 1959 - 1965. Vol. II *La formation de la conscience conciliaire*. Paris, Ed. du Cerf. 1998.

ANCEL, Mgr. Alfred-Jean-Félix Ancel. Diversité et unité dans le Concile. In *Documentation Catholique* (DC) 1962. 44 Anee, T. LIX, numero 1390. 16/12/1962. p. 1614-1615.

ANTONI, Klaus, Yasukuni Jinja and Folk Religion. In *Religion & Society in Modern Japan*. Nagoya, Asian Humanities Press. 1993.

BARRETT, Tim. Shinto and Taoism in early Japan. In Breen, John e Teewen, Mark (Eds.). *Shinto in history: ways of the Kami*. Honolulu, University of Hawai'i Press. 2000. p. 13-31.

BATIFFOL, Pierre. Brerier, Louis. L'Église et les survivances du culte imperial. A propos des rites shintoïstes. Paris, Picard. 1920. Disponível em: <https://archive.org/stream/lessurvivancesdu00br/lessurvivancesdu00br_djvu.txt>. Último acesso: 15/06/2016.

BAUMANN, Martin. The transplantation of Buddhism to Germany: Processive modes and strategies of adaptation. In *Method & Theory in the Study of Religion*. Brill. Vol. 6, No. 1 (1994). p. 35-61.

BEILLEVAIRE, P. Heavenly affinities and discrepancies: Fr. Leturdu's early ethnographic account of Okinawa (1846-1848). In: Kornicki P. F.; McMullen, I. J. *Religion in Japan: Arrows to heaven and earth*. Cambridge. Cambridge University Press, 1996. p.156-178.

_____. Les Missions Étrangères de Paris et la résurgence de la question chrétienne dans le Japon du XIX^e siècle. In *Les écritures de la mission en Extrême-Orient, Chine-Asie du Sud-Est-Japon*. Turnhout (Belgium). Brepols, 2007.

BERNARD-MAITRE, H. De la mission apostolique a la mission moderne. In *Histoire Universelle des missions catholiques*. Vol. I. Paris, Librairie Grund, 1956. p. 332-339.

BLÁZQUEZ, Ricardo. *Neo-Cathecumenal Communities. A Theological Discernment*. Middlegreen (ENG). St. Paul Publications, 1988.

BOAK, Arthur E.R. The Theoretical Basis of the Deification of Rulers in Antiquity. In *Classical Journal*. Vol. 11. 1916. Disponível em: <<https://archive.org/details/jstor-3288275>>. p. 293-297. Último acesso: 19/04/2016.

BOOT, W. J. The death of a shogun: deification in early modern Japan. In Breen, John e Teewen, Mark (Eds.). *Shinto in history: ways of the Kami*. Honolulu, University of Hawai'i Press. 2000. p. 144-166.

BOSCH, David J. A missão na esteira do iluminismo. In *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. São Leopoldo, Sinodal. 2002a. p. 320-346.

_____. Missão como inculturação. In *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. São Leopoldo, Sinodal. 2002b. p. 535-546.

_____. Mudanças de paradigma na missiologia. In *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. São Leopoldo, Sinodal. 2002c. p. 227-237.

BOUILLET, M.-N. Dictionnaire Universel des sciences, des lettres et des arts. Paris, Hachette. 1855.

BREEN, John. Ideologues, bureaucrats and priests: on 'Shinto' and 'Buddhism' in Early Meiji Japan. In *Shinto in history: ways of the Kami*. Honolulu, University of Hawai'i Press. 2000. p. 230-251.

BRIGHENTI, Agenor. *Em que o Vaticano II mudou a Igreja*. São Paulo, Paulinas. 2016.

BUCKLEY, Joseph. 1988. The Neo-catechumenate. A personal appraisal of: The "Neo-catechumenate" written c. 1988, sent to the Bishops of England and Wales, and several in France. Disponível em: <<http://www.theseconnote.com/neocatechumenate/nc2jcbp.htm>>. Último acesso: 30/06/2016.

_____. A Church within a Church. *The Tablet*, 11 February 1989. p. 149-150.

BUNCE, William K. *Religions in Japan. Buddhism, Shinto, Christianity*. Rutland-Tōkyō, Charles E. Tuttle Company. 1956.

CABANEL, Patrick. Catholicisme et laïcité, articles d'exportation dans la République coloniale ? In *Religions et colonisation. Afrique-Asie-Océanie-Amériques XVIe-XXe siècle*. Ed. Dominique Borne et Benoît Falaize. Les Éditions de l'Atelier, 2009. p. 55-63.

_____. *Les mots de la laïcité*. Presses Universitaires du Murail, Toulouse. 2004.

CAMPOS, Edmundo (Org.). *Sociologia da burocracia*. Rio de Janeiro, Zahar. 1966.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Religião como organização. In *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo, Paulus-Paulinas. 2013. p. 287-299.

CASTELLS, Manuel. Paraísos comunais: Identidade e significado na sociedade em rede. In *O poder da identidade*. Vol. II. São Paulo, Paz e Terra. 1999. p. 21-92.

CHARTON, J. Un mot de la vie du missionnaire au Japon. 1905. Un mot de la vie du missionnaire au Japon. In *Les Missions Catholiques* 1881 (08/02); 1882 (10/02); 1884 (24/02); 1885 (03/03).

CHENG, Anne. *Histoire de la pensée chinoise*. Paris, Éditions du Seuil. 1997.

COHEN, Doron B. *The Japanese Translations of the Hebrew Bible: History, Inventory and Analysis*. Leiden-Boston. Brill, 2013.

CONGAR, Yves. *Mon Journal du Concile*. Vols. I e II. Paris, Cerf. 2002.

CORDEIRO, Genivaldo. Contemporary Migration in Japan and the Catholic Church. The reality and challenge. (Master's dissertation). Nagoya, Nanzan University. 2011.

DEGRAS, Jane (Ed.). The Communist International 1919-1943. Documents. Volume III (1929-1943). *The Seventh Comintern Congress*. New York. Rotledge, 1971. <<https://www.marxists.org/history/international/comintern/documents/volume3-1929-1943.pdf>>. p. 346-378.

DOBBINS, James C. Editor's Introduction: Kuroda Toshio and His Scholarship. In *Japanese Journal of Religious Studies*. Vol. 23, No. 3/4. The Legacy of Kuroda Toshio (Fall 1996). p. 217-232.

DOI, Pierre Tatsuo. *Le Centenaire de la Reprise de l'apostolat au Japon*. MEP N° 121, 1962. p. 1-5.

DULLES, Avery. *Models of the Church. A Critical Assessment of the Church in all Aspects*. Dublin, Gill and Macmillan. 1978.

DUNOYER, Pierre. *Histoire du Catholicisme au Japon. 1543-1945*. Paris, Cerf. 2011.

EARL, David Magarey. *Emperor and Nation in Japan; Political Thinkers of the Tokugawa Period*. Seattle. University of Washington Press, 1964.

EASTON, Stanley E. e Ellington, Lucien. Japanese-Americans. In *Countries and their cultures*. Disponível em: <<http://www.everyculture.com/multi/Ha-La/Japanese-Americans.html>>. Último acesso: 14/06/2016.

ESPAGNE, Michel e Werner, Michel. Présentation. *Revue de synthèse: IVe S.* No. 2, avril-juin 1988.

_____. La notion de transfert culturel. *Revue Science/letters* [Enligne], 1 | 2013. Disponível em: <<http://rsl.revues.org/219>>. Último acesso: 27/06/2016.

FORCADE, Théodore-Augustin. *Le premier missionnaire catholique du Japon, au XIXème siècle*. 1885. Disponível em: <<https://archive.org/details/lepremiermissio00forcgoog>>. Último acesso: 19/04/2016.

FUKUSHIMA, Francis Mutsuo. Translation Wars Loom in Japan. New Japanese Missal sparks controversy. *Adoremus Bulletin*. Online Edition - Vol. V, No. 10: February 2000. Disponível em: <<http://www.adoremus.org/2-00-fukushima.html>>. Último acesso: 19/04/2016.

_____. Japanese Bishops Seek "Asian Way". *Adoremus bulletin*. Online Edition - Vol. V, No. 10: February 2000. Disponível em: <<http://www.adoremus.org/2-00-fukushima.html>>. Último acesso: 19/04/2016.

GERHART, Karen M. *The Material Culture of Death in Medieval Japan*. Honolulu, University of Hawai'i Press. 2009.

GERTH, H. H e MILLS, Wright. Introduction. The Man and his work. In *Essays in Sociology*. New York, Oxford University Press. 1970. p. 3-74.

GRACY, Leon. Le Catholicisme au Japon. A propos d'un cinquantenaire 1865-1915. In *Les Missions Catholiques*. Œuvre de la propagation de la foi, Lyon, 1915. pp. 142-144 ; 154-155 ; 165-168 ; 178-179 ; 186-188. Bibliothèque National de France: Disponível em:

<<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1056551/f143.image.r=les%20missions%20catholiques>>.
Último acesso: 14/06/2016.

GURVITCH, Georges. *Dialética e Sociologia*. São Paulo, Vértice-Editora Revista dos Tribunais. 1987.

HAIGH, R. H. and Morris, D. S. Japan, Italy, German and the Anti-Comintern Pact. In *Rethinking Japan: Social sciences, ideology & thought*. Boscaro, Adriana, Gatti, Franco, Raveri, Massimo Eds. London, Curzon Press. 2003.

HECKEN, Joseph L. Van. *The Catholic Church in Japan since 1859*. Tōkyō, Herder Agency-Enderle Bookstore. 1963.

INENAGA, Yasuke. *L'allégeance à l'État moderne. Construction de la morale politique en France et au Japon*. Paris, L'Harmattan. 2015.

ISOMAE Jun'ichi. Tanaka Yoshihitō and the Beginnings of 'Shintogaku'. In *Shinto in history: ways of the Kami*. Honolulu, University of Hawai'i Press. 2000. .p. 318-339.

ISHII, Kōsei. L'idée de "sphère de co-prospérité da la Grande Asie orientale" et la philosophie boudhique – Le rôle de l'École de Kyōto. In *Cipango (cahiers d'études japonaises): Mutations de la conscience dans le Japon moderne*. Paris. Inalco, N°hors série, printemps 2002. p.71-120.

IZUOKA, Manabu 出岡 学. 南洋群島統治と宗教：一九一四～二二年の海軍統治期を中心にして [Religião sob a administração da Marinha Japonesa na Micronésia] .史学雑誌 / 史学会 編 [Shigaku Zasshi. The Historical Society of Japan]. 112 (4) 2003. p. 477-497.

JACQUES, R. Le dossier des rites chinois doit-il être rouvert ? [versão revisada do artigo publicado em: Année canonique, 41:363-400, 1999]. In *Mission – Journal of Mission Studies*, 8, 2001. Ottawa. p. 87-112 e 165-186.

JAMIESON, Keith. Defenders of the Faith? Britain and the Persecution of Christianity. In *Japan, 1867–1873. The Journal of Politics and Society*. Columbia University Academic Commons, 2012. p. 150-179. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.7916/D8DV1GVR>>. Último acesso: 15/06/2016.

JOSEPHSON, Jason Ānanda. *The Invention of Religion in Japan*. Chicago e London, The University of Chicago Press. 2012.

JOYEUX-PRUNEL, Béatrice. Les transferts culturels. Un discours de la method. *Hypothèses* (Publications de la Sorbonne) 2003/1 (6). p. 149-162.

KASAHARA, Kazuo. *A History of Japanese Religion*. Tōkyō, Kosei Publishing Co. 2001.

KASPER, Walter. *A Igreja Católica: Essência, realidade, missão*. São Leopoldo. Unisinos. 2012.

KEPEL, Gilles. *The Revenge of God*. Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press. 1994.

KESSLER, Christian & Siary, Gérard. *France - Japon: histoire d'une relation inégale*. 12 de setembro de 2008. Disponível em: <<http://www.laviedesidees.fr/France-Japon-histoire-d-une.html>>. Último acesso: 14/06/2016.

KISALA, Robert and Mullins, Mark. *Religion and Social Crisis in Japan. Understanding Japanese Society through the Aum Affair*. New York, Palgrave. 2001.

_____. Japanese Religions. In *Nanzan Guide to Japanese Religions*. Edited by Paul Swanson and Clark Chilson, Honolulu, University of Hawai'i Press. 2006.

KISHINO, Hisashi. From Dainichi to Deus. The early missionaries' discovery and understanding of Buddhism. In Üçerler, M. Antoni J. (Ed.). *Christianity and cultures. Japan and China in comparison, 1543-1644*. Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu. 2009. p. 45-60.

KLAUTAU, Orion. Nationalizing the Dharma: Takakusu Junjirō and the Politics of Buddhist Scholarship in Early Twentieth Century Japan. In *Japanese Religions*. NCC – Center for the Studies of Japanese religions, Vol. 39 (1 & 2). Spring&Fall 2014. p. 53-70.

KLOPPENBURG, Boaventura. Concílio Vaticano II – Vol. II - Primeira Sessão (set.-dez. 1962). Petrópolis, Vozes, 1963.

_____. Concílio Vaticano II – Vol. III - Segunda Sessão (set.-dez. 1963). Petrópolis, Vozes, 1964.

_____. Concílio Vaticano II – Vol. IV – Terceira Sessão (set.-dez. 1964). Petrópolis, Vozes, 1965.

_____. Concílio Vaticano II – Vol. V - Quarta Sessão (set.-dez. 1965). Petrópolis, Vozes, 1966.

_____. Concílio Vaticano II. Vol. I - Documentário Preconciliar. Petrópolis, Vozes, 1962.

_____. Introdução Geral aos Documentos do Concílio. In *Compêndio do Vaticano II. Constituições, Decretos, Declarações*. Petrópolis, Vozes, 1968.

KOBAYASHI, Arikata. Liturgical Renewal in Japan. *The Japan Missionary Bulletin XX*. Tōkyō, Oriens. 1966. pp. 197-205.

KÖNIG, Franz. La rencontre avec les religions non-chrétiens. In Gheddo, Pierre. *Église du Tiers-Monde*. Paris, Editions du Centurión. 1965. p. 37-44.

KOUAME, Nathalie. Quatre règles à suivre pour bien comprendre le "siècle chrétien au Japon". In *La première évangélisation du Japon XVI^e - XVII^e s. Perspectives japonaises*. Histoire & Missions Chrétiennes. Paris, Karthala, N° 11, Septembre 2009. p. 9-38.

KRÄMER, Hans Martin. Japanese Discoveries of 'Secularization' Abroad and at Home, 1870-1945. In *Religion and Secularity. Transformations and Transfers of religious Discourses in Europe and Asia*. Ed. Eggert, Marion and Hölscher, Lucian. Leiden·Boston, Brill. 2013. p. 193-215.

_____. Shimaji Mokurai and the Reconception of Religion and the Secular in Modern Japan. Honolulu, University of Hawai'i Press. 2015.

KRECH, Volkhard e STEINICKE, Marion (Eds.). *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe. Encounters, Notions, and Comparative Perspectives*. Leiden·Boston, Brill. 2012.

KÜNG, Hans. *Teologia A Caminho. Fundamentação para O Diálogo Ecumênico*. São Paulo, Paulinas. 1999.

KURODA, Toshio. Shinto in the History of Japanese Religion. In *Religions and Society in Modern Japan*. Nagoya, Asian Humanities Press. 1993.

_____. The Discourse on the "Land of Kami" (Shinkoku) in Medieval Japan: National Consciousness and International Awareness. In *Japanese Journal of Religious Studies*. Vol. 23, No. 3/4. The Legacy of Kuroda Toshio (Fall 1996a), p. 353-385.

_____. The World of Spirit Pacification: Issues of State and Religion. In *Japanese Journal of Religious Studies*. Vol. 23, No. 3/4. The Legacy of Kuroda Toshio (Fall 1996b), p. 321-351.

LADOUS, Régis e Blanchard, Pierre. *Le Vatican et le Japon dans la guerre de la Grande Asie orientale: La mission Marella*. Paris, Desclée de Brouwer. 2010.

LAURES, Johannes. *The Catholic Church in Japan*. Tōkyō, Charles E. Tuttle Company. 1954.

LAYNAY, Marcel e Moussay, Gérard. *Les Missions Étrangères: trois siècles et demi d'histoire et d'aventura en Asie*. Paris, Editions Perrin. 2008.

LE GRAND, Sylvie. The origin of *laïcité* in nineteenth century France. In *Religion and secularity: transformations and transfers of religious discourses in Europe and Asia*. Dynamics in the History of religions. Eds. Eggert, Marion and Hölscher, Lucian. Leiden-Boston, Brill. 2013. p. 59-76.

LESOURD, Paul. Les "Visions d'espoir" de S. Exc. Mgr. Marella délégué apostolique au Japon. In *Les Missions catholiques*. Lyon, 1938. p. 322-326.

LIBÂNIO, J. B. *A volta da à Grande Disciplina*. São paulo, Loyola, 1983.

LIE, Geneviève. La Biographie du Professeur Yoshihiko Yoshimitsu. École Pratique des Haute Études de Paris. NOTES ET DOCUMENTS septembre - décembre 2012. <http://www.istitutomaritain.org/backoffice/_upload/documenti/218_NetD_24_Lie.pdf>

LINDBECK, George A. *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*. Lousville/London, Westminster John Knox Press. 1984.

LORSCHIEDER, Aloisio. Intervenção na XI Congregação Geral da VII Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos. SEDOC, Petrópolis. N. 20, 1998.

LU, JOHNSON e STARK. *Deregulation and the Religious Market in Taiwan*: A research note. The Sociological Quarterly 49. 2008. p. 139-153.

LUBAC, Henri de. *Carnets du Concile*. Paris, Ed. du Cerf. 2007.

MACE, François. Le Shintô désenchanteur. In *Cipango* (Cahiers d'études japonaises): *Mutations de la conscience dans le Japon moderne*. Paris, Inalco. n° hors série, printemps 2002. p. 7-70.

_____. Le cortège fantôme – Les funérailles et la déification de Toyotomi Hideyoshi. In *Cahiers d'Extrême-Asie*. Paris, EFEO. n°9, Kyôto, 1997. p. 441-462.

_____. Le Kojiki, une Énéide longtemps oubliée ? In *Ebisu* [En ligne], 49 | printemps-été 2013. Disponible em: <<http://ebisu.revues.org/801>>. Último acesso: 31/08/2016.

MAEDA, Tsutomu. 前田 勉。山鹿素行「中朝事実」における華夷観念 [A ideologia de "civilização-barbárie" em Chūchō Jujitsu de Yamaga Sokō]. 愛知教育大学研究広報、59. Nagoya, Department of Social Studies, Aichi University of Education. 2010.

MARELLA, Paolo. La Rencontre des Religions au Japon. *MEP* N° 40, 1965. p. 4-8.

_____. Secrétariat pour les non-Chrétiens. Declaration sur les relations avec les religions non chrétiennes. *Information pour les Pères du Concile*. Typographie Polyglotte Vaticane. MCMLXIV. In Documents pour une histoire du Concile Vatican II. Fonds Jacques le Cordier. Institute Catholique de Paris (ICP). 1964.

MARNAS, Francisque. *La "Religion de Jésus" (Iaso ja-kyo) ressuscitée au Japon dans la seconde moitié du XIXe siècle*. Paris-Lyon: Delhomme et Brigue, 1897. Disponível em: Vol 1 <<https://archive.org/details/lareligiondejesus01marn>> e Vol. 2 <<https://archive.org/details/lareligiondejesus02marn>>. Último acesso: 14/06/2016.

MARTELET, Gustave. *Les idées maîtresses de Vatican II*. Bruges, Desclée de Brouwer. 1966.

MELY, Benoît. Pour la Laïcité, au Sud Comme au Nord de la Méditerranée. *CARRÉ ROUGE* N° 28 / DÉCEMBRE 2003-JANVIER 2004. p. 39-49. Disponível em: <<http://www.carre-rouge.org/Numeros/N28/G-%20Laociti%20Mediterranie.pdf>>. Último acesso: 31/08/2016.

MIRANDA, M. de F. Inculturação da fé e sincretismo religioso. *REB* 283. Petrópolis, Vozes. 2000. p. 275-293.

MITSUHASHI, Takeshi. 三橋 健. 神道の常識わかる小辞典 [Pequena enciclopédia para entender o senso comum sobre o xintoísmo]. Tōkyō, PHP 新書. 2007.

MOFFETT, Samuel Hugh. *A History of Christianity in Asia. Vol II – 1500-1900*. Marynoll, Orbis Books. 2005.

MONTGOMERY, Robert L. *The Diffusion of Religions: A Sociological Perspective*. New York, University Press of America. 1996.

MORI, Kazuhiro. 今、ナイスの意味を問う [Perguntas sobre o sentido atual de "NICE"]. Tōkyō, 女子パウロ会. 1992.

MORIOKA, Genzo. 森岡 源三. ドキュメント司教の裁判 [Documentação sobre o Julgamento do Bispo]. Matsuyama, 限定自費出版. 2003.

_____. ミレニアムの虚構 [Ficção do milênio]. Matsuyama, 限定自費出版. 2001.

MORIOKA, Kiyomi. 森岡 清美. *Religion in Changing Japanese Society*. Tōkyō, University of Tōkyō Press. 1975.

MULLINS, Mark R. Between Inculturation and Globalization: The Situation of Roman Catholicism in Contemporary Japanese Society. In *Xavier's legacies: Catholicism in Modern Japanese Culture*. Ed. Kevin Doak. Vancouver-Toronto, University of British Columbia Press. 2011. p. 169-192.

_____. Christianity as a New Religion. In *Religions and Society in Modern Japan*. Nagoya, Asian Humanities Press. 1993.

_____. Christianity in Contemporary Japanese Society. In *Handbook of Contemporary Japanese Religions*. Leiden·Boston, Brill. 2012. p.133-157.

_____. *Christianity Made in Japan*. Honolulu, University of Hawai'i Press, 1998.

_____. Japanese Christianity. In *Nanzan Guide to Japanese Religion*. Honolulu, University of Hawai'i Press. 2006. p. 115-128.

_____. *The Political and Legal Response to Aum-Related Violence in Japan*. A Review article. In *Japan Christian Review*. 63; 1997, p. 37-46. Disponível em: <<http://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/4154>>. Último acesso: 14/06/2016.

MULLINS, SHIMAZONO e SWANSON (Eds.). *Religions and Society in Modern Japan*. Nagoya, Asian Humanities Press. 1993.

NAGAE, Laurent Satoshi. Des prêtres adaptés au monde moderne. Paris, *Eglise Vivante XX*. 1968. p. 352-357.

_____. Difficultés pour introduire au Japon une langue Chrétienne. Paris, *La Maison-Dieu*. N°86, 1966. p. 55-59.

_____. Le Japon a besoin d'un christianisme évangélique. In Gheddo, Pierre. *Église du Tiers-Monde*. Paris, Editions du Centurión. 1965. p. 105-109.

_____. Le mouvement liturgique au Japon. In *Missions et liturgie: rapports et compte rendu de la première Semaine internationale d'études de liturgie missionnaire*, Nimègue-Uden 1960. p. 84-86.

_____. Our "Annus Pastoralis". The Japan Missionary Bulletin XIII, 1959. p. 11-12.

_____. Secularization in Japan. The Japan Missionary Bulletin XXIV, 1970. p. 22-18.

NAUMANN, Nelly. The state cult of the Nara and early Heian periods. In Breen, John e Teewen, Mark (Eds.). *Shinto in history: ways of the Kami*. Honolulu, University of Hawai'i Press. 2000. p. 47-67.

NITTA, Hitoshi. Shinto as a 'non-religion': the origins and development of an idea. In Breen, John e Teewen, Mark (Eds.). *Shinto in history: ways of the Kami*. Honolulu, University of Hawai'i Press. 2000. p. 252-271.

NOGUCHI, Dominic Y. My view of the Japanese mission field. In *Worldmission*. Volume 12, Number 2. New York. National Office of the Propagation of the Faith. 1961. p. 10-17.

OKUYAMA, Michiaki. "State Shinto" in Recent Japanese Scholarship. In *Monumenta Nipponica*. Volume 66, Number 1, 2011. p. 123-145.

OLIVEIRA, A. G. C. Cronologia Geral do Concílio Vaticano II. In *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo, Paulus·Paulinas. 2015. p. 1017-1027.

ONICHI, Pedro. *Domingos Chohachi Nakamura: O apóstolo dos imigrantes japoneses*. Marília, Gráfica Fragata. 2005.

ŌNO, Susumu 大野 晋. 日本人の神 *Nihonjin no kami* [Os deuses dos japoneses]. Tōkyō, 新潮文庫. 1997.

ORO, Ivo Pedro. *O Outro é o Demônio. Uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo, Paulus. 1996.

PACE, Enzo e STEFANI, Piero. *Fundamentalismo Religioso Contemporâneo*. Apelação, Paulus. 2002.

PARAMORE, Kiri. *Ideology and Christianity in Japan*. New York, Routledge. 2009.

PARSON, Talcott. Max Weber. *The Sociology of Religion*. London, Social science paperbacks. 1963. P. XIX-LXVII.

PASSOS, João Décio. *Como a religião se organiza. Tipos e processos*. São Paulo, Paulinas. 2006.

_____. *Teogonias urbanas: o renascimento dos velhos deuses. Uma abordagem sobre a representação religiosa pentecostal*. Tese de Doutorado. São Paulo, PUC. 2001.

PAULO VI. Discours pour l'ouverture de la deuxième session. 29 septembre 1963. In Jean XXIII/Paul VI. *Discours au Concile*. Paris, Éditions du Centurion. 1966.

PEDOTTI, Christine. *La bataille du Vatican 1959-1965*. Paris, Plon. 2012.

PEZEU-MASSABUAU, Jacques. Francine Hérail, *Fonctions et fonctionnaires japonais au début du Xle siècle*. Compte rendu. Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. Volume 36, Numéro 5. 1981. p. 852-854.

PFISTER, Paul. *In Memoriam Peter Tatsuo Doi. 1892-1970*. The Japan Missionary Bulletin XXIV. Tōkyō, Oriens. 1970. p. 153-155.

PHAN, Peter C. *In Our Own Tongues: Perspectives from Asia on Mission and Inculturation*. Maryknoll, Orbis Press. 2003.

_____. Reception of and Trajectories for Vatican II in Asia. In *Theological Studies*. May 2013 vol. 74, no. 2. p. 302-320.

_____. *The Asian Synod: Texts and Commentaries*. Maryknoll, Orbis. 2002.

_____. "Reception" or "Subversion" of Vatican II by the Asian Churches?: A New Way of Being Church in Asia. In *Australian eJournal of Theology* 6 (February 2006). p. 1-19. Disponível em: <http://aejt.com.au/__data/assets/pdf_file/0004/395185/AEJT_6.3_Phan_Reception_or_Subverson.pdf>. Último acesso: 31/08/2016.

PIERIS, Aloysius. Há lugar para Cristo na Ásia? Visão Panorâmica. In *Concilium*/246 – 1993/2. Petrópolis, Vozes. p. 41-58.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Passo 3: Economia e Sociedade e Passo 4: A religião na China. In *O Desencantamento do mundo. Todos os passos de um conceito em Max Weber*. São Paulo, Editora 34. 2005. P. 100-134.

POLAK, Christian. *Soie et Lumières. L'Âge d'or des échanges franco-japonais (des origines aux années 1950)* [日仏交流の黄金期 (江戸時代～1950年代)]. Tōkyō, Chambre de commerce et d'industrie française du Japon. 2001.

PROHL, Inken e Nelson, John (Eds.). *Handbook of Contemporary Japanese Religions*. Leiden-Boston, Brill. 2012.

PORTO, Humberto. *Os protocolos do Concílio Vaticano II sobre os judeus*. São Paulo, Diálogo. 1984.

PRUDHOMME, Claude. Le rôle de missions chrétiennes dans la formation des identités nationales. Le point de vue catholique. In Comby, Jean (dir.), *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe-XXe s.)*. CREDIC. Paris, Karthala. 2005a. p. 541-560.

_____. Stratégie missionnaire et grande politique sous Léon XIII. Le heurt des logiques. In *Papauté et le nouvel ordre mondial*. Viaene, Vincent (Ed.). 4^a edição de KADOC Studies on Religion, Culture and Society. Leuven, Leuven University Press. 2005b. p. 351-180.

PULIKKAN, P. *Indian Church at Vatican II, A Historico Theological Study of the Indian Participation in the Second Vatican Council*. Trichur, Marymatha publications. 2001.

_____. The Reception of the Second Vatican Council in the Indian Church and Areas of Further Realization. In *Vidyajyothi Journal of Theological Reflection* 71 (2007), p. 208-219; 73 (2007), p. 285-301.

PYE. M. The transplantation of Religions. *Numen*. Vol. 16, Fasc. 3 (Dec., 1969). Brill p. 234-239.

RAHNER, Karl. Toward a fundamental interpretation of Vatican II. In *Theological studies* 40. 1979. p. 716-727.

RAMBELLI, Fabio. Religion, Ideology of Domination, and Nationalism. Kuroda Toshio on the Discourse of *Shinkoku*. In *Japanese Journal of Religious Studies*. Vol. 23, No. 3/4. The Legacy of Kuroda Toshio (Fall 1996). p. 387-426.

READER, Ian. Buddhism as a Religion of the Family. In *Religion & Society in Modern Japan*. Nagoya, Asian Humanities Press. 1993.

_____. In *the aftermath of Aum Shinrikyo: lessons learned from the Japanese response*. Disponível em: <<http://www.radicalisationresearch.org/debate/reader-2012-aftermath/>>.

_____. Religion in a Globalised World: Comments and Responses. In *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe. Encounters, Notions, and Comparative Perspectives*. Leiden-Boston, Brill. 2012.

ROCHER, Alain. Bouddhisme et shintoïsme. In *La pensée asiatique* (dir.C.Weill). Paris, CNRS éditions et N.O. 2010. p.101-104.

_____. La laïcisation dans la culture religieuse japonaise. *Actes du Colloque Montaigne 2005: La laïcité et ses enjeux*. Bordeaux, PUB. 2007. p. 179-198.

_____. La trahison créatrice: anatomie du transfert notionnel en Asie. In *Revue TTR: traduction, terminologie, rédaction*. Vol VI n°2, Montréal. 1993. p. 11-37.

_____. Le mythe de la continuité. In *Corps écrit n°17: Représentations du Japon*. Paris, PUF. 1986.

_____. Les deux sources du vitalisme dans la pensée de la période d'Edo. In *La réception et la résistance – la vie selon les sciences occidentales et le Japon 受容と抵抗 – 西洋科学の生命観と日本一*. In *Actes du colloque de Tōkyō, 2014*. Tōkyō, Centre des recherches pour les études japonaises internationales de l'Université Hosei, No. 22. 2015. p. 1-31.

_____. Mythe et idéologie identitaire au Japon: généalogie d'un malentendu. In *日本のアイデンティティを<象徴>するもの*. Tōkyō, Université de Hōsei, Centre d'études internationales. 2013. p.1-28.

_____. Mythe et souveraineté au Japon. Col. *Les Orientales*. Paris, PUF. 1997.

_____. Mythes japonais. In *Dictionnaire des mythes littéraires*. Dir. Brunel, P. Monaco-Paris, Ed. du Rocher. 1988. p. 835-848.

SAKAMOTO, Koremaru. The structure of state Shinto: its creation, development and demise. In Breen, John e Teewen, Mark (Eds.). *Shinto in history: ways of the Kami*. Honolulu, University of Hawai'i Press. 2000. p. 272-294.

SATŌ, Hirō. Wrathful deities and saving dieties. In Teewen, Mark e Rambelli, Fabio (Eds.). *Buddhas and Kami in Japan. Honji Suijaku as a combinatory paradigm*. London-New York, Routledge. 2003. p. 95-114.

SCHEID, Bernhard. Challenges to the *honji suijaku* paradigm. In Teewen, Mark e Rambelli, Fabio (Eds.). *Buddhas and Kami in Japan. Honji Suijaku as a combinatory paradigm*. London-New York, Routledge. 2003, p. 201-221.

SELL, Carlos Eduardo. *Max Weber e a racionalização da vida*. Petrópolis, Vozes. 2013.

_____. Racionalidade e racionalização em Max Weber. *RBCS*. Vol. 27, nº. 79. Junho/2012. P. 153-233. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v27n79/a10.pdf>>. Último acesso: 11/08/2016.

SIBRE, Olivier. *Le Saint-Siège et l'Extrême-Orient (Chine, Corée, Japon): de Léon XIII à Pie XII (1880-1952)*. Collection de l'École française de Rome 459. Roma, Ecole Française de Rome. 2012.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações. Investigação sobre sua natureza e suas causas*. Vol. II. São Paulo, Ed. Nova Cultural. 1996.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. Impasses da teologia diante do sincretismo religiosos afro-brasileiro. *Ciberteologia – revista de Teologia & cultura*. Ed. 5, Maio/junho 2006. p. 1-25. Disponível em: <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/05/impassesdateologiacatolica.pdf>>. Último acesso: 14/06/2016.

SOLER, Jean. *L'invention du monothéisme. Aux origines du Dieu unique*. Paris, Editions de Fallois. 2002.

SPAE, Joseph J. *Christianity Encounters Japan*. Tōkyō, Oriens Institute for Religious Research. 1968.

STARK, Rodney. *Why religious movements succeed or fail: A revised general model*. Journal of Contemporary Religion. Volume 11, Issue 2, 1996. p. 259-270.

STREIT, Robert und Dindinger, Johannes. Bibliotheca Missionum. Vol. 22. *Missionsliteratur Japan und Koreas 1860-1909*. Rom·Freiburg·Wien. Herder, 1966.

_____. Bibliotheca Missionum. Vol. 44. *Missionsliteratur Japan und Koreas 1910-1970*. Rom·Freiburg·Wien. Herder, 1974.

SUGIURA, Youichi. 日本文化を英語で紹介する辞典 – *A Bilingual Handbook on Japanese Culture*. Tōkyō, ナツメ社. 2002.

SUMIKA, Masayoshi, “Nationalism, Religion, and Social Darwinism: Nation and Religion in the Works of Katō Genchi and Liang Qichao” 2016. Religious Studies in Japan Volume 3 (2016). p. 21-39. Disponível em: <<http://jpars.org/online/wp-content/uploads/2016/01/RSJ-vol.3-SUMIKA-JAN.-19-pdf.pdf>>. Último acesso: 15/06/2016.

SUZUKI Norihisa. 聖書の日本語: 翻訳の歴史 / 鈴木 範久. [A Bíblia em japonês: História da tradução]. Tōkyō, Iwanami Shoten. 2006.

_____. On the Translation of God. In: *Japanese religions*. Kyoto, NCC. Vol. 26 · No. 2 · July 2001. p. 131-146.

_____. On the Translation of God (Part 2). In: *Japanese religions*. Kyoto, NCC. Vol. 27 · No. 2 · July 2002. p. 133-158.

SWANSON, Paul L. Introduction to Part I. In *Religions and Society in Modern Japan*. Nagoya, Asian Humanities Press. 1993. p. 3-6.

SWYNGEDOWN, Jan. Religion in Contemporary Japanese Society. In *Religion & Society in Modern Japan*. Nagoya, Asian Humanities Press. 1993.

TAGUCHI, Paul Yoshigoro. L'Église Catholique au Japon. MEP N° 132, 1964a. p. 63-65.

_____. L'Évangélisation au Japon. MEP N° 136, 1964b. p. 17-26.

TAKADA, Yoshito and James M. Vardaman Jr. 英語で話す「仏教」Q&A - *Talking About Buddhism* – Q&A. Tōkyō. Takeda International Publisher, 1997.

TAKAYAMA, K. Peter. The Revitalization of Japanese Civil Religion. In *Religions and Society in Modern Japan*. Nagoya, Asian Humanities Press. 1993.

TAKENAKA, Akiko. *Yasukuni Shrine. History, memory and Japan's unending postwar*. Honolulu, University of Hawai'i Press. 2015.

TANAKA, Jirō. 日本の宗教 – (Religiões do Japão). Tōkyō, 日本文芸社 *Nihonbungeisha*. 1997.

TEEUWEN, Mark e RAMBELLI, Fabio. *Buddhas and Kami in Japan. Honji Suijaku as a combinatory paradigm*. London·New York, Routledge. 2003.

TEEWEN, Mark. The kami in esoteric Buddhist thought and practice. In Breen, John e Teewen, Mark (Eds.). In *Shinto in history: ways of the Kami*. Honolulu, University of Hawai'i Press. 2000. p. 95-116.

TEIXEIRA, Faustino. Inculturação e Pluralismo Religioso. RELAMI. 2002. Disponível em: <http://www.missilogia.org.br/cms/UserFiles/cms_artigos_pdf_45.pdf>. Último acesso : 14/06/2016.

THIESSE, Anne-Marie. *La Création des Identités nationales. Europe, XIX^e-XX^e siècle*. Paris, Seuil. 1999.

THOMPSON, Michéal. The High Price of Peace: The Catholic Church and Japanese Nationalism 1926-1945. In *Comparative Culture 比較文化 / 宮崎国際大学 [編]*. Miyazaki. Vol. 13, 2007. Disponível em: <<file:///C:/Users/ASUS-PC/Downloads/mic.journal.2007.7thompson.pdf>>. p. 49-67.

TOUCHET, E. de. *Quand les Français armaient le Japon : la création de l'arsenal de Yokosuka, 1865-1822*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003.

TROTSKY, Leon. On the Seventh Congress of the Comintern. In: The New International. Eds. Shachtman, Max e West, John. Vol.2 No.6, October 1935, p.177-179. Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/trotsky/1935/09/comintern.htm>>. Último acesso: 14/06/2016.

TURNBULL, Stephen R. *The Kakure Kirishitan of Japan: A Study of Their Development, Beliefs and Rituals to the Present Day*. Richmond UK, Routledge, 1998.

USARSKI, Frank. A retórica de "aniquilação". Uma reflexão paradigmática sobre recursos de rejeição a alternativas religiosas. In *REVER* N° 1 / 2001. p. 91-111.

_____. Nostra Aetate. In *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo, Paulus·Paulinas. 2015. p. 666-671.

VEYNE, Paul. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Paris, Seuil. 1983.

VIGIL, José Maria. In O atual debate da Teologia do Pluralismo. Depois da Dominus Iesus. *Livros Digitais Koinonia*, 2005. Disponível em: <www.Servicioskoinonia.org/LibrosDigitales>. Último acesso: 15/11/2014.

WAKAKURA, Midori. The iconography of the Virgin Mary in Japan & its transformations: Chinese Buddhist Sculpture & Maria Kannon. In In Üçerler, M. Antoni J. (Ed.). *Christianity and cultures. Japan and China in comparison, 1543-1644*. Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu. 2009. p. 229-248.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro, LTC Editora. 1982.

_____. The Theory of Social and Economic Organization. HENDERSON, A. M. e PARSONS, Talcott (Eds.). New York, Oxford University Press. 1947.

_____. Essays in Sociology. GERTH e MILLS (Eds.). New York, Oxford University Press. 1970.

_____. Os fundamentos da Organização burocrática: Uma construção do tipo ideal. In CAMPOS, Edmundo (Org.). *Sociologia da Burocracia*. Rio de Janeiro, Zahar. 1966. p. 16-27.

_____. Religião e racionalidade econômica. In COHN, Gabriel e FERNADES, Florestan (Org.). Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo, Ática. 2010.

WATANABE, Hiroshi. 渡辺 浩. 第十五章 「日本」とは何か一構造と変化. In 日本政治思想史 一十七~十九世紀, Tōkyō, 東京大学出版会, 2010. p.301-317.

WATANABE, Manabu. Opposition to Aum and the rise of “anti-cult” movement in Japan. In KISALA, Robert and Mullins, Mark. *Religion and Social Crisis in Japan. Understanding Japanese Society through the Aum Affair*. New York, Palgrave. 2001. p. 87-105.

WEI TSING-SING, Louis. *La politique Missionnaire de la France en Chine 1842-1856. L'ouverture des cinq ports chinois au commerce étranger et la liberté religieuse*. Paris, Nouvelles Éditions Latines. 1961.

WENGER, Antoine. In DC 44 Année -T. LIX - N° 1390, 16 dec 1962; 46 Année- T. LXI - N° 1428, 19 jui 1964; 46 Année - T. LXI - N° 1415, 5 jan 1964; 46 Année -T. LXI - N° 1415, 20 dec 1964; 46 Année -T. LXI - N° 1435, 1 nov 1964; 47 Année -T. LXII - N° 1461, 19 dec 1965.

_____. Vatican II : chronique de la deuxième session. Paris, Ed. du Centurion. 1964.

_____. Vatican II : chronique de la quatrième session. Paris, Ed. du Centurion. 1966.

_____. Vatican II : Chronique de la troisième session. Paris, Ed. du Centurion 1965.

_____. Vatican II, Première Session. Paris, Ed. du Centurion. 1963.

WHITE, Charles. The Way show signs of a Cult or sect. In *Guam Pacific Daily News*, 04/08/2014. Disponível em: <http://thoughtfulcatholic.com/wp-content/uploads/2014/08/a13_pacificdailynews_20140804.pdf>. Último acesso: 14/06/2016.

WILDE, Melissa J. *Vatican II: A sociological analysis of religious change*. Princeton-Oxford. Princeton University Press. 2007.

WINZELER, R. Ritual and Belief. In *Anthropology and religion. What we know, Think and Question*. New York-Toronto-Plymouth. Altamira Press, 2008. p. 145-169.

WITHAM, Larry. *Marketplace of the Gods. How Economic Explains Religion*. Oxford University Press. 2010.

YAMAGUCHI, Paul Aijirō. La situation religieuse au Japon. In Gheddo, Pierre. *Église du Tiers-Monde*. Paris, Editions du Centurion. 1965. p. 97-104.

YAMAMOTO, Shinjiro. *Le point de vue catholique sur le conflit sino-japonais*. Tōkyō, Association des Affaires étrangères du Japon. 1937.

YAMAMOTO, Tadashi 山本 正. 父・山本 伝次郎伝 [Os escrito de meu pai Yamamoto Shinjiro]. Tōkyō, 中央出版社. 1993.

YAMANASHI, Atsushi. Representations of modern Japan in the Missions Catholiques. In *International Journal of Area Studies* (Regioninês Studijos). Issue: 4 / 2010. Disponível em: <http://vddb.library.lt/fedora/get/LT-eLABa-0001:J.04~2010~ISSN_2029-2074.N_4.PG_179-190/DS.002.1.01.ARTIC>. p. 179-190. Último acesso: 14/06/2016.

YOSHIDA, Kanetomo 吉田 兼俱. 唯一神道名法要集 *Yuiitsu shintō Myōbō Yōshū*. NST- 日本思想大系 [Nihon Shisō Taikei]. n. 19. 中世神道論 [*Chūsei Shintō Ron* – Teóricos do Xintoísmo Medieval]. Tōkyō, 岩波書店. 1977.

Sites, Notícias e documentação digitalizada

AP - Associated Press, Pope tells controversial missionary group to respect local bishops and culture. Disponível em <<http://www.foxnews.com/world/2014/02/01/pope-tells-controversial-missionary-group-to-respect-local-bishops-and-culture/>>. Último acesso: 14/06/2016.

APF Annales de la Propagation de la foi. Disponíveis em: <<http://gallica.bnf.fr/>>. Último acesso: 15/06/2016.

CBCJ I - The Catholic Church in Japan Today. Disponível em <<http://www.cbcj.catholic.jp/eng/ehistory/jphis.htm#8>>. Último acesso: 14/06/2016.

CBCJ II – An Overview of the History of the Catholic Church in Japan. Disponível em <<http://www.cbcj.catholic.jp/eng/ehistory/jphis.htm#8>>. Último acesso: 14/06/2016.

CN - Caminho Neocatecumenal oficial website. Disponível em <<http://www.camminoneocatecumenale.it/new/default.asp?lang=pt>>. Último acesso: 14/06/2016.

CNS - Catholic News Service. Glatz, Carol. Francis to Neocatechumenal Way: “Work for unity, respect local cultures”. <<http://www.catholicnews.com/data/stories/cns/1400467.htm>>. Último acesso: 03/02/2014.

CWN - Catholic World News. Vatican gives approval to celebrations of Neocatechumenal Way. <<http://www.catholicculture.org/news/headlines/index.cfm?storyid=13056>>. Último acesso: 14/06/2016.

EDA Église d’Asie. N° 425, 16/09/2005; N° 548, 14/01/2011; Disponível em: <<http://eglasiemepasie.org/>>. Último acesso: 14/06/2016.

Fratresinunum <<http://fratresinunum.com/2011/01/25/apesar-de-intervencao-papal-bispo-japones-vai-em-frente-e-suspende-neocatecumenato-em-sua-diocese/>>. Último acesso: 30/03/2016.

RDM - Les Missions catholiques en Chine et le protectorat de la France. In *Revue des Deux Mondes*, 3^e période, tome 78, 1886 (pp. 769-798). Anônimo. Disponível em: <https://fr.wikisource.org/wiki/Les_Missions_catholiques_en_Chine_et_le_protectorat_de_la_France>. Último acesso: 15/08/2015.

MCTF - Mensaje del XXXI CONGRESO DE TEOLOGÍA SOBRE “LOS FUNDAMENTALISMOS.” Disponível em <<http://www.congresodeteologia.info>>. Último acesso: 15/11/ 2014.

SCCJ - カトリック教会 現勢 - Statistics of the Catholic Church in Japan 2004-2012. Disponível em <<http://www.cbcj.catholic.jp/jpn/data>>. Último acesso: 14/06/2016.

SPFa - Mission du Japon in Annales de la Propagation de Foi. Vol XXI, julho de 1849. Ouvre pontificale Missionnaire de la Propagation de Foi. Lyon. p. 217-235. Disponível em <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54470697.image>>. Último acesso: 14/06/2016.

SPFb - Mission de Liou-Kiou in Annales de la Propagation de Foi. Vol XXI, julho de 1849. Ouvre Pontificale Missionnaire de la Propagation de Foi. Lyon. p. 236-255. Disponível em <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54470697.image>>. Último acesso: 14/06/2016.

Traité de Versailles 1919. Nancy·Paris·Stasbourg. Librairie Militaire Berger-Levrault, 1919. Disponível em: <<http://www.herodote.net/Textes/tVersailles1919.pdf>>. Último acesso: 14/06/2016.

UCA News. Vatican gives approval to Neo catechumenal celebrations. 23/01/2012. Disponível em: <<http://www.ucanews.com/news/vatican-gives-approval-to-neocatechumenal-celebrations/40590>>. Último acesso: 14/06/2016.

Documentos Eclesiásticos

Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando (ADA) I (Index). Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando – Series I (Antepreparatoria). Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis (TPV). MCMLXI.

ACTA SYNODALIA (AS) - Indices – Tome 2. Vaticano, TPV. MCMLXXX.

ADA I (II). Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars IV: Asia. Vaticano, TPV. MCMLX.

AS I. Periodus Prima. Pars I - session Publica I. CG I-IX. Vaticano, TPV. MCMLXX.

AS I. Periodus Prima. Pars II – CG X-XVIII. Vaticano, TPV. MCMLXX.

AS II. Pars 5. CG 65-78. Vaticano, TPV. MCMLXXIII.

AS II. Pars IV. CG 59-64. Vaticano, TPV. MCMLXXII.

AS III/1. Sessio publica IV, CG LXXX-LXXXII. Vaticano, TPV. MCMLXXIII.

AS III/2. CG LXXXIII-LXXXIX. Vaticano, TPV. MCMLXXIV.

AS III/3. CG XC-XCV. Vaticano, TPV. MCMLXXIV.

AS III/4. CG XCVI-CII. Vaticano, TPV. MCMLXXIV.

AS III/5. CG CIII-CXI. Vaticano, TPV. MCMLXXV.

AS III/6. CG CXII-CXVIII. Vaticano, TPV. MCMLXXV.

AS III/7. CG 119-122. Vaticano, TPV. MCMLXXV.

AS III/8. CG 123-127. Vaticano, TPV. MCMLXXVI.

ARHK - 新し「ローマ・ミサ典礼書の総則」に基づく変更箇所. (Novas modificações de acordo com as “Orientações do Missal Romano”). Tōkyō, カトリック中央協議会. 2015.

Guidelines on Interreligious Dialogue for Catholics in Japan. Tōkyō, Catholic Bishop's Conference of Japan. 2010.

KJHB- カトリック教会情報ハンドブック 2012. カトリック中央協議会 (Anuário Católico da Igreja católica no Japão 2012). Conferência Episcopal Japonesa.

KSSS - カトリック儀式書. 葬式 (Ritual Católico para os Funerais). Tōkyō, カトリック中央協議会, 2010.

KSTJ - カトリック教会の諸宗教対話の手引き実践 Q&A (Manual prático para o diálogo interreligioso: Perguntas e respostas). Tōkyō, カトリック中央協議会. 2009.

Manual da Igreja Católica sobre o diálogo inter-religioso. São Paulo. PANIB-Loyola, 2012.

Missal - ミサ典礼書. Tōkyō, 日本カトリック司教協議会. 1978.

NICE I - とともに喜びをもって生きよ. 第一回福音宣教推進全国会議にこたえて. (Vivamos unidos na alegria) 3刷 (3^a ed.). Tōkyō, カトリック中央協議会. 1988.

RNM - 歴史から何を学ぶか—カトリック教会の戦争協力・神社参拝. (O que nos ensina a história? Colaboração da Igreja Católica nos esforços de guerra e participação nos ritos patrióticos do xintoísmo). Nagoya, カトリック中央協議会福音宣教研究. 新世. 2004.

SHT- 司牧に関する法規の手引き (新教会法典準拠) (Manual da legislação sobre as práticas pastorais - De acordo com o Novo Código de Direito Canônico). Tōkyō, カトリック中央協議会, 2015.

SnK- キリスト教葬儀のこころ—愛する人をおくるために (O "coração" dos funerais cristãos: Para as exequias daqueles que amamos). Tōkyō, オリエンズ宗教研究所編. 2010.

SSKT- 祖先と死者についてのカトリック信者の手引き (Manual Católico sobre os ancestrais e os falecidos). 7刷 (7^a edição). Tōkyō, カトリック中央協議会. 1986.

Documentos de Arquivos e boletins missionários

AMEP, Fundo Bosquet. Japon. Nº 2585.

AMEP, Fundo Breton. Japon. Nº 2830.

AMEP, Fundo Castanier. Japon. Nº 2468.

AMEP, Fundo Chambon. Japon. Nº 2534.

ASV – Arquivo Secreto Vaticano. Vaticano II. Testi Originali Degli Interventi Orali e Minute – Transcrizioni. Busta 2 (CG IV); 4 (CG XI); 5 (CG XIII); 7 (CG XVIII); 29 (CG LXIX); 40 (CG XC); 53 (CG CXVI); 61 (CG CXXVII); 69 (CG CXXXVIII); 74 (CG CXLVIII) e 75 (CG CL).

BMEP - Bulletin des Missions Étrangères. *Chronique des missions et des établissements communs*. Séoul. 1938.

BESP. Boletim Eclesiástico. Agosto de 1938. São Paulo, Typografia Mercantil. Arquivo Metropolitano de São Paulo.

DC – Documentacion Catholique 1962. A la Fédération Bouddhique. 44 Anee, T. LIX, numero 1390, 16/12/1962. p. 1974.

DC 1964. Allocution a des bouddhistes - 46 Anee, T. LXI, numero 1428, 19/07/1964. p. 882-883.

DC 1964. La culture des pays de mission. 46 Anee, T. LXI, numero 1415, 20/12/1964. p. 1693.

DC 1964. Mgr. Nagae. 46 Anee, T. LXI, numero 1435, 1/11/1964. p. 1389.

DC 1964. Oecumenisme. 46 Anee, T. LXI, 5/01/1964, numero 1415. p. 37.

DC 1965. Le prêtre em pays de mission - 47 Anee, T. LXII, numero 1461, 19/12/1965. p. 2195.

Document concernant le Japon. Instruction donnée à S. Exc. Mgr. Paul Marella, archevêque de Doclea, Délégué apostolique au Japon, sur les devoir des catholiques envers la patrie (26/05/1936). In L'Église et les Rites Chinois publié par Les Informations Catholiques, 22° Année, N° 909, 5/02-20/02, 1940.

Documento 1. 資料一 - 高松教区の新共同体と神学院に関する主な動き)O Caminho Neocatecumenal na Diocese de Takamatsu e o seminário – Principais eventos). Arquivo da Diocese de Takamatsu. 2008.

Documento 2. 資料二 - 日本カトリック司教協議会と「新共同体の道」に関する時系列表 (Conferência dos Bispos do Japão e Caminho Neocatecumenal – Listas dos principais acontecimentos). Arquivo da Diocese de Takamatsu. 2008.

Documento 3. 資料三 - 「新求道共同体」の責任者 (Carta da Conferência Episcopal 18/06/2010).

Documento 4. 資料四 - 日本司教団と新求道共同体との間に交わされる合意声明文. (Acordo a partir conversações entre a Conferência Episcopal do Japão e o Caminho Neocatecumenal). 溝部修. 31/12/2005.

Documento 5. 資料五 - Carta a Congregação da Divina Liturgia e ao seu Prefeito Cardeal Francis Arinze (Versão em inglês). 02/02/2006.

Documento 6. 資料六 - 七〇～八〇年代の高松教区の状況・新求道共同体「道」とは何か・日本教会と高松教区と「道」のかかわり. (A situação da Diocese de Takamatsu nas décadas de 70 e 80; O que é o Caminho Neocatecumenal; A relação da Igreja no Japão e da Diocese de Takamatsu com o “Caminho”). (Documento coletivo, sem data).

Documento 7. 資料七 - 「道」に対する高松教区の姿勢. (A atitude da Diocese de Takamatsu para com o “Caminho”). 使徒ヨハネ 諏訪榮治郎. 28/09/2011.

Documento 8. 資料八 - 高松教区目標である「教区的一致と再生」即ち NICE1 に答えようとした歩みを表しています (Os objetivos da Diocese de Takamatsu “O reavivamento e a unidade da

Diocese”: Gráfico da caminhada em resposta ao NICE1). Preparação para o Cinquentenário da Elevação da Diocese. 2013.

Dossier L'Église et les Rites Chinois. In DC. 22 année, Tomo 41. N° 909, 1940. p. 169-185.

Echos Missionnaires. L'Église au Japon. MEP. Février 1943. p. 103-109.

KS - カトリック新聞 [Katorikku Shinbun]. 08/06/1997; 31/05/1998; 07/07/2002; 06/07/2003; 12/02/2006; 23/04/2006; 06/01/2008; 03/02/2008; 23/03/2008; 08/06/2008; 18/05/2008; 12/07/2008; 15/03/2009; 04/10/2009; 02/01/2011; 16/01/2011; 31/07/2011; 30/01/2011; 29/01/2012; 12/02/2012.

LsC. Lettre Commune. Compte-Rendu M.E.P. 1949 (a), p. 1-9 ; 1949 (b), p. 1-19 ; 1952, p. 7-16 ; 1953, p. 7-16 ; 1954, p. 7-30 ; 1955, p. 7-17 ; 1956, p. 5-19 ; 1957, p. 5-21 ; 1958, p. 6-25 ; 1961, p. 17-33 ; 1962, p. 23-44 ; 1963, p. 35-52 ; 1964, p. 11-23 ; 1965, p. 1339 ; 1965-1966, p. 9-43 ; 1966-1967, p. 9-35 ; 1968-1969, p. 9-34 ; 1970, p. 17-50. Paris, MEP.

MCs, *Les Missions catholiques*. Paris, L'oeuvre de la propagation de la foi. 1939-1945.

MF (Microfilme) Vol. 568. Japon 1844-1860. Paris, AMEP. 1997.

MF (Microfilme) Vol. 569. Japon 1839-1872. Paris, AMEP. 1997.

Missionnaires d'Asie. Un Fils des Missions Étrangères le premier cardinal japonais. N° 109. 1960. p. 74-77.

NTK. 二〇一一年. 年頭書簡. 新求道共同体「道」に関して. (Carta Pastoral de 2011. A respeito do Caminho Neocatecumenal). フランシスコ・ザビエル 溝部 修.

SnC - Secretariat pro non Christians, Bulletin. 1^{ère} année, n°. 3, Typis Polyglottis Vaticanis. Décembre 1966. In Documents pour une histoire du Concile Vatican II. Fonds Jacques le Cordier. ICP, Paris, 1993.

Tosei News. 25/03/1966. The Japan Scene. Arq. CBCJ.