

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO – FIL5503
PROFESSOR ORIENTADOR: LUÍS FELIPE BELLINTANI RIBEIRO
ALUNO: LEONARDO HOFFMANN

A INFLUÊNCIA DO XINTOÍSMO, PENSAMENTO CHINÊS E ZEN NA FORMAÇÃO
DO BUSHIDO E A EXPERIÊNCIA ZEN DE EUGEN HERRIGEL

FLORIANÓPOLIS, 19 DE NOVEMBRO DE 2007

SUMÁRIO

	Página	
1	Introdução	5
2	História do Japão	7
2.01	Geografia	8
2.02	Pré-História	9
2.03	Período Jomon	10
2.04	Período Yayoi	12
2.05	Período Kofun	13
2.06	Período Nara	15
2.07	Período Heian	16
2.08	Período Kamakura	19
2.09	Período Muromachi	22
2.10	Período Azuchi-Momoyama	26
2.11	Período Edo	29
2.12	Período Meiji	33
3	Samurais	35
3.1	Origem	43
3.2	Katana	50
3.3	Harakiri	57
4	Xintoísmo	63
5	Pensamento Chinês	68
5.1	Taoísmo	72
5.2	Confucionismo	77
6	Zen	82
6.1	Zen na Índia	84
6.2	Zen na China	88
6.3	Zen no Japão	99
6.4	Zen	101
7	Bushido	107
7.1	Introdução	109
7.2	Princípios	113
7.3	A razão no bushido	118

7.4	A vida do guerreiro	120
7.5	O caminho da espada	121
8	Xintoísmo, pensamento chinês e o zen no bushido	125
8.1	Xintoísmo no bushido	126
8.2	Pensamento chinês no bushido	128
8.3	Zen no bushido	133
9	Eugen Herrigel	140
9.1	O caminho de Eugen	143
9.2	Zen e a espada	155
10	Conclusão	157
11	Bibliografia	158

1 INTRODUÇÃO

Dentro da filosofia, este trabalho poderia ser do tema chamado 'pensamento oriental', visto que não se conclui se é ou não filosofia. Mais especificamente, trata do pensamento japonês, extremo oriente. Ele será abordado a partir do *bushido*¹, traduzido por 'caminho do guerreiro', que é a fundamentação e caracterização do que se poderia chamar de pensamento japonês, mas que em verdade se trata da maneira como eles viam e se comportavam perante o mundo e a vida – é considerado um código de ética, na verdade o pensamento e a razão não eram tidos em alta conta, mas por simplificação chamarei de 'pensamento japonês'. O *bushido* não apenas será visto, mas também a sua origem, para que se possa compreender por que ele é o que é, e a partir de onde veio o que formaria a mentalidade japonesa. Para isso serão abordados os principais formadores do *bushido*: xintoísmo, pensamento chinês e zen budismo; em seguida será falado especificamente sobre o *bushido*, para então serem analisadas as influências de cada um destes três sistemas dentro do pensamento japonês. Finalmente, para que possa ser feita uma ponte com a filosofia que conhecemos, um capítulo sobre Eugen Herrigel, o filósofo alemão que morou no Japão e treinou a arte do tiro com arco sob orientação de um mestre zen, para vermos como um pensador da formação tradicional ocidental lidou com tamanho contraste do pensamento oriental.

Tendo em vista que na nossa formação escolar e universitária é muito pouco conhecido tanto o pensamento como a história oriental, no primeiro tópico será esboçada a história do Japão para que se possa contextualizar e familiarizar com o tema a ser tratado, servindo como uma base para começar.

Em seguida serão abordados os principais elementos da vida do guerreiro porque, apesar do *bushido* ter influenciado a nação japonesa como um todo, dizia respeito especificamente aos samurais, os lendários guerreiros japoneses. Por isso será descrito, não em profundidade, o seu modo de vida, sua origem histórica e dois de seus principais elementos: a *katana* – espada do samurai – e o *harakiri* – o suicídio ritual.

No quarto capítulo começa a explanação das três principais influências ao *bushido*; primeiramente com o xintoísmo, a única religião originalmente japonesa e, conseqüentemente, a única influência ao *bushido* que partiu do próprio Japão, não sendo importada.

A segunda é o pensamento chinês. Apesar de que o confucionismo – clássico e fundamental pensamento chinês – ganha grande destaque na formação do *bushido* - muitas vezes sendo citados como sua fonte o zen, xintoísmo e confucionismo, ao invés de pensamento chinês - considerarei melhor englobá-lo no pensamento chinês. Isso porque conforme estudava este, percebi que vários pontos se assemelham ao *bushido* e, principalmente devido ao taoísmo, se assemelham ao zen, uma vez que este é uma união entre o budismo e o taoísmo. Mesmo que o taoísmo tenha influenciado o pensamento japonês indiretamente através do zen, conclui mais proveitoso esboçá-lo também para que fique clara a semelhança com o zen e, conseqüentemente, com o *bushido*. Assim, neste capítulo cinco será falado sobre o pensamento chinês de maneira geral, para então entrar no taoísmo e finalizar com o confucionismo.

1 Os termos japoneses serão naturalmente escritos em itálico; aqueles já absorvidos pela língua portuguesa, como 'samurai' e 'daimio', serão mantidos desta forma.

A terceira e possivelmente a maior influência sobre o pensamento japonês é o zen budismo. É também um tanto complicado porque tem suas origens na Índia, com a vida de Buda, e no decorrer de sua história vai a China, apenas onde, junto ao taoísmo, começa o que vem a ser o zen. Será tratado diretamente, sem recorrência a noções exclusivamente budistas e taoístas.

A decisão da ordem dos três parágrafos acima não é devido à cronologia, mas sim em ordem de simplicidade e, por exemplo, após o estudo do taoísmo é facilitada a compreensão do zen. Terminados estes três sistemas de pensamento, o capítulo seguinte tratará do *bushido* propriamente dito, por si só, deixando de lado os sistemas recém vistos. Há a sua origem, que remonta à origem dos samurais, então são descritos seus principais preceitos éticos, após o quê algumas palavras sobre o papel da razão no *bushido*, interessante para os filósofos; a maneira como os samurais viam a vida e, finalmente, uma conclusão, a que fim chega o *bushido*, visto que ele sofreu modificações ao longo da história.

Apenas no capítulo sete serão exploradas as influências que cada um dos sistemas de pensamento estudados provocou no pensamento japonês, sendo mantida a mesma ordem: xintoísmo, pensamento chinês e zen.

O último capítulo antes da conclusão é sobre Eugen Herrigel, onde será falado sobre sua vida e, principalmente, como se deu o seu caminho de aprendizagem no zen através da arte do tiro com arco. Por último algumas de suas palavras sobre o zen e a espada, visto a importância que ela tem dentro do *bushido*.

Na conclusão será retomada rapidamente a relevância de Eugen para a filosofia, tendo descoberto o zen; e revisto o *bushido* como proveniente da própria natureza japonesa, além do fim a que ele chega, através da contribuição combinada do zen, pensamento chinês e xintoísmo.

2 HISTÓRIA DO JAPÃO

A história japonesa foi caracterizada pelo isolamento geográfico e o fato de que menos de 20% das terras eram cultiváveis. Devido ao terreno muito montanhoso e acidentado, viveram em pequenos povoados isolados, cada qual com costumes e dialetos característicos, até os primeiros séculos da era cristã; o primeiro sistema de escrita foi introduzido somente no século VI d.C., vindo da China.

Além disso, sua história é marcada pelo isolamento geográfico também em relação a outras nações, tendo contato somente com as civilizações chinesa, coreana e mongol até o século XVI. Também presenciou centenas de anos de guerras civis, traições e constantes trocas de poder, onde a lei do mais forte reinava.

Sempre houve a família imperial; entretanto, assim que um líder militar conseguia unificar a maior parte do Japão sob seu poder, normalmente o imperador nomeava-o *shogun*, declarando-o governante militar de todo o estado. A família imperial exercia um papel puramente burocrático e formal, apesar de quase sempre se ter muito respeito perante ela e o imperador.

A história do Japão é dividida em períodos, na maioria das vezes nomeados segundo uma característica forte da cultura presente, ou segundo o nome da capital da época. Serão vistos um por um, em mais detalhes, na busca do nascimento dos guerreiros samurais, como eles se desenvolveram no decorrer da história, e como finalmente se extinguíram, apesar de que seu espírito se imortalizou em todas as gerações posteriores. Entretanto, a origem dos samurais será vista em detalhes no capítulo 3: Samurais. Primeiramente serão vistos aspectos geográficos sobre o Japão e a origem de seu povo.

Os xogunatos, sistema de governo dominado pelos samurais, foram em número de três: Kamakura (1192-1333), Muromachi (1338-1573) e Edo (ou Tokugawa 1603-1868); entre eles houve o período de transição de aproximadamente trinta anos (1573-1603), constituindo a reunificação nacional, após as guerras feudais.

Há três fontes de informação sobre o Japão antigo: estudos arqueológicos; registros chineses, que apesar de confiáveis são escassos em relação ao Japão; e a mitologia japonesa, que é abundante, mas há a dificuldade de separar os fatos históricos das lendas.

2.01 Geografia

O Japão é constituído por aproximadamente 3.400 ilhas. Porém, 97% do território delas é compreendido pelas quatro maiores e principais ilhas, de norte a sul: Hokkaido, Honshu (que é significativamente maior do que todas as outras), Shikoku e Kyushu.

Hokkaido, a mais setentrional, tinha como nome Iesso ou Yebisu Kura, 'Terra dos Bárbaros', e permaneceu fora do território japonês durante toda sua história. Foi colonizada apenas depois da Restauração Meiji, na segunda metade do século XIX. Ela permaneceu habitada, porém, pelos *ainos*, um povo caucasiano com pêlos abundantes e traços mongólicos, que veio do norte possivelmente no século III a.C, estabelecendo-se também em Tohoku, a região nordeste de Honshu, a segunda ilha setentrional.

As estações são bem definidas: o verão é muito quente e úmido, assim como o inverno é frio, nevando em todo o país. O nome Nippon ou Nihon é formado pelos caracteres que significam 'sol' e 'origem' ou 'fonte', costumeiramente chamado de 'Terra do Sol Nascente', designando todo o Japão.

O país em si é uma montanha, e aproximadamente apenas 17% das terras são planícies, sendo os únicos solos cultiváveis; aproveita-se um pouco mais através do aterramento de declives nas montanhas. A maior planície é a do Kanto (ou Kwanto), onde fica Tóquio, com 12.000 quilômetros quadrados. A maioria das planícies dá para o mar, dificultando ainda mais o deslocamento no interior país. As florestas também ficam apenas nas montanhas, permitindo o maior aproveitamento da terra das planícies.

Todo o Japão é uma das áreas mais vulcânicas do planeta, é composto por 26% de rocha vulcânica. É possível se contar até centenas de vulcões, sendo o mais alto o famoso Monte Fuji – em japonês Fuji Yama ou Fuji San – com 3.778 metros de altitude.

Seu território também é famoso pelos constantes desastres naturais: terremotos, tempestades, vulcões e *tsunamis*. Em 1495, por exemplo, a grande estátua de Buda num templo de Kamakura, a 600 metros do litoral, foi destruída por um *tsunami* provocado por uma intensa atividade vulcânica junto ao mar.

Devido ao seu relevo nada favorável, os povos ancestrais viveram relativamente isolados entre si e principalmente em relação aos outros povos. Isso teve como consequência o desenvolvimento tardio, pois o cultivo do arroz começou apenas no século III a.C, enquanto que na china já trabalhavam com a lavoura e peças de bronze em XIII a.C. Sofreu atraso nas outras áreas também: cultural e religiosa – o budismo chegou um milênio após ter surgido na Índia -, e posteriormente nas áreas tecnológica e sociológica – abriu as portas e interiorizou o mundo ocidental definitivamente apenas no século XIX.

Os japoneses são da raça conhecida por amarela, devido a esta leve pigmentação. São de baixa estatura, têm cabelos morenos e lisos, poucos pêlos no corpo, a característica pálpebra mongólica e com o rosto mais liso do que o caucasiano, as maçãs do rosto elevadas. Algumas destas características os ligam a povos mongóis pré-históricos do norte da Sibéria, mas é difícil saber com exatidão a sua origem, como veremos a seguir.

2.02 Pré-história

Pré-história – 10.000 a.C

É de fato muito obscura a origem do povo japonês, há várias hipóteses, ainda não se chegou a uma conclusão, mas podemos ter uma boa idéia. Já havia povoamentos nas ilhas do Japão antes da chegada dos povos que viriam a ser os japoneses propriamente ditos. Achados arqueológicos indicam a existência de pessoas no Japão até 500.000 anos atrás, mas não se sabe como nem de onde vieram estes primeiros habitantes. Entretanto, quando os povos que deram origem aos japoneses chegaram nas terras nipônicas, tomaram o lugar dos que lá se encontravam. Alguns estudiosos acreditam que isso se deu há cem mil anos, outros de dez a trinta mil anos.

Durante a era glacial, de 1.000.000 até 10.000 anos a.C, as ilhas estavam ligadas ao continente, de forma que o povo originário pode ter vindo a pé. Isso é indicado também pelas similaridades raciais e lingüísticas encontradas com povos do leste asiático. Porém, devido aos mitos, estilos arquitetônicos e costumes, apresentam semelhanças também com povos da Polinésia e sudeste asiático. A conclusão a que se chega é que o povo japonês é originário de um caldo racial e cultural, uma miscelânea étnica.

É aceito, ao menos, que a principal e mais provável ascendência seja mongol, e dentro da família mongol há pelo menos dois ramos que podem ter originado a raça dos japoneses. Na Ásia Central, de onde se originaram também os povos húngaro e finlandês, pois ambos apresentam semelhanças tanto física quanto lingüística em relação ao povo japonês; e no sul da China, devido a outros traços físicos e à dieta. Há ainda outras origens possíveis, porém, mais controversas.

Novamente, conclui-se através de estudos mais recentes que os nipônicos são o resultado de uma homogeneização de várias raças, como amarelos mongóis, brancos do norte, morenos da Polinésia, talvez entre outros – mas o grande galho de sua árvore genealógica seria a raça mongol.

Esses primeiros habitantes, pelo que indicam os instrumentos e os fósseis, viviam de coletas e caças, no chamado Período Pré-cerâmico, até por volta do ano 10.000 a.C.

Junto com este período nasceu o xintoísmo, a princípio como um conjunto de crenças, tradições e rituais, e por isso ele está presente na raiz cultural e na vida dos japoneses. Portanto, não há data específica de origem, e tampouco alguém que o tenha fundado; além disso, visto que já estava presente na natureza dos japoneses, ele não apresenta nenhum tipo de escrituras sagradas. O xintoísmo explica, mitologicamente, toda a origem do Japão e dos imperadores, tornando-o estritamente ligado à família imperial; no entanto, por vários séculos essa noção é enfraquecida, principalmente quando não era um imperador quem governava o Japão. É uma religião basicamente politeísta com um panteão vasto e variado, havendo desde poderosas divindades até pedras sagradas. É a única religião considerada nativa do Japão.

2.03 Período Jomon 10.000 a 8.000 a.C. – 300 a.C.

A data do início do período é incerta, mas acredita-se que em torno de 8.000 a.C. houve a transição do povo paleolítico para a idade neolítica. Isto pode ter acontecido a partir deles mesmos, ou por influência externa, ou ainda pode ser que outros povos neolíticos tenham chegado nas terras, tomando o lugar dos antigos paleolíticos.

De qualquer forma, esse período marcou-se pela manufatura das cerâmicas primitivas: vasos de barro usados para guardar comida e cozinhar. Essa cerâmica é conhecida por *jomon*, que significa 'padrão de corda', pois a cerâmica possuía traços e desenhos de cordas, retratando a cerâmica feita apenas com as mãos, sem a roda. Além disso, moldavam estatuetas de barro, chamadas *dogu*, a maioria representando figuras femininas; fabricavam utensílios de pedra mais refinados e faziam uso de técnicas um pouco aprimoradas, como o uso do arco e flecha.

A data de 10.000 anos a.C. marca a saída das cavernas, quando foram morar nas *tate-ana jukyo*, 'moradias em covas'. Consistiam num buraco raso com um pilar que apoiava um rudimentar telhado.

Desde a época mais antiga, o sistema familiar era matriarcal, alternando-se com o patriarcal até o Período Heian.

Segundo a mitologia nipônica e xintoísta, a divindade mais importante de todas, Amaterasu Omikami, a Deusa do Sol, deu origem à família imperial. O divino neto de Amaterasu, Ninigi-no-mikoto, veio do reino dos céus até o topo de uma montanha em Kyushu. Seu bisneto, Jimmu, liderou uma expedição para o leste junto à costa sul. De lá partiram para a região de Yamato. Isso corresponde, na verdade, ao fato de que Kyushu era a região através da qual os coreanos e chineses sulistas chegavam ao Japão, e há indícios dos primórdios da civilização japonesa nesta região.

O título *tenno* é traduzido como 'imperador', de forma que Jimmu é conhecido por Jimmu-Tenno. Ele é tido como 'imperador guerreiro-divino', e é considerado o primeiro imperador humano do Japão, descendente dos imperadores realmente divinos. Como conta a história tradicional japonesa, Jimmu-Tenno estabeleceu seu trono em Yamato, fundando a Dinastia Yamato e unificando o Japão, em 660 a.C.; porém, acredita-se que ele começou a expedição apenas no primeiro século da era cristã, e o estado foi estabelecido nos séculos seguintes. Trata-se de uma data mitológica, corroborando a lendária origem divina da família imperial. Desde então era aceito que todos os imperadores descendiam dessa mesma linhagem divina. Há a hipótese de que antes do quarto século d.C., o líder do clã Yamato dominava o Japão, chegando ao ponto de se considerar imperador e criando a história de Jimmu-Tenno, como se tivesse reinado séculos antes, de forma que sua família estabeleceu-se como imperial, gerando todos os imperadores descendentes até os dias de hoje. Mas é importante notar que mesmo assim, como já foi dito, no decorrer da história do Japão em vários séculos não foram os imperadores que o governaram, mas sim os *shoguns*.

No sexto século antes de Cristo o budismo originou-se na Índia, a partir de onde, com o passar dos anos, espalhar-se-ia a outras regiões. Também começou o confucionismo, na China, pois neste período, entre os anos 551 e 479 a.C., viveu o grande pensador chinês Confúcio.

Quanto ao Período Jomon, teve término no ano de 300 a.C., quando houve mudanças no estilo de cerâmica e na cultura da época.

2.04 Período Yayoi 300 a.C. – 300 d.C.

Devido a influências externas de chineses e coreanos, várias mudanças ocorrem na cultura e tecnologia no Japão, começando no ano 300 a.C. A técnica de fabricação de cerâmica desenvolveu-se, por exemplo fazendo uso da queima em fornalhas, e chamava-se *yayoi*, novamente dando nome ao período. Além disso, começaram a trabalhar com metais, a princípio forjando armas de cobre e sinos de bronze, e mais tarde usando o ferro. A mudança mais relevante, entretanto, foi o início da cultura irrigada do arroz, trazida pelos chineses, estabelecendo-se comunidades camponesas permanentes. A agricultura segue os padrões orientais: intensiva e minuciosa, e a cultura do arroz inundada. Com essa nova atividade começaram a se desenvolver também rituais e festivais de colheitas, os quais ficaram atrelados ao xintoísmo.

Além disso, com a vinda do cultivo de arroz houve o surgimento de classes sociais, onde alguns se destacavam como os proprietários das terras e outros como meros trabalhadores. Formaram-se clãs proprietários de terras, compostos por descendentes de um ancestral em comum. Esses clãs chamavam-se *uji*. Cada *uji* possuía grupos de trabalhadores, cada um dos quais especializado em uma tarefa ou trabalho. Esses grupos de trabalhadores especializados chamavam-se *be*. O maior *be* era o que cultivava arroz, chamado de *tabe* ou *tanabe*. Outros mais importantes eram os pescadores, *ukaibe*, tecelões, *hatoribe* e os arqueiros, *yugebe*.

O budismo alcançou e espalhou-se pela China nos séculos II e III d.C.

Artesões especializados, como tecelões e escribas, só eram encontrados na China e na Coreia, de forma que era incentivada a vinda de trabalhadores do continente. Seus líderes, junto com refugiados dos conflitos de sua terra natal, foram bem aceitos na própria nobreza. Estima-se que um terço das famílias da nobreza Yamato era de origem estrangeira, a maioria coreana, mostrando que o povo japonês ainda encontrava-se em processo de homogeneização.

Há também uma teoria pouco aceita de que nos séculos d.C, III ou V, cavaleiros invadiram o Japão pela Coreia, dominando-o e estabelecendo-se como a nova elite dominante do país.

Para os chineses dos primeiros séculos da era cristã, os japoneses não eram mais do que um dos pequenos povos encontrados fora de suas vastas fronteiras. A princípio chamavam o Japão de terra dos Wa, ou Wo, cujo caractere chinês significa 'obediente', 'amável' ou 'dócil'. Acontece que muito semelhante era um caractere chinês que significa 'baixo', 'anão', motivo pelo qual os japoneses desgostavam da forma pela qual eram chamados. Por isso o caractere foi substituído por outro que era pronunciado 'he', significando 'afável', 'harmonioso'.

Na passagem dos séculos II e III houve conflitos e desordens no Japão, que levaram à consolidação de um poder e à hegemonia territorial sob o comando de uma rainha chamada Himiko (ou Pimiko). Os chineses acreditavam que ela conseguiu o poder através de magia, enfeitando o povo. Ela era considerada uma xamã e mediadora entre o povo e as divindades.

2.05 Período Kofun 300 d.C. – 710 d.C.

O Período Kofun começou em 300 d.C., sob a Dinastia Yamato. Yamato porque a partir deste século foi nesta região, na bacia de Nara e sua orla, que se concentrou a população.

Por volta de 400 d.C. o país já estava unido como o Japão Yamato. O centro político estava localizado na província de mesmo nome e ao seu redor. Os *ujis* tinham funções específicas dentro do Estado Yamato, e de acordo com elas recebiam títulos, chamados *kabane*. Por isso, alguns estudiosos dão ao regime governamental da época o nome de *Uji-kabane*, fazendo referência à divisão em *ujis*, cada um dos quais recebendo um *kabane*.

Gigantescos túmulos eram erguidos para os primeiros imperadores: eles cavavam enormes valas em forma de fechadura, com centenas de metros de comprimento, formando no centro uma ilha artificial onde ficava o túmulo, chamados *kofun*; chegavam a medir 450 metros de comprimento e 36 metros de altura.

Pequenas estatuetas de barro, representando pessoas e animais que faziam parte da vida do falecido, chamadas *haniwa*, eram erigidas dentro ou pelos arredores do túmulo. Mitologicamente, os *haniwa* surgiram para substituir as pessoas que eram enterradas vivas, sacrificadas em funerais, mas um imperador compadeceu-se delas, poupando as constantes agonias. Esta prática atroz existia de fato na China antiga, de onde poderiam ter criado a lenda, pois no Japão nada confirma esta história, até porque as figuras humanas foram feitas muito depois dos primeiros *haniwa*, que variavam também entre animais, casas e barcos. Apesar de aparentemente simples, estas estatuetas de até dezenas de centímetros de altura requisitavam muita técnica para serem produzidas. Além disso, nesse período foram feitos espelhos de bronze.

Durante o Período Kofun o imperador mudava a capital com frequência, talvez se sentindo ameaçado. Apesar da unificação do Japão pela Dinastia Yamato, os *ujis* começaram a lutar entre si, e alguns faziam alianças mediante casamentos. Entre eles um clã chamado Soga se mostrou poderoso e conseguiu tomar para si o poder político da dinastia, atrelando-se à família imperial.

Na segunda metade do século VI quem governava o Japão era o príncipe Shotoku Taishi², através de sua tia, a Imperatriz Suiko; ainda do clã Soga. Ele possuía uma relação de amizade com o reino de Kudara (ou Paikche), na península Coreana; por isso houve grande influência externa, inclusive chinesa. Na verdade, já em 391 uma força japonesa avançou contra o reino de Koguryo, em auxílio ao rei de Kudara. Em agradecimento foram enviados ao Japão estudiosos dos clássicos chineses, assim como algumas obras do pensamento chinês.

² Neste trabalho será respeitada a tradicional ordem dos nomes, o sobrenome antecedendo o nome. Isto acontecia porque o sobrenome é o nome da família, muito mais importante do que o nome pessoal, de forma que antes de dizer o próprio nome dizia-se a família a que se pertencia. 'Toyotomi Hideyoshi' era visto como Hideyoshi, da família Toyotomi. Porém, ao invés de falar, por exemplo, 'Hideyoshi dos Toyotomi', como nas línguas ocidentais, em japonês a ordem é inversa e usa-se o pronome possessivo *no* – correspondente ao nosso 'de'. Assim, *watashi no katana* significa 'minha *katana*' ou, literalmente, '*katana* de mim', visto que *watashi* é 'eu' e eles não têm pronomes possessivos tais como 'meu' e 'seu'. Por isso, até o início do século XIII dizia-se Toyotomi no Hideyoshi, isto é, 'Hideyoshi dos Toyotomi'. Depois foi retirado o uso do *no*, restando 'Toyotomi Hideyoshi'.

O Budismo, que já havia chegado à China, foi também à Coréia, a partir de onde passou para o Japão. Isso aconteceu no ano 552, quando o rei de Kudara mandou uma estátua de Buda e cópias de sutras ao imperador do Japão. A primeira grande vertente budista que chegou à nação nipônica foi a Mahayana. O príncipe Shotoku incentivou a vinda do budismo ao Japão, tendo construído grandes templos, como o Horyuji; por isso é considerado o verdadeiro fundador do budismo em seu país. A nova religião foi amplamente aceita pela nobreza governante e assim se espalhou; no entanto, a classe trabalhadora ainda não a aprovava, devido às teorias mais complexas. Também houve inicialmente conflitos com o xintoísmo, porém logo se encontraram existindo não apenas em harmonia, mas também se complementando. O príncipe Shotoku também adquiriu o conhecimento do confucionismo, já começando a difundi-lo no país. A partir dele e até o século IX, o confucionismo teve muita influência no que diz respeito à formação ética e política da filosofia estatal do Japão, trazendo valores para dentro do governo e da formação do estado. Já na China do século VI chega o budismo *dhyânâ*, levado por Bodhidharma, onde ele daria origem ao budismo *ch'an*, 'zen' em japonês.

No ano 604 o príncipe Shotoku limitou o poder dos grandes *ujis* e estabeleceu a primeira constituição do Japão, composta por 17 artigos de princípios morais e políticos baseados justamente no pensamento confuciano, com a finalidade de unificar definitivamente o estado. No entanto essa unificação não durou muitos anos, pois após a morte de Shotoku, em 622, iniciam-se guerras civis. As batalhas terminam somente quando o então poderoso clã Soga é derrubado, em 645. Quem segue no poder é o imperador Kotoku, o qual realiza a Reforma Taika. É uma reforma, assim como havia sido proposta pelo príncipe Shotoku, para organizar e centralizar o governo do Japão. Estabelece-se o sistema de governo que estava em vigência na China, sob a dinastia dos Tang: o governo toma todas as terras e as divide igualmente entre os fazendeiros, além de introduzir o sistema de impostos. Assim, as terras e a população ficaram sob o comando do governo central, e os camponeses sujeitos a pagarem taxas.

Desta forma termina o Período Kofun, no ano de 710 d.C.

2.06 Período Nara 710 d.C. – 787 d.C.

É comum que o Período Nara seja considerado o começo da história japonesa. Isso porque apenas agora começa-se a formar uma cultura e sociedades mais definidas, marcando melhor o sentimento próprio do Japão; além de que antes todo o povo ainda estava se formando e se homogeneizando, e as raízes culturais estavam se estabelecendo.

O Período Nara foi marcado pela forte influência chinesa, incentivada pela família imperial. Ele começa em 710, pois foi o ano em que a capital imperial foi transferida de Asuka para a cidade de Nara. Esta cidade foi construída imitando os moldes de Changan, a capital da dinastia chinesa Tang.

Agora o imperador era Shomu, o qual novamente incentivou a vinda da cultura chinesa, difundindo-a e assimilando-a com a do próprio país. Como a paz começou a reinar, a arte e a literatura ganharam evidência e começaram a se desenvolver. O regime *Ujika-bane*, instituído no Período Kofun, entrou em decadência. Em seu lugar entrou o Regime *Ritsuriô*; *ritsu* significa 'código penal', e *rio* tem o sentido de 'códigos administrativo e civil'. Era de fato uma cópia do regime político chinês. No entanto, nem por isso os costumes chineses dominavam ou os nipônicos enfraqueciam, pois os japoneses adaptavam as culturas externas às suas próprias, e sempre tiveram forte sentimento nacionalista, talvez por terem estado muito tempo isolados de outras nações e do mundo exterior.

O budismo também cresce e prospera muito neste período, graças ao apoio do governo do imperador Shomu. Ele adotou o budismo como a religião oficial do estado – isso foi possível porque o xintoísmo e o budismo já estavam coexistindo em plena harmonia - e construiu o templo Todaiji, em Nara, além de uma gigantesca estátua de Buda. Muitos outros grandes templos budistas são construídos, com a maior perfeição em detalhes e arquitetônica possível.

Quanto ao xintoísmo, sofreu uma grande mudança após a vinda do budismo, no período passado. Isso porque o budismo, sendo bem organizado e explicado, diferia-se da religião nativa do Japão, a qual consistia em rituais e costumes passados somente pelas gerações, sem a devida formalização. A fim de firmar e sistematizar o xintoísmo, foram escritos o *Kojiki*, que significa 'Documento (ou Registro) de Assuntos Antigos', em 712; e *Nihon Shoki*, 'Crônicas do Japão', escrito em 720. Estas obras tinham a finalidade de documentar os rituais e características xintoístas, além de contar a história dos deuses e da criação do Japão. São justamente uma das fontes da história do Japão, mas é controversa porque torna-se difícil separar lenda de história.

Após a morte do imperador Shomu, em 756, o novo soberano é Kammu. E o Monastério Todaiji, construído pelo antigo governante, ganhou tanta influência política que o governo se sentiu ameaçado, convertendo a capital para a cidade Nagaoka, em 784. O Período Nara termina três anos depois, em 787.

É importante vermos que, mesmo a capital tendo sido mudada devido a ameaças de influência budista, no decorrer dos séculos alguns monastérios guerreiros alimentaram ambições políticas, o que permaneceu uma constante inconveniência para os governos do Japão.

2.07 Período Heian 787 d.C. – 1185 d.C.

A mudança de capital de Nara para Nagaoka não durou muito tempo, uma vez que a influência dos monges budistas continuou a crescer, e conseqüentemente a ameaçar o poder central. Portanto o imperador que agora estava no poder, Kammu, muda novamente a capital, no ano de 794. Desta vez, de Nagaoka para Heian, a qual mais tarde se chamaria Kyoto. Mas nem por isso o budismo pára de crescer, pois converte também a classe dos aristocratas. Além disso, várias novas seitas Budistas vêm da China, sendo adaptadas aos costumes japoneses.

No início do período há uma revolta dos *ezo*, os antepassados dos *ainos*, na parte nordeste de Honshu. Em 794 eles são derrotados pelo exército comandado por Sakanoue Tamuramaro, que era conhecido como 'generalíssimo para oprimir os bárbaros' – *seii taishogun*, derivando daí o termo *shogun*, usado posteriormente. No século IX conquista-se por completo o norte de Honshu, mas os *ainos* permanecem, contudo, na ilha setentrional de Hokkaido. Também houve a alternância com o sistema matriarcal até este período, tendo havido até mesmo 'senhoras' feudais. Porém, a igualdade em relação aos homens logo terminaria, persistindo até épocas atuais.

O Período Heian nos é muito importante porque é quando começam a se desenvolver os cargos e personalidades que mais tarde vêm a ser os samurais. Esta história de sua origem, entretanto, está escrita em detalhes no capítulo Samurais.

Acontece que no início do Período Heian surgem servidores do palácio, chamados *saburais*. Eles eram encarregados de tarefas civis, e apenas mais tarde adquiriram um caráter militar. Mas isso ainda demora um pouco, pois uma vez que a primeira parte do Período Heian presenciou paz, não era necessário o uso de força guerreira e militar. Somente a região de Honshu ainda não havia sido pacificada.

Na primeira metade do Período Heian também foram introduzidas no Japão duas novas seitas budistas: a Seita Tendai, em 805, pelo sacerdote Saicho; e a seita Shingon, em 806, por Kukai, também conhecido como Kobo Daishi. Estas duas seitas passaram a ser as mais importantes dentro da corte imperial, na época. Mais tarde se desenvolveram correntes a partir da Seita Tendai. Já próximo do fim do período, em 1175 Honen fundou a Seita Jodo, ou Seita da Terra Pura, ou Terra Pura Budista. Encontrou seguidores em todas as camadas sociais devido às simples teorias e à crença de que qualquer um pode alcançar a salvação simplesmente acreditando no Buda Amida.

Desde o século VII a família Fujiwara vinha promovendo casamentos estratégicos com a família imperial, pois casava suas mulheres com os filhos dos imperadores – os futuros imperadores; e com o tempo ocupou todos os importantes pontos políticos em Heian e nas maiores províncias. Até que, finalmente, o comando passou para o clã Fujiwara.

Sob o seu comando, no século X a cultura japonesa apresenta grande desenvolvimento. Cria-se o sistema de escrita japonesa, o qual consiste em dois conjuntos: *hiragana* e *katakana*, cada qual com 46 caracteres. Ambos juntos chamam-se *kana*. Isso facilita enormemente a literatura, pois não se limita ao complicado sistema chinês. No início do século XI a dama da corte Murasaki Shikibu escreve *Genji Monogatari*, 'O Conto de Genji', considerado a primeira novela do mundo e o romance mais famoso da literatura

japonesa. Aliado ao desenvolvimento do silabário *kana*, o encerramento do intercâmbio oficial com os povos do continente no final do século anterior propiciou, a partir do século X, que a cultura japonesa começasse a criar uma maior identidade nacional. De fato, muita coisa da cultura externa foi absorvida pelos japoneses, mas eles as adaptaram à sua própria maneira de viver, aproveitando o que as outras tinham para lhes oferecer, mas mantendo uma unidade e identidade próprias.

Porém, também no século X começa o declínio do governo Fujiwara, por basicamente dois motivos: os nobres da corte não estavam se preocupando com assuntos administrativos locais, fazendo com que as províncias não pudessem confiar no apoio do governo central. De fato, os nobres da corte fecharam-se em seu palácio, num fantasioso mundo de estética perfeita, belas artes e amor livre. Ludibriaram-se com a beleza do poder, ignorando o mundo externo e negligenciando a administração das províncias mais distantes. Vinculado a isso, o segundo motivo foi que, como resultado da Reforma Taika empreendida pelo imperador Kotoku em 645, os impostos ficam altos demais para muitos fazendeiros, empobrecendo-os e forçando-os a se submeterem a grandes proprietários de terras.

Por isso as famílias provinciais mais poderosas buscaram autonomia, e para formar um poder militar muitos camponeses são recrutados como guerreiros, a fim de se manter um policiamento e segurança. Foram criados contratos entre os senhores feudais e seus servos, e assim os novos vassalos, mesmo que de classes inferiores, vincularam-se a ricos senhores de terra. Isso deu força à população para lutar contra os governantes da aristocracia. Esses guerreiros provinciais eventualmente tornar-se-iam uma classe própria, nos séculos X e XI, e posteriormente viriam a ser a classe dos samurais.

Dois clãs se destacaram no poder e tamanho, em parte por um importante motivo: os imperadores da época tinham, além da imperatriz, várias esposas, concubinas e ainda outras mulheres da corte. Disso resultam inúmeros filhos, e para não se ter de arcar com os altos custos para mantê-los na Corte, muitos são afastados para cargos de governança nas províncias, entre outros. Com isso seus nomes são mudados, gerando novas famílias, mas de alguma forma ainda atreladas à família imperial. As duas que se destacaram foram os Taira (também conhecidos por Heike) e os Minamoto (ou Genji). Estes dois clãs, além da nobreza Fujiwara, dominaram o cenário da luta pelo poder durante séculos, começando no século X e seguindo até o final do Período Heian.

É justamente no decorrer destes séculos de combates que surge a figura do samurai, por enquanto ainda conhecido pelo nome de *tsuwamono*, e com eles nasce o código de honra, ainda não escrito.

Em 939 o líder guerreiro do clã Taira, chamado Taira Masakado, conquista à força oito províncias e, em sua ambição descomunal, se auto proclama o novo imperador do Japão. A corte, surpreendida e ameaçada, manda o general Fujiwara Tadafumi seguido de um grande exército para deter a ascensão dos Taira. Note que se trata da rebelião de Masakado, não de toda a família Taira, visto que mesmo antes do general Fujiwara Tadafumi chegar, o rebelde é morto por outros líderes locais: Taira Sadamoro, seu próprio parente, e Fujiwara Hidego.

O clã Minamoto, por outro lado, estava promovendo campanhas de conquista ao norte da região Honshu.

Como o império dos Fujiwara já estava enfraquecido antes mesmo das revoltas começarem, este clã não demora a sair de cena. As batalhas mais decisivas e importantes sobram, portanto, para as famílias Taira e Minamoto. Finalmente, nos combates de Hogen,

em 1156, e de Heiji, em 1159, os Taira derrotam seus adversários e ascendem ao poder, sob a liderança de Taira Kiyomori. Este foi o primeiro samurai a pertencer a uma posição de comando tão alta no governo, e durante vinte anos os Taira têm o governo do país em suas mãos. Porém, apesar da ascensão dos Taira, isso não consiste na tomada da classe guerreira do poder, pois eles vincularam-se de tal maneira à aristocracia que não se diferenciaram significativamente da antiga família aristocrática e nobre, como exclusiva classe guerreira.

Os novos soberanos no comando abusam de seu novo poder e praticam atrocidades e crueldades, por isso logo se tornam odiados por todos. Apesar do clã Minamoto ter sido vencido, eles lutam para recuperar suas forças. Em menos de vinte anos após a subida dos Taira ao poder, os Minamoto atacam novamente, no que seria a última guerra civil do período. Foi a Guerra Gempei, que durou cinco anos e foi encerrada com uma batalha naval, em Dannou, no ano 1185. Os Taira são derrotados e morrem todos os principais líderes. Finalmente o clã Minamoto adquire o poder, sob o comando de Minamoto Yoritomo. Em 1192 o imperador nomeia Minamoto Yoritomo o primeiro *shogun*, oficializando seu comando sobre o Japão. O Período Heian acaba em 1185, com a derrota do clã Taira, ou em 1192, com o início do xogunato.

2.08 Período Kamakura 1192 – 1333

Após a ascensão de Minamoto Yoritomo ao poder ele muda a capital para sua cidade natal, Kamakura, uma vila no litoral leste do Japão. Como o imperador o nomeou *shogun*, estabelece-se pela primeira vez este novo sistema de governo: o xogunato. 'Xogunato', ou 'Bakufu', é definido como 'governo militar hereditário', trata-se de um regime militar onde a corte imperial transfere seu poder para a classe militar de elite, os samurais. 'Bakufu' originalmente significa 'posto militar' ou 'posto de comando' de generais em campanha, mas é sinônimo de xogunato.

Desde a rebelião de 939, passaram-se dois séculos e meio até o início do xogunato. Isso mostra que, apesar de já em 939 haver princípios de ambições dos guerreiros assumirem o poder, o estabelecimento do xogunato desenvolveu-se lentamente, até a dominação definitiva. Como toda história do Japão, foi um processo gradual, nunca repentino e revolucionário. Apenas então os guerreiros samurais viraram os guardiões do regime de fato, prezando funções militares e de proteção, além de exercerem atividades civis, como a cobrança de impostos, por exemplo.

É o início do feudalismo japonês, onde o samurai se destaca como uma das figuras mais importantes e de maior poder. Os poderes civis, militares e jurídicos eram realizados por uma só pessoa, o *shogun*, tido como ditador militar. Nomeou seus próprios vassalos administradores, *jito*, e seus protetores das províncias, *shugo*, fortalecendo ainda mais seu governo. O xogunato do Período Kamakura ficou conhecido por Kamakura Bakufu, isto é, Xogunato de Kamakura, devido à capital.

Com a morte do segundo *shogun* Minamoto, Yoriie, e o assassinato do terceiro, Sanetomo (ambos filhos de Yoritomo), acaba a linhagem direta da família Minamoto. Desta forma, quem assume o governo é a família da viúva de Yoritomo, Masako, que curiosamente possui sangue Taira. Entretanto, seu pai, Tokimasa Hojo, permanece fiel a Yoritomo e assume a regência do regime – cargo chamado *shikken*. A partir de então, a família Hojo assume esse cargo hereditário, mantendo a regência até o fim do Xogunato Kamakura. Ainda existia o cargo de *shogun*, porém, da mesma forma que o imperador, não passava de uma figura de poder, sem exercer poder prático.

Em 1232 Hojo Yasutoki empreende a primeira legislação samurai, constituída por 51 artigos, marcando o Período Kamakura definitivamente como uma cultura que preza os samurais e seus valores. Esta legislação ficou conhecida por Goseibai Shikimoku, ou Joei Shikimoku, e foi o primeiro código de leis feudais do Japão. Promulgava valores do confucionismo, como a lealdade ao mestre, e buscava preservar noções de moral e de disciplina. O clã Hojo mantinha um poder rígido, que calava imediatamente quaisquer rebeliões que pudessem surgir.

Com toda essa organização e controle, reinou considerável paz nesta época, o país prosperou muito econômica e tecnologicamente, além de ter presenciado um significativo aumento populacional. Novas cidades foram fundadas e os camponeses adotaram novas técnicas agrícolas, aumentando a produção. O excedente era comercializado com a China, assim como produtos manufaturados e as novas culturas de soja e chá, o qual passou a ser consumido.

No fim do século XII finalmente o zen-budismo foi introduzido no Japão, vindo da China. Ele foi principalmente absorvido pela classe guerreira de elite por vários motivos,

entre os principais: sua integridade, ênfase na auto-disciplina, meditação, auto-controle, não dependia de rituais nem de escrituras e era um ótimo instrumento para o aperfeiçoamento pessoal; por tudo isso, auxiliava o guerreiro a manter-se calmo em todas as horas, principalmente de frente com o inimigo e com a morte. A prática do zen consiste basicamente num tipo de meditação sentada, de nome *zazen*, e na citação de pequenos poemas aparentemente sem sentido, os *koan*; estes exercícios seriam capazes de conduzir à iluminação, chamada *satori*, com a ajuda da disciplina e através do auto-conhecimento. O zen-budismo veio ao Japão através de Eisai, seguidor da seita Rinzai. Ele construiu o primeiro templo zen japonês, em 1184, chamado Shofuku-ji. E principalmente entre os séculos XII e XIV o zen da Seita Rinzai foi grande fonte de ajuda aos samurais, pois os provia com a tranqüilidade e determinação necessárias nos tempos de guerras.

Depois de Eisai, volta ao Japão o mestre Dogen, em 1227, quando modifica o zen através da Seita Soto. Tem-se, portanto, dois ramos do zen no Japão: o Zen Rinzai e o Zen Soto. As maiores diferenças entre os dois é que o primeiro dá muito mais ênfase na prática do *koan* do que o outro; a Seita Soto incentivava a constante expressão de gratidão pela natureza de Buda, em quaisquer mínimos detalhes, o que consistiria na aproximação da iluminação.

Além disso, o sucessor de Honen, chamado Shinran, fundou em 1224 a seita Jodo-Shinshu, ou Seita da Verdadeira Terra Pura, adquirindo muitos seguidores. Também foi fundada, em 1253 por Nichiren, a Seita Nichiren, ou Lotus Hokke. Incentivava o canto do nome de Lotus Sutra; ficou conhecida por sua intolerância perante as outras seitas budistas, mas mesmo assim com o tempo foi bem sucedida. Por causa de todo esse desenvolvimento do budismo, as maiores escolas budistas de hoje têm pelo menos alguma ligação com as que se originaram no Período Kamakura.

Um fato importante que terá grandes repercussões posteriormente é que havia duas linhas diferentes dentro da família imperial, e quando morre, em 1272, o imperador da época, Go-Saga, começam as disputas pela posição de imperador entre as duas descendências.

Paralelamente a tudo isso, a partir do ano 1220 começou a ascendência de um dos maiores conquistadores do mundo, o rei da Mongólia Genghis Kan. Até 1259 ele havia dominado com sua poderosa força estratégica toda a China, e seus exércitos iam desde a península coreana, a leste, e a oeste chegavam à Rússia, Alemanha, Áustria e Itália. Durante esse período várias cartas foram mandadas ameaçando o Japão, mas o governo Kamakura as ignorou.

Ansiando por maiores domínios e acreditando que o Japão possuía jazidas de ouro e outros minerais, o neto de Genghis Kan, Kublai Kan, decide invadir o território insular. A investida se faz em 1274, na baía de Hakata, norte de Kyushu. São 40 mil soldados mongóis, em 900 embarcações, contra um número muito menor de samurais, os quais lutam bravamente e fazem o melhor que conseguem para impedir a invasão. A princípio a derrota seria certa para os guerreiros nipônicos, devido à superioridade numérica mongol; entretanto, por um feliz acaso, em uma noite de descanso um forte furacão afunda várias embarcações dos invasores, dizimando grande parte de suas forças. Os samurais aproveitam e contra-atacam: além do heróico vigor do guerreiro japonês, o exército mongol não se achava bem preparado porque era formado também por chineses e coreanos, de forma que não lutavam com afinco. A própria esquadra não era comandada por um mongol, visto que eles não tinham marinha própria. Recuam e contam mais de 13 mil mortos.

No entanto, Kublai Kan não ficaria satisfeito enquanto não dominasse essas novas terras, tão protegidas pela sorte. Claro que o governo Kamakura também se preparou o melhor que pôde para qualquer novo ataque, construindo defesas litorâneas e preparando um exército para isso. Mesmo assim não seria páreo para a nova invasão, em 1281, desta vez de 140 mil soldados mongóis e 4.400 barcos. Novamente o ataque se faz na baía de Hakata e, após cerca de dois meses de combates violentos, incrivelmente aparece um outro furacão, o qual limpa grande parte dos invasores de todo o litoral de Kyushu. Os samurais levam vantagem de novo e expulsam os forasteiros; mas somente por causa da sorte do mau tempo e por sua extraordinária resistência é que conseguiram derrotar duas vezes os inimigos, maiores em número e armamentos. Kyushu ficou guardada e preparada para um novo ataque, mas os mongóis acabaram enfraquecendo-se e não conseguiram realizar nova investida.

Os tufões que salvaram os japoneses ficaram conhecidos por *kamikaze*, o que significa 'vento divino': *kami* são as entidades divinas do xintoísmo, e *kaze* é 'vento'. Isso fez com que as pessoas passassem a acreditar que eram protegidas pelos deuses - o que não é de se surpreender. Além disso, as vitórias contra os mongóis reforçaram o sentimento nacionalista do Japão, que por muito pouco se safou da pior subordinação a que poderia se sujeitar.

Apesar da virtuosa capacidade de regência dos Hojo para defender o país – mobilizando todos os guerreiros e investindo na defesa – isso constituiu um importante fator da queda do Kamakura Bakufu. Muito dinheiro foi investido na defesa do país, e vários samurais que lutaram corajosamente no litoral estavam aguardando recompensas pelos seus atos. Porém, como os combates foram travados no próprio território japonês, não havia pilhagem ou espólios de guerra a serem distribuídos entre os vencedores; e o governo já havia gasto todo o dinheiro para encaminhar a defesa. Por isso o Xogunato Kamakura acabou ficando sem dinheiro e sem o apoio e confiança dos samurais. Em 1333 o poder dos regentes Hojo estava tão desfalcado que o imperador Go-Daigo sobrepujou o Kamakura Bakufu e restituiu o poder imperial no país. Neste mesmo ano acabou o Período Kamakura.

2.09 Período Muromachi 1338 – 1573

O período anterior, Kamakura, terminou com o declínio do governo dos regentes Hojo e o retorno do poder imperial através do imperador Go-Daigo. Para isto ele realizou a Restauração de Kemmu em 1333, onde efetuou vários golpes e passou por vários conflitos, com a ajuda da classe guerreira, a qual já não acreditava mais no governo de Kamakura. Finalmente toda a família Hojo e seus últimos vassalos são derrotados; todos morrem em guerras ou executando o *harakiri*, o suicídio ritual, ao verem seu poder destruído e perdido. Assim Go-Daigo conseguiu restaurar o antigo poder imperial, em Kyoto.

Mas seu governo também não agradou ao povo, pois ele insistiu em retornar aos velhos costumes e ao já ultrapassado regime imperial, Ritsuriô. Além disso, Go-Daigo comete graves falhas ao recompensar os vassalos que o ajudaram a derrotar o xogunato, pois para isso ele teve de tomar propriedades de outros samurais injustamente.

Como não podia deixar de acontecer, alguém se aproveita dos erros do imperador para tentar derrubá-lo. É o líder samurai Ashikaga Takauji, com sangue Minamoto. Antes ele lutava ao lado de Go-Daigo, mas agora se vira contra ele e força-o a fugir para o sul, dominando Kyoto em 1336. O imperador fugiu para Yoshino, ao sul de Kyoto, e lá fundou a Corte do Sul.

Desde a morte do imperador Go-Saga, em 1272, havia disputas entre as duas linhagens imperiais. Ashikaga Takauji aproveita-se disso também e nomeia um novo imperador, desta vez da linha de família oposta à de Go-Daigo. E através do poder que ele conseguiu elegendo um novo imperador, Takauji se nomeia o novo *shogun*, em 1338, dando início ao Período Muromachi.

Então o país ficou com duas cortes: a Corte do Norte, em Kyoto, comandada pelo *shogun* Ashikaga Takauji; e a Corte do Sul, em Yoshino, liderada pelo imperador Go-Daigo. Essas duas forças combateram violentamente em muitas batalhas, lutando pelo poder. Os conflitos armados duraram 57 anos, foi o Período das Cortes do Sul e do Norte - Nambokuchô. Neste tempo, então, o descendente de Ashikaga Takauji é Ashikaga Yoshimitsu, que faz a sede do xogunato num bairro de Kyoto, Muromachi; e o descendente do imperador Go-Daigo, em Yoshino, é Gokameyama. A Corte do Sul captura Kyoto várias vezes, mas por curtos períodos de tempo, causando uma freqüente destruição da cidade. Finalmente, em 1393, Ashikaga Yoshimitsu consegue forçar o imperador Gokameyama a ceder todo o poder da sua Corte do Sul à Corte do Norte, tornando definitivo o Xogunato Ashikaga.

Durante essa guerra de 57 anos, que também ficou conhecida como a Guerra das Duas Cortes, os antigos governadores militares, *shugo*, aumentam seus domínios e poderes, transformando-se em grandes líderes guerreiros locais. Além disso, os samurais mais influentes que vão se desligando da vida no campo e os que assumem territórios maiores tornam-se a nova classe de líderes samurais, junto aos antigos *shugo*, chamados de dáimio – do chinês *tai-ming*, 'grande nome'; em palavras familiares, 'senhores feudais'.

Passam a contratar guerreiros locais para formar suas próprias forças e exércitos. Os samurais tornam-se vassalos dos dáimios, em troca de pagamentos e proteção. Os senhores feudais fizeram isso porque, com a Guerra das Duas Cortes em andamento, não teriam nenhum governo com que contar, então precisavam adquirir alguma autonomia e proteção.

Nesse período a economia e os cultivos de chá e de soja desenvolvem-se bastante, devido a novas técnicas agrícolas. Aumentam a produtividade, o comércio, criam-se

mercados, cidades, e surgem novas classes sociais. O *shogun* estabeleceu boas relações comerciais com a China.

Quanto ao governo do Xogunato Muromachi, após a vitória sobre a Corte do Sul, houve dificuldade em manter o controle das províncias mais afastadas, e posteriormente até das mais próximas. O governo central deu aos dáimios certa autonomia, dentro dos próprios territórios, apesar de ainda estarem todos formalmente subordinados ao *shogun*. Entretanto sua influência vai decaindo, ainda mais porque as províncias já estavam se governando por conta própria. Conforme alguns senhores feudais se tornam mais poderosos, eles buscam novos territórios e dominam outras províncias, enfraquecendo ainda mais o poder do governo central e do xogunato.

A total guerra interfeudal vem à tona quando o oitavo *shogun*, Ashikaga Yoshimasa, perde o interesse pela política no país. Este foi o estopim para a Conflagração de Onin, em 1467, quando foi declarada guerra entre todos, sem nenhum governo central para tentar pôr tudo em ordem. Ascendeu o reino cuja única lei era a do mais forte. Foram mais de cem violentos anos, marcados por traições, crueldades, caos e combates. Essa era de guerras civis ficou conhecida como Sengoku Jidai, e foi de 1467 até o ano 1573. O padrão ético dos samurais decaiu muito, pois havia traição até entre senhores e seus vassalos, e em relações próximas de parentesco. Simples camponeses se juntavam em revoltas contra os dáimios aos quais estavam subordinados.

Os dáimios lutavam sem cessar em busca de ampliação de território; muitos combatiam até morrer e perder suas conquistas. Inúmeras batalhas foram travadas, todos lutando por mais poder, e aqueles que conseguiam ambicionavam ainda o poder central. Além disso, dentro dos próprios feudos havia rebeliões e, através destas e de traições, o senhor era morto e seu poder tomado pelos seus antigos vassalos. Formalmente, os Ashikaga ainda estavam no governo, mas encontravam-se sem poder prático nem apoio da população. Isso tudo mostra o caos deste período de cem anos.

Importante notar que justamente por isso era ampla a participação camponesa nas batalhas e nas lutas pelo poder - mas isso acaba com o Shogunato Tokugawa. Tanto que durante o Sengoku Jidai aconteceu o chamado *gekokuujô*, que é a inversão hierárquica, o fim da divisão de classes superiores e inferiores. Com as revoltas, comumente camponeses e baixos samurais poderiam derrotar seus próprios superiores. De fato, é uma situação que permite que até um pobre camponês ascenda e passe a ter subordinados, podendo se tornar até samurai de alto cargo. Isso era possível porque um camponês que se destacasse na liderança, além da destreza no combate, poderia atrair seguidores e, com alguma riqueza conquistada poderia se tornar samurai. Foi o caso do célebre Toyotomi Hideyoshi, que passou a governar todo o Japão.

Além disso, com essas guerras feudais os dáimios tornam-se verdadeiros reis de seu território, com poder absoluto sobre seu pequeno reinado. Administram o domínio através de vassalos – *kashin* – e por delegações de subfeudos, responsabilidade de outros samurais vassalos seus. Desta forma, apesar da forte organização militar, os samurais ampliam sua capacidade de administração civil.

Havia dois secretários de estado que há muito já disputavam pelo poder, e com a Rebelião de Onin eles, como todos os outros, fizeram uso da força militar para tentar vencer. Eles eram Hosokawa e Yamana; contrataram samurais do próprio xogunato, além de camponeses armados. A recompensa era o direito de incendiar e pilhar as cidades

invadidas. Kyoto, a capital, foi provavelmente o território que mais sofreu, tendo sido destruída em poucos anos.

Esse cenário foi altamente propício para a origem dos clãs de *ninjas*, guerreiros conhecidos por serem justamente o oposto do tradicional samurai: os *ninjas* lutavam mascarados e não possuíam a honra prezada pelos samurais, agiam como espiões e faziam uso de ataques surpresa e traições. Eles desempenharam papéis fundamentais nas guerras interfeudais.

Porém, mesmo neste cenário incerto e perigoso a arte sofreu grande avanço no Japão. Principalmente no que diz respeito à arquitetura, às pinturas - algumas influenciadas pelo zen-budismo, como na pintura a nanquim, a técnica *sumi-e* - poesias e canções. A cerimônia do chá, chamada *chanoyu*, e a arte de formar arranjos florais, conhecida por *ikebana*, desenvolveram-se muito também. No teatro surgem os famosos estilos teatrais Nô e Kyogen, os quais seriam sempre bem-sucedidos. E foram nos séculos XV e XVI que o zen atingiu total desenvolvimento no Japão.

Em meio a esta época de conflitos também acontece o primeiro contato do Japão com o mundo ocidental: uma embarcação portuguesa desembarca na ilha de Tanegashima, ao sul do país, em 1543. E com esse novo contato vieram duas grandes mudanças: a primeira foi a tecnologia dos mosquetes; e posteriormente a vinda do cristianismo.

As primitivas armas de fogo foram logo rejeitadas, pois consistiam em instrumentos e táticas covardes. O guerreiro deve lutar corpo-a-corpo com seu inimigo e cortá-lo com a própria espada, arriscando sua vida. No entanto, com o passar do tempo os mosquetes foram introduzidos na milícia japonesa, e mais tarde já havia vários pontos de fabricação espalhados pelo Japão.

Quanto à vinda do cristianismo, ela começou em 1549 quando o jesuíta Francisco Xavier trouxe consigo o catolicismo. Ele realizou uma expedição a Kyoto até o ano seguinte, e tem sucesso na evangelização do catolicismo porque o budismo se encontrava em decadência, e o xintoísmo acompanhava a família imperial em sua falta de influência. Além das verdadeiras conversões religiosas, que fascinaram os japoneses, havia o interesse comercial de alguns dáimios, com fins militares. Tudo isso constituiu razões pelas quais Xavier bem sucedeu-se. Por isso a nova religião não demora a ser aceita pelos dáimios mais poderosos, ao oeste do Japão. Com o decorrer do século após a vinda do cristianismo, o número de cristãos japoneses ultrapassou meio milhão, além de terem sido considerados pelos missionários uns dos mais belos e virtuosos exemplos de fiéis cristãos. De fato, o cristianismo não poderia ter sido mais bem sucedido no Japão, pois os japoneses seguiram-no fervorosa e apaixonadamente, como é de sua natureza.

Além disso, os portugueses conseguiram estabelecer um comércio organizado abrindo duas cidades, uma das quais era Nagasaki. Os portugueses e os europeus em geral não possuíam os mesmos hábitos higiênicos do Japão, como o de tomar banho, por exemplo. E como eles sempre vinham pelo sul, ficaram conhecidos como 'Bárbaros do Sul', ou Nanbanjin.

Passam mais alguns anos, o antigo Xogunato Muromachi já está praticamente extinto, e todas as tentativas dos mais poderosos dáimios em unificar o Japão são fracassadas. O cenário continua em guerras até que o general Oda Nobunaga consegue dominar a província de Owari, em 1559. Localizado estrategicamente, e provavelmente

fazendo uso dos poderosos mosquetes, luta ainda por quase uma década até conquistar a capital, em 1568.

Estabelece-se em Kyoto, mas Nobunaga ainda tem de derrotar outras forças opostas remanescentes. Seus principais rivais são facções budistas militares - sendo a mais forte a Seita Ikko - e o clã Takeda. A Seita Ikko já havia conquistado forte influência sobre diversas províncias, mas em 1571 Nobunaga destrói o monastério Enryakuji, próximo a Kyoto, e continua lutando contra essa seita até o período seguinte. Quanto ao clã Takeda, o general teve de usar os mosquetes para garantir a vitória, que só ocorreu no período seguinte.

No ano 1573 Oda Nobunaga extermina definitivamente os resquícios do Xogunato Muromachi, dando fim ao Período.

2.10 Período Azuchi-Momoyama 1573 – 1603

O período anterior terminou com uma nova força no governo, mas que ainda teria muitas oposições a eliminar. O provável novo *shogun* Oda Nobunaga derrota a última cavalaria samurai do clã Takeda, graças aos mosquetes, em 1575. Foi a Batalha de Nagashino, onde foi posto um fim às forças do clã. O último rival, supostamente, era a Seita Ikko, a facção budista militar. Os combates entre a seita e as forças de Oda duraram mais alguns anos, e terminaram somente em 1580.

Oda Nobunaga, empreendendo campanhas de conquista do Japão, envia um de seus generais, Hideyoshi Hashiba (mais tarde chamado Toyotomi) a Chugoku para derrotar o clã Moori, que detém doze províncias no sul da ilha de Honshu. A guerra permanece acirrada até que, em 1582, Nobunaga conduz pessoalmente um exército para ajudar Hideyoshi. Porém, ao passar por Kyoto é traído por outro general seu, Mitsuhide Akechi. Vendo-se derrotado, Oda tira a própria vida.

Hideyoshi consegue uma trégua com quem combatia e rapidamente, logo após a morte de seu mestre e antes que Akechi assumisse o poder definitivamente, Hideyoshi derrota o assassino de Nobunaga e assume o controle.

As origens de Hideyoshi são incertas, mas acredita-se que não nasceu samurai. Era filho de um camponês ou *ashigaru* – infantaria simples ou samurai de mais baixo nível. Querendo mais em sua vida, deixa sua terra natal em busca de aventuras, e após tentar sua sorte em vários ofícios, consegue serviço com um samurai. Em uma batalha consegue salvar a vida deste, com isso ganhando o direito de portar uma *katana*, entrando para a classe dos samurais. Passa a seguir Nobunaga, e tamanha é sua dedicação e esperteza ao segui-lo, que quando seu senhor vence o clã Asai, Hideyoshi recebe para si o novo domínio, tornando-se daimio. É provavelmente o maior exemplo de que durante o caos da guerra entre feudos era possível a ascensão à classe guerreira dos camponeses e pessoas mais simples.

Para terminar a reunificação do Japão, começada por Oda Nobunaga, ele mandou forças às províncias do norte, além de ter conquistado Shikoku, em 1583, e Kyushu, em 1587. Somente em 1590, quando derrota o resto da família Hojo, em Odawara, é que Toyotomi Hideyoshi vira o líder do Japão.

Com a necessidade dos daimios de explorar ao máximo sua terra, Toyotomi limita a participação dos camponeses à lavoura, assim como aproxima os samurais das armas, afastando-os da terra e convertendo-os em guerreiros profissionais e exclusivos. Não há mais os chamados *ji-samurai*, os samurais presos à terra. Há casos, entretanto, de samurais que deixam seu cargo para se juntarem aos camponeses, como seu líder.

Tanto que Hideyoshi proíbe o recrutamento de soldados camponeses. Unifica os daimios sob sua liderança e, por isso, todo o Japão. Isso acontece porque, tendo como vassalos os daimios, que por sua vez têm como vassalos samurais em seus feudos, e abaixo deles os lavradores, Hideyoshi obtém controle sobre todos. Fica claro o domínio dos samurais sobre os lavradores e, em suma, sob todas as classes.

Para garantir este domínio dos samurais sobre as outras classes, em 1588 é imposta a medida *katana gari* – caça às espadas. Todos aqueles que não pertencem à classe guerreira devem abrir mão de quaisquer armas que possuem, desde as espadas, até lanças, alabardas e arcos. A nova lei é exercida rigorosamente, e os que a negam são severamente punidos. Consiste numa mudança radical com o período anterior, do Sengoku Jidai, quando todos

poderiam portar armas, bastando a permissão do superior. Outro motivo da *katana gari* é evitar que os dáimios ganhem poder sobre grandes exércitos, através do recrutamento de camponeses.

Com essa definição de classes termina o *gekokujô*, a inversão hierárquica. Fica clara a relação de superiores e inferiores, senhores e vassalos, samurais e camponeses. Não é mais permitido que mercadores e camponeses mudem de título, virando samurais. Em 1591 isso é oficializado com um decreto baixado por Hideyoshi, dividindo rigorosamente as classes: samurais – *shi*, de onde vem *bushi*; agricultores – *nô*; artesãos – *kô*; e comerciantes – *shô*. Essa definição permanece durante todo o período Tokugawa, terminando apenas com a Reforma Meiji.

Finalmente acabaram as guerras interfeudais, e Toyotomi Hideyoshi concluiu a unificação do Japão. O país presencia uma época de paz, onde a população se concentra nas cidades, aumentando o comércio e a cultura urbana. Entretanto, essa paz não duraria muitos anos. Também foi marcante o papel de Sen-no-Rikyu, fundador da cerimônia japonesa do chá. Era servo de Hideyoshi, que lhe mandou cometer *harakiri* em 1591.

Quanto à religião no país, em 1587 foram expulsos todos os missionários cristãos. Mesmo assim alguns jesuítas permaneceram, no oeste; e em 1593 alguns franciscanos conseguiram entrar no Japão. Porém, no ano de 1597 Hideyoshi intensificou a perseguição dos missionários, proibiu novas conversões e executou 26 franciscanos, como forma de advertência. Ele considerava essa nova religião uma ameaça crescente ao estabelecimento de seu poder total sobre o povo. Isso também ocasionou ações hostis de jesuítas e franciscanos perante instituições xintoístas e budistas.

Além disso, Oda Nobunaga e, posteriormente, Toyotomi Hideyoshi, até o fim do século XVI, lutaram contra monastérios guerreiros budistas, principalmente as seitas Jodo, e assim conseguiram extinguir as atividades religiosas no setor político.

Mesmo após a unificação do Japão, Hideyoshi queria mais, seu ambicioso sonho era conquistar toda a China. Sua primeira investida foi em 1592; seus exércitos invadiram a Coreia e capturaram Seoul em pouco tempo. No entanto, no ano seguinte suas forças foram obrigadas a recuar, por ataques de chineses e coreanos. Após um tempo realizou uma segunda invasão, mas também foi derrotado. Retirou todas as suas forças da Coreia em 1598, mesmo ano em que morreu.

Toyotomi e Oda geriram o país sem o título de *shogun*; este foi dado apenas a Tokugawa Ieyasu, como veremos a seguir.

O descendente de Toyotomi Hideyoshi é Toyotomi Hideyori, para quem ficaria o comando do Japão. Agora entra em cena Tokugawa Ieyasu. Quando criança, havia sido refém de Oda Nobunaga, para garantir a aliança entre suas famílias. Chegou a lutar do mesmo lado que Oda e Toyotomi, mas este fez um terrível erro, justamente adotar uma posição hostil contra Tokugawa, que em 1590 faz do castelo de Edo sua base militar.

Com a morte de Hideyoshi, bastava derrotar Hideyori. Isso aconteceu na batalha de Sekigahara, em 1600. Os exércitos de Ieyasu totalizavam 100 mil homens, e as forças seguidoras de Hideyoshi, sob o comando de Mitsunari Ishida, somavam 80 mil. Os dois lados arriscaram tudo na batalha.

No ano de 1603 Ieyasu é nomeado *shogun* pela Corte, estabelece seu governo na grande cidade Edo (a qual posteriormente viria a se chamar Tóquio), e em pouco tempo torna-se o homem mais poderoso de toda a história do Japão, com poder absoluto sobre a nação.

Os três unificadores do Japão, que colocaram um fim às violentas guerras feudais foram, portanto, Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi e Tokugawa Ieyasu. Oda e Toyotomi são considerados ditadores por alguns, mas de fato empreenderam uma reestruturação em todo o sistema vigente, organizando o sistema feudal e liderando exércitos de unificação com sua genialidade. O período de unificação é chamado de período Oda-Toyotomi ou, culturalmente, Azuchi-Momoyama, pelo fato de Oda ter construído o castelo de Azuchi, e Toyotomi ter erguido um castelo em Momoyama. Trata-se do período do fim das guerras feudais e unificação do Japão, terminando com a ascensão do forte governo de Tokugawa.

2.11 Período Edo 1603 – 1868

O Japão era uma grande família cujo pai era o imperador, mesmo que inativo, e todos a ele deviam inquestionável lealdade. Os militares deviam ser igualmente respeitados porque trabalhavam diretamente para o imperador, tinham como função ampliar e proteger o império japonês, e respondiam apenas ao imperador. Porém, devido à passividade deste, isso fazia com que, em termos práticos, os guerreiros não respondessem a ninguém, e a eles todos eram subordinados.

O Período Edo começou com a nomeação de Tokugawa Ieyasu como o novo *shogun*, o qual transferiu a capital para Edo. Ele manteve a sociedade dividida em quatro classes distintas: acima de todas, os samurais; depois os camponeses, artesãos e comerciantes – as pessoas excluídas, ou que possuíssem uma profissão considerada impura, pertenceriam a uma quinta classe. Não era permitida qualquer troca entre os *status* sociais. Os guerreiros permanecem no topo da hierarquia, e através de sua administração marcam um novo auge no feudalismo japonês.

Há a criação de uma elite de samurais, chamados *hatamoto*; eles eram vassalos diretos do *shogun* e tinham permissão para audiência pessoal com seu senhor. Eram em número de cinco mil, possuíam feudos nas províncias, além de casas em Edo.

A posição de suserania dos dáimios foi fortalecida; a princípio, a produção de arroz de um dáimio deveria ser superior a 10 mil *koku* de arroz. Um *koku* é a quantidade média de arroz para alimentar uma pessoa por um ano. Há três formas básicas de se ter ascendido a esta classe específica:

Shugo-dáimio – no xogunato Ashikaga foram criados os cargos de governador ou delegado militar – *shugo* – nas províncias. Como o cargo era hereditário, no decorrer das gerações eles passaram a ter total controle sobre o território de que se encarregavam, inclusive de seus habitantes, com isso criando autonomia e desvinculando-se do poder central, até mesmo em postura hostil.

Sengoku-dáimio – são os senhores feudais que conquistaram terras no período Sengoku Jidai, a época das guerras feudais. Através de constantes guerras vitoriosas conseguiram ampliar seu domínio e mantê-lo.

Dáimio – é o senhor feudal propriamente dito, do período Tokugawa. A ele é conferido legitimamente o poder sobre seu domínio, constituindo o dáimio que fundamenta o xogunato Tokugawa.

Uma importante manobra do xogunato Tokugawa foi dar feudos ricos e em locais estratégicos aos dáimios da família Tokugawa e àqueles que eram seus subordinados antes da batalha de Sekigahara, enquanto que os dáimios que se submeteram após a batalha ficaram com feudos nas regiões mais afastadas. Estes dáimios que se sujeitaram a Tokugawa Ieyasu somente após a Batalha de Sekigahara passaram a pertencer a uma categoria inferior chamada *tozama*.

Além disso, os dáimios ficam atrelados ao governo central, e cada um deles devia permanecer em Edo durante um ano a cada dois – o que implicaria uma moderação de poder dos senhores feudais em suas terras, além de gastos monetários. De fato, era muito comum que as mulheres e filhas dos dáimios fossem obrigadas a residir na capital. Tratam-se de reféns disfarçados, pois o *shogun* poderia aplicar-lhes penas à vontade, caso o dáimio agisse contrariamente à vontade do xogunato e dos Tokugawa.

Nas primeiras décadas do Tokugawa Bakufu também é baixado um código militar de 13 artigos, chamado *Buke Shohatto* – Código ou Normas da Classe Samurai. Entretanto, não se trata do *bushido*, pois tem como fim limitar as atividades dos samurais e dos dáimios que, de outra forma, lhes permitiria aumentar seu poder e seu domínio, como alianças entre feudos e construção de fortalezas.

Mesmo dentro da classe dos samurais havia muitas divisões hierárquicas, na verdade, mais de vinte. A partir do *shogun*, até os *ashigaru* e pagem ou criado, na base. Entre os próprios dáimios havia diferenciações de status, como vimos. Além disso, todo samurai possuía o direito *kirisute gomen* – 'direito de passar à espada' - isto é, poderia tirar a vida de qualquer pessoa que lhe faltasse com o respeito e que não pertencesse à classe dos samurais. Entretanto, deveria justificar-se; do contrário, sofreria punição.

O xogunato refaz do imperador uma figura sagrada, cultuada com todo o respeito e nobreza, intocável e isolada no seu palácio. Porém, ele não possui qualquer autoridade governamental. É colocada uma guarda para proteger a família imperial, mas na verdade não passa de uma maneira de observar as ações do imperador.

O governo Tokugawa foi genial em suas manobras para manter o poder centralizado. Foi o mais longo, próspero, estável e bem-sucedido xogunato. O Japão finalmente passa novamente por um longo período de paz, ordem e tranqüilidade; época conhecida como A Idade da Paz Ininterrupta, ou Grande Paz - Taihei.

Os únicos distúrbios armados que ocorreram terminaram em 1615, quando Ieyasu derrotou de uma vez por todas as forças remanescentes do clã Toyotomi, capturando o castelo de Osaka. Após isso praticamente não havia mais rivais nem ameaças para o xogunato dos Tokugawa.

Com os novos tempos de paz, além de treinar as artes marciais e o *bushido*, os samurais passaram a se educar em literatura, caligrafia, filosofias e artes. Na verdade, os samurais passaram de guerreiros a administradores e burocratas, e deixaram de usar o zen como preparação para a morte, especificamente, e usaram-no como amadurecimento espiritual, assim como as artes marciais, que não eram mais usadas com o fim de matar, mas de evoluir espiritualmente. Não poderiam parar de treinar, mas faziam-no com um propósito diferente.

A princípio Ieyasu promoveu boas relações de trocas externas, estabelecendo comércio com a Inglaterra e a Alemanha.

Entretanto, o cristianismo começa a ser visto como uma ameaça para o governo do xogunato, pois seus costumes contradizem sua tradição; são mais liberais do que o autoritarismo do *bakufu* e, por exemplo, cultuam um deus onipotente, o que consiste numa heresia por contrariar o poder absoluto do *shogun* e a divindade do imperador. A princípio são estabelecidas medidas de vigilância, mas acabaram se tornando perseguições aos católicos. A partir de 1614 começam as perseguições, e chegaram ao ponto de aplicar torturas, a fim de reconverter os católicos para o budismo. Mesmo com fogueiras e outras medidas violentas, justamente pela incrível força de vontade japonesa de abrir mão da própria vida em nome de seus ideais, não aceitaram abandonar sua crença, de forma que entre 1614 e 1635 estima-se que 280 mil cristãos foram mortos.

O *shogun* temia que o avanço desta religião e as missões jesuíticas pudessem ser uma tentativa de aumentar a influência política ocidental dentro do Japão - mesmo havendo tantos elogios acerca dos cristãos japoneses a partir dos missionários. Além do quê havia

alguns conflitos com o budismo e o xintoísmo, religiões já naturalmente adotadas dentro do território japonês.

Por isso, a partir do ano 1632 o *shogun* Tokugawa Iemitsu obriga todos os japoneses a renunciarem ao cristianismo, para isso proibindo a entrada de jesuítas e navios portugueses ao Japão, e a saída de japoneses ao exterior. Como vimos, o cenário acaba piorando e virando uma chacina: são expulsos ou mortos todos os cristãos, missionários e portugueses. Em 1639 o isolamento se aprofunda, aparentemente sem motivo: são cortadas relações com todos os países, exceto China e Holanda, com os quais é mantido um limitado comércio através do porto de Nagasaki, somente. Além disso, são banidos todos os livros estrangeiros. Na verdade, tudo isso aconteceu por influência dos holandeses, pois eles ambicionavam o comércio com o Japão, e por isso deturparam a idéia do imperador a respeito dos portugueses, fazendo com que ele pensasse que eles desejavam adquirir poder político sobre o país.

O Xogunato Tokugawa também obrigava todas as pessoas a se afiliarem a algum templo budista, de forma a controlar a população e extinguir o cristianismo. Naturalmente isso fez com que o número de membros nos templos budistas crescesse; porém, não houve diferença quanto à prática e importância da religião, pois os cidadãos não fizeram isso por vontade própria.

Por outro lado, o comércio e a agricultura conseguem se desenvolver. Principalmente na era Genroku (a qual foi de 1688 a 1703), quando a cultura popular enriqueceu com o surgimento do famoso teatro Kabuki e da pintura em madeira, Ukiyo-e. O teatro Kabuki é o mais bem-sucedido no Japão, e foi criado como forma de protesto dos comerciantes contra as classes dominantes.

O grande avanço do comércio fez com que a própria classe mercantil se tornasse mais privilegiada do que a classe samurai, onde alguns destes eram economicamente dependentes. Tanto que mais para o fim do período Edo era possível novamente a mudança de classes. A classe comerciante havia enriquecido muito, e inúmeros samurais de baixo nível encontravam-se em sérias dificuldades, inclusive se sujeitando a serviços das classes inferiores à sua. Assim, mediante uma doação em dinheiro a um dáimio, o comerciante adquiria o *status* de samurai, ganhando o direito de andar com a espada e usar sobrenome. Era o *myôji taitô* – uso de sobrenome e espada. Os comerciantes não abrem mão de seus cargos, mas adquirem novo *status* familiar.

A maior influência filosófica sobre o Período Edo foi o neo-confucionismo, o qual enfatizava a importância da moral, educação e ordem hierárquica dentro de uma sociedade e governo.

É nesse período também que vive o maior samurai do Japão: Miyamoto Musashi. Quando jovem participou da batalha de Sekigahara, com esperanças de derrotar um general qualquer e assim ganhar fama, mas estava do lado dos Toyotomi. Além de não ter conseguido, um pouco mais tarde foi banido e caçado, até ficar preso por anos. Apenas depois de adquirir a liberdade é que ele se vira para o caminho da virtude e segue sua vida viajando, buscando a realização do Caminho da Espada. Justamente nessa época de paz surge quem é considerado o maior guerreiro que já existiu.

Somente no ano de 1720 acaba o banimento de livros estrangeiros, e o Japão abre as portas a outras nações ocidentais. Muitos ensinamentos são importados da China e da Holanda, razão pela qual começa-se o estudo da língua holandesa. Assim conseguem estudar diversas ciências novas, como a medicina e a astronomia. Nessa época também são

desenvolvidas escolas nacionalistas que combinam ensinamentos xintoístas e confucionistas.

A partir da segunda metade do mesmo século, o governo percebeu que seus rendimentos estavam ficando desfalcados e não estavam conseguindo superar as despesas; isso levou a um aumento dos impostos, o que causou revoltas dos camponeses. Também ocorreram diversos desastres naturais, provocando períodos de fome e pobreza, com novas revoltas contra o governo. Além disso, como foi dito anteriormente, a classe comerciante já estava ficando mais poderosa do que a dos samurais, quebrando a hierarquia social. A partir da metade do período também houve corrupções, administrações incompetentes e uma queda nos valores morais do governo. Esses fatores levaram ao povo a idéia de uma reforma política.

Para piorar, crescia cada vez mais uma pressão externa para a abertura do Japão ao mundo ocidental; principalmente em fins do século XVIII, quando a Rússia fracassou em estabelecer relações comerciais – no século seguinte o mesmo aconteceu com os Estados Unidos e diversas outras nações européias. Então, a pressão crescente e a Revolução Industrial ocorrendo no mundo ocidental, somadas a próprios fatores internos, fez com que o governo Tokugawa percebesse que mais cedo ou mais tarde teria de ceder, e somente uma mudança radical no governo poderia pôr o país a par dos ocidentais. Portanto, no ano de 1853, os Estados Unidos conseguiram forçar o Japão a abrir um limitado número de portos para o comércio internacional.

Mesmo assim surgiram críticas ao governo central, acusando-o de estar se rendendo perante à força militar estrangeira; alguns grupos de samurais conservadores foram contra toda a influência ocidental, demorando um pouco mais para cederem. Apesar disso a mudança foi efetivada, pois sob toda a tensão política que o Japão estava sofrendo, tanto o xogunato e os dáimios quanto os samurais preferiram uma reforma, a fim de evitar novas guerras civis. Por isso todos se submeteram a uma mesma autoridade, garantindo a unificação e ordem do país sob o retorno do poder de uma corte imperial. É a Restauração Meiji.

2.12 Período Meiji 1868 – 1912

Em 3 de janeiro de 1868 é proclamada a Restauração Plena da Monarquia. Todo o poder político do Xogunato Tokugawa e dos dáimios é transferido para as mãos do imperador Meiji e um pequeno grupo de nobres samurais. É a Restauração Meiji - Meiji Ishin, onde é recuperado o poder da corte imperial. O trono é transferido para Edo, que tem seu nome mudado para Tóquio. Interessante notar que o imperador recebeu em suas mãos o poder quando tinha apenas 16 anos, tendo nascido em 1852.

O xintoísmo é instituído como a religião oficial do país. Sacerdotes xintoístas se tornam membros do governo, e os santuários mais importantes passam a receber fundos governamentais. Os antigos mitos da criação do Japão e dos imperadores são usados para promover a figura divina do novo imperador, reforçando seu poder e o nacionalismo. Para isso, tentou-se distinguir o xintoísmo e separá-lo do budismo, o que causou um sentimento anti-budista onde toda influência budista dentro do xintoísmo e de seus santuários tinha de ser expurgada. Foi a última vez em que houve ataques contra monastérios budistas.

Politicamente, da mesma forma que várias nações asiáticas subjugadas, o Japão foi obrigado a assinar tratados com as potências ocidentais, as quais teriam vantagens legais e econômicas sobre o Japão. A fim de conquistar a independência, respeito e riqueza, para se igualar às potências, o novo governo teve de realizar uma série de reformas drásticas na maioria dos setores.

Como foi dito, todos cederam seus poderes à corte imperial. Portanto em 1870 os dáimios deram todas as suas terras ao imperador, o qual converteu os feudos em prefeituras, modernizando a organização social e deixando para trás o ultrapassado sistema feudal.

A secular hierarquia social sofreu drásticas mudanças, pois o governo queria democratizar o país, tornando todos os cidadãos iguais. É nessa reforma que os samurais deixam de existir, uma vez que não há mais classes, e eles perdem todos os seus privilégios. Agora passariam a existir como antigos guerreiros apenas, já que não possuíam mais nenhum papel burocrático, oficial ou hierárquico. Além disso, em 1876 foi instituída uma lei, pelo imperador Meiji, proibindo aos antigos samurais o uso de espadas, encerrando de vez a sua classe. Infelizmente o símbolo do Caminho da Espada foi terminado, ferindo as almas dos samurais, pois suas vidas eram dedicadas à espada, ela era seu meio de servir ao senhor. Tais armas passaram a ser usadas somente em cerimônias xintoístas, e muitos anos mais tarde este uso também foi proibido.

Foi elaborada uma nova constituição, e no ano de 1873 a liberdade religiosa foi permitida. A primeira constituição ao estilo europeu foi outorgada em 1889, onde foi garantida a participação popular.

A educação também foi modificada. A princípio seguiu os moldes franceses, mas depois ateu-se aos alemães; e foi nessa época que foi instituída a educação compulsória. Além disso, após duas décadas de processo de ocidentalização, voltam ao sentimento japonês o nacionalismo e conservadorismo, fazendo com que princípios do confucionismo e do xintoísmo sejam introduzidos e ensinados nas escolas.

A fim de modernizar a antiga economia agrária do Japão e levá-la à contemporânea economia industrial, o governo investiu mandando inúmeros estudantes aprenderem o que havia de melhor e mais moderno nos maiores países do mundo, estudando as línguas e as ciências; além de trazer vários especialistas de fora para o país. Muito dinheiro também foi gasto na produção de várias linhas de comunicação e transporte, e no crescimento de

indústrias e negócios. A indústria de maior sucesso foi a têxtil, tendo crescido rapidamente e se mantido a maior por muitos anos. No entanto, como ao redor do mundo, as condições de trabalho das primeiras fábricas eram muito precárias, e quaisquer movimentos liberais e socialistas eram rigidamente extinguidos pelo governo central.

Porém, todos os gastos repercutiram em uma crise econômica, em torno de 1880. Para amenizá-la foi feita uma reforma no sistema monetário e foi criado o Banco do Japão.

Quanto ao setor militar, o Japão passou por basicamente duas revoluções. No início do período, melhorar o setor militar era a prioridade, de forma a igualar-se às poderosas nações européias e aos Estados Unidos; para isso o exército e a marinha foram modernizados. Essa modernização foi vantajosa porque entre 1894 e 1895 o Japão ganhou uma guerra contra a China, ocorrida por conflitos de interesses na Coreia. Com a vitória da Guerra Sino-Japonesa o Japão anexou Taiwan, mas foi obrigado pela Rússia, França e Alemanha a devolver outros territórios. Foi a Tripla Intervenção, a qual fez com que o exército e a marinha japoneses fossem pela segunda vez aperfeiçoados.

Entre os anos 1904 e 1905 houve a Guerra Russo-Japonesa, devido a novos conflitos de interesses na Coreia e na Manchúria, entre a Rússia e o Japão. Novamente a nação nipônica foi vitoriosa, conquistando novos territórios e respeito internacional. Assim o Japão conseguiu aumentar sua influência sobre a Coreia, anexando-a totalmente em 1910. Isso tudo fez com que o sentimento nacionalista fosse intensificado. Eles também colonizaram Hokkaido, ainda no século XIX. De qualquer forma, após a derrota na Segunda Guerra Mundial foram forçados a recuar para seu arquipélago, saindo do continente.

Importante notar que o forte vínculo de lealdade ao senhor, depois da extinção da classe samurai e a Revolução Meiji, tornou-se lealdade ao imperador e, em outras palavras, ao próprio país, renovando o já forte sentimento nacionalista.

O imperador Meiji morre no ano de 1912, dando fim ao período que levantou o Japão próximo às alturas das maiores potências mundiais, levando-o a ser a nação asiática de maior poder militar. Sua morte marca basicamente essa ascendência do país, deixando para trás as velhas tradições e costumes medievais. Vários outros imperadores sucederam Meiji, mas foi ele quem trouxe as maiores e melhores mudanças ao Japão desde que terminaram as eras feudais.

E apesar da extinção da classe samurai, o seu espírito permaneceu e permanece vivo, como, por exemplo, com a morte do imperador Meiji acontece a prática de *junshi*, o ato de um samurai cometer *harakiri* para seguir seu falecido amo. Trata-se do general Nogi, um herói das batalhas contra a Rússia, que tira a própria vida após a morte do imperador, no mesmo ano de 1912. Sua esposa, por sua vez, segue o marido com uma punhalada no coração. Acontece que numa batalha de que participou em sua juventude ficou encarregado de portar o estandarte do exército, até que foi derrubado pelo inimigo. Com a vergonha de ter derrubado o símbolo do próprio exército, pretendia limpar seu nome com o *harakiri*, quando foi proibido pela família imperial. Assim, considerou sua vida pertencente ao imperador. Viveu toda sua vida em função da Corte, dedicando-a integralmente a ela.

3 SAMURAI

Neste capítulo será falado primeiramente sobre os samurais de maneira geral, sobre seus costumes, a maneira como lutavam, sobre os *ronin*, como se dá a família e a criança samurai e o papel da mulher. Nas próximas seções serão abordados especificamente a origem histórica dos guerreiros, a espada samurai e o *harakiri*.

Samurai remonta à idéia de ‘servir’, ou ‘aquele que serve’. Portanto o samurai era acima de tudo um servente, e não apenas um guerreiro. Algumas outras palavras sinônimas de samurai são *tsuwamono*, *bujin*, *buke*, *mononofu*, além da palavra *bushi*, que designa ‘guerreiro’, a classe samurai, de onde vem ‘bushido’. Claro, o samurai era um guerreiro, mas cuja maior característica era a lealdade ao mestre, a servidão. Poder-se-ia dizer também que sua maior característica era a temeridade perante a morte, o que não seria errado; o caso é que ele não tinha medo da morte justamente porque devia servir ao seu senhor da melhor maneira possível, e se tivesse medo, acabaria por perder a batalha ou fugir, o que de maneira nenhuma seria bom ao senhor. Isso porque a coragem absoluta é uma grande arma a ser empunhada em um combate e os samurais, a fim de proteger e lutar pelo seu mestre, tinham de ser os melhores guerreiros. Portanto, a temeridade perante a morte de fato era uma prioridade na conduta guerreira, mas de certa forma porque ela demonstra uma completa devoção e servidão, a ponto de se abrir mão da própria vida, corajosamente, em nome do senhor e da honra.

Quando se fala em ‘servir o mestre’ está incluída a idéia de honra e nobreza. A honra se faz obedecendo e respeitando o superior. E por que a honra é mais importante do que a própria vida? Pela simples razão de que a honra e o nome eram considerados capazes de existir eternamente, enquanto que a vida é passageira. Por isso, se não a usarmos com fins altos e sublimes, estaríamos desperdiçando nossa chance de nos tornarmos algo de valor, e morreríamos em vão. Se, por outro lado, morrermos em batalha ou dando a vida pelo senhor, nossa honra estaria garantida, assim como nosso nome e o de nosso mestre; e dessa forma viveríamos por muito mais tempo. É evidente que o ideal do guerreiro não era viver para sempre; ele preferiria dar a vida ao amo em segredo a se tornar conhecido de maneira infame. A honra não depende somente da excelsa lealdade ao mestre, mas há valores mais profundos, zen-budistas, confucionistas e xintoístas, que apóiam esse sentimento.

Quando se diz que os samurais eram vassallos não há a menor referência aos escravos. A vassalagem sob o comando do *shogun* ou de um daimio era uma posição de prestígio e honra, e os guerreiros obedeciam fielmente ao senhor partindo da própria vontade. Não eram obrigados a nada, apenas prezavam o nome e a honra acima de tudo. Além disso, eram remunerados com privilégios e com arroz, através da medida *koku*. Se realizassem um ato heróico ou honrado, como matar um oficial do exército inimigo, eram recompensados com terras. Essas remunerações eram somente uma maneira de recompensar o samurai pelo seu serviço, e não eram uma compra do guerreiro. Isto é, o samurai não trairia seu senhor se fossem oferecidas a ele quantias valiosas por outro daimio, ele não poderia ser comprado, não era um mercenário. Da mesma forma, era comum que os samurais servissem somente um mestre em toda a vida, para poderem ser o mais fiel possível e permanecerem do mesmo lado. Tanto que quando acontecia de um daimio morrer, ou seus vassallos viravam *ronin*, isto é, samurais sem mestre, vagando a esmo ou lutando pela honra da morte de seu senhor; ou cometiam o *junshi*, que é a prática do *harakiri* para seguir o mestre na morte. Outra maneira de se virar *ronin* era sendo dispensado dos serviços pelo senhor, caso este

quisesse se aposentar ou viver sozinho. De qualquer forma, também havia samurais que juravam lealdade e serviam a um novo mestre, após a morte do antigo senhor.

Quando um samurai partia para qualquer batalha que fosse, ele teria apenas duas opções: vencer ou morrer. Não havia nenhuma possibilidade de fuga, escravidão ou derrota, isto é, a derrota significa a morte. Se ele conseguisse matar todos os inimigos de seu senhor, sairia vitorioso. Se, por outro lado, ele não derrotasse seus adversários, ou teria sido morto por eles, ou não. Caso fosse derrotado e não morresse, por exemplo estando incapacitado de lutar, então o samurai, tendo visto que não conseguiu matar seus inimigos, envergonha-se por ter sido derrotado. Sua chance de glória foi destruída, e sua honra sujada. A única maneira de recuperá-la é cometendo *harakiri*; assim ele consegue se redimir, mostrando que sente muito por não ter derrotado os inimigos de seu mestre, e portanto tira a própria vida. Além disso, a fuga não era opção porque, caso um samurai fugisse, encontrar-se-ia na mesma situação em que um guerreiro derrotado, mas não morto, e também cometeria o suicídio. É por essas razões que quando um samurai vai a um combate, acaba-o vencedor ou morto, somente.

Claro, nem todos os samurais faziam isso, talvez por falta de coragem. Além disso, numa grande batalha não necessariamente todos os derrotados cometeriam suicídio, caso o lado vencedor lhes oferecesse uma trégua e a opção de viver, possuindo uma clara vantagem bélica. O caso é que o guerreiro tem que entrar na batalha pensando desta forma, que se ele não matar o oponente, vai morrer, e não há qualquer outra opção. Tanto é que, antes dos combates, os samurais companheiros despediam-se uns dos outros, anunciando-se honrados em lutarem lado a lado, pois entravam para o embate prontos para morrer. Também perfumavam seus elmos com incenso para honrarem os oponentes quando estes lhes tirassem a cabeça (prática bastante comum, pois elas eram usadas como troféus e provas de força e vitória), o que mostra que a honra do samurai é também para com o próprio oponente. Se o outro é mais forte que eu, e ainda mantém sua honra, devo retribuí-la agradando-lhe e mostrando-lhe meus respeitos. Usariam a própria morte para honrar o inimigo. Um samurai que se preze, tendo derrotado o oponente sem matá-lo, não hesitaria em cortar-lhe a cabeça para manter a honra do próprio adversário, pois ele lutou bravamente até o fim. Não há vergonha na derrota se ela terminar com a própria morte.

Eram comuns os duelos, seja por vingança, por querer mostrar-se mais forte, ou até por motivos mais banais. Segundo a conduta guerreira, ambos teriam que anunciar o nome, sobrenome (a família ou clã), local de origem, o senhor a que servem e o motivo do embate. Cumprimentar-se-iam e, bastante afastados, sacariam suas armas para começarem o embate. Há o estilo de luta chamado *iaijutsu*, que treina o saque como um golpe, de forma que o primeiro (e intencionalmente único) golpe do combate é o saque; porém, isso dependeria do lutador. O importante é que se um guerreiro quisesse matar o outro, ele teria que fazê-lo convidando-o a um duelo e dizendo que gostaria de lutar com ele. Era seriamente contra o *bushido* atacar alguém pelas costas ou usar o elemento surpresa, o ataque devia ser anunciado para que ambos lutassem justamente e com honra. Era melhor pedir para lutar e morrer, do que assassinar na surdina.

Um exemplo de combate com honra é um cumprimento no início de um duelo (há várias formas), como este: começando com a arma no lado direito e com o fio para baixo, que representa amistosidade, ela tem que passar para o lado esquerdo com o fio para cima, que é quando está pronta para ser sacada, isto é, quando o combate vai começar. Para fazer a passagem, uma maneira é tirar a arma do lado direito e levá-la à frente, com o cabo para frente e o fio voltado para si mesmo, as mãos abertas e o corpo levemente curvado à frente,

realmente como uma oferta, um oferecimento da própria espada. Acontece que oferecer a espada é oferecer a própria vida, a própria alma. Parece-nos loucura, porque de fato o oponente poderia aproveitar este momento para derrotá-lo, mas é justamente aí que está o ponto. Antes do combate eu mostro que abro mão da minha vida, e de fato a ofereço para o outro, que se quiser pode tomar-lhe agora, à vontade. Eu ofereço de bom grado a minha alma e o meu pescoço, esteja à vontade! Se o adversário aceitar a oferta, ele vai me matar sim, mas de forma injusta e desonrosa, enquanto que eu morri belamente, sem me preocupar com a própria vida. Desta forma, o vitorioso foi o morto, e o derrotado o opositor. Do contrário, o embate começa e ocorre normalmente.

Claro, tudo isso aqui discorrido seria a conduta ideal do samurai, mas de fato havia samurais que se vendiam e traíam o próprio senhor, assim como aqueles que fugiam para manter a própria vida. Quanto a esses guerreiros que não cometem o *harakiri* para se redimir, ainda teriam o *status* de samurai, mas seriam vistos como perdedores e desonrados, o que era a pior situação a que um homem poderia chegar.

Muitos samurais, principalmente em tempos de paz, eram arrogantes e displicentes em relação às classes inferiores, tratando-as com desdém e, por isso, tornando-se ainda mais temidos por estas castas. Mesmo assim, eles ainda eram vinculados ao *bushido*, de forma que não poderiam agir livremente conforme seu bel-prazer, e teoricamente tinham de justificar o assassinato dos camponeses, por exemplo. Por outro lado, era comum que as espadas novas fossem testadas nas pessoas das classes inferiores, principalmente nos prisioneiros, tratando-se de um assassinato com o fim de testar a espada. Amarravam até quatro prisioneiros empilhados, no chão, e executavam um golpe descendente com a espada, para ver até quantos corpos ela poderia cortar com um só golpe. É um ponto que nós vemos tanto como negativo quanto abominável, mas pensando que os samurais consideravam a própria vida como um mero instrumento, viam a vida dos outros da mesma forma, além de que sua classe era de longe a mais poderosa, privilegiada e rigorosamente respeitada.

Um tipo de samurai é o *ronin*. Trata-se do samurai sem mestre, como que desempregado, *free lancer*. Este termo já existia no Período Heian, mas significava vagabundo ex-camponês, no sentido de alguém que não se encontra na classe dos camponeses. Na época do Sengoku Jidai, as guerras interfeudais, aparece o uso de 'ronin' como samurai sem mestre devido às muitas mortes de senhores feudais, o que deixou muitos guerreiros sem amos. Até o Período Edo o samurai sempre esteve atrelado à terra, senhor dos lavradores e recebendo seu pagamento por causa deles. O *ronin*, por não ter senhor, também não tem terras, por isso se trata de um samurai independente da terra, de forma que eram comumente vistos como guerreiros andarilhos. Tanto que uma tradução de *ronin* é 'homem onda', aludindo a alguém que não tem rumo, que vaga a esmo de um lado para outro, como uma onda que vai e vem. É escrito por dois *kanjis*, um dos quais significa 'pessoa' e o outro dá idéia de 'viajante, errante'. No Período Edo os samurais se desvinculam da terra, muitos passam a morar no castelo do próprio daimio, mas não se tratam de *ronin*.

Uma outra maneira de se ser *ronin* é nascendo *ronin*, de um pai que já não tem mais senhor, mas mantém seu *status* de samurai. Outra razão é um samurai voluntariamente se tornar *ronin* para que tenha a liberdade de executar alguma vingança, seja pessoal ou para o seu próprio senhor, mas de maneira que o ato seja desvinculado do senhor. Isso porque o guerreiro responderia pessoalmente por suas próprias ações, ao passo que se servisse um daimio, as ações daquele seriam responsabilidade deste.

Um *ronin* poderia trabalhar como mercenário, guarda de armazéns, guarda-costas, ou jurar fidelidade a um novo senhor, deixando de ser *ronin*. Foram usados em muitas batalhas, e o governo Tokugawa os contratava para explorarem novas terras. Alguns lutaram até para nações européias, que chegaram a considerá-los sinônimos de escravos. Outras maneiras de se sustentarem era dando aulas de esgrima, e era comum que liderassem bandidos ou formassem grupos deles, sobrevivendo através do roubo, o que difamava ainda mais a imagem do *ronin*. Estes guerreiros não pertenciam e não cabiam no sistema, por isso eram mal vistos. Não faz sentido um samurai *ronin* porque o samurai é caracterizado pela sua servidão, e sem um senhor isso não seria possível. Não se trata de um samurai propriamente dito, ele não pertence ao sistema e não poderia existir. Isso fez com que muitos deles fossem desafiados e repudiados pelos samurais; por outro lado, muitos *ronin* poderiam manter uma alta conduta de honra e serem bem intencionados. Além disso, eles tinham liberdade e poderiam tomar suas próprias decisões, ao passo que a vontade do samurai era ditada pela vontade de seu senhor.

No final do Período Edo, devido ao longo tempo de paz e à mudança na economia, os *ronin* tinham de procurar outros serviços para se sustentarem, seu *status* já não valia mais para isso, até porque eram os comerciantes que estavam enriquecendo. Por isso se sujeitavam a trabalhos simples e considerados indignos de sua casta, representando o início da decadência da classe samurai e, com ela, a queda do Tokugawa Bakufu.

Assim, o *ronin* não era muito bem visto e não serve de exemplo como um guerreiro samurai, até porque a máxima deste é a lealdade ao senhor, e sem esta ela não poderia ser devidamente exercida.

Vejamos de forma resumida como se dava o dia a dia dos samurais em tempos de paz, para entendermos sua educação e formação tanto espiritual como guerreira.

No geral, a educação do *bushido* consistia em treino de esgrima, arco e flecha, arte marcial, equitação, lança, tática militar, assim como caligrafia, ética, literatura e história. O ensino da matemática não se aplicava à contagem de dinheiro porque este serviço era considerado indigno para o samurai, cabendo a cargos inferiores, na verdade a fim de afastar os guerreiros das tentações e males do dinheiro.

À criação samurai era ensinado tanto o aspecto físico marcial – o treino com armas – quanto intelectual – estudando a escrita chinesa (*kanji*) e clássicos japoneses e chineses. Tratava-se questão de honra o pai ensinar o próprio filho, com a ajuda da esposa, para garantir que o nome da família continue bem visto e que seus descendentes se portem de maneira digna da honra samurai, introduzindo-lhes as importantes noções de piedade filial, lealdade ao senhor e coragem. Já aos cinco anos havia uma cerimônia em que era dada à criança sua primeira espada, *mamori-gatana*, uma bela arma coberta de brocados, presos a uma carteira ou bolsa; para o uso no dia a dia, porém, usava uma adaga de madeira dourada. A partir da mesma idade começava a treinar com um fino arco de bambu, atirando contra alvos ou caças junto ao pai; logo começaria a equitação, de grande importância para o guerreiro.

A aristocracia e a corte do período Heian tinham uma cultura e erudição altamente sofisticadas, de forma que os samurais, como nova classe dominante do país, não poderiam ficar para trás e viram necessária a manutenção de todos estes estudos e artes, a fim de igualar-se à aristocracia até então reinante.

Assim, aos dez anos a criança ingressa num mosteiro budista para estudar durante quatro a cinco anos. Pela manhã lê o sutra e treina a arte do *shodo* (caligrafia japonesa) até

o meio-dia. À tarde tem aulas de conhecimentos gerais e pratica exercícios físicos. Lêem e estudam principalmente textos de história antiga, crônicas de guerra, conjuntos de leis, entre outros. À noite entram em contato com a poesia e música, em especial com o instrumento musical considerado masculino, a flauta de bambu – *shakuhachi* ou *fue*.

Para que a criança, desde pequena, começasse a se acostumar com o tema da morte sempre presente, além dos preceitos budistas e culturais que lhes eram ensinados, o menino filho de samurai era exposto ao rigoroso frio do inverno e ao escaldante calor do verão, assim como era mandado fazer difíceis tarefas, resistindo à dor sem poder reclamar. Também era mandado a lugares como cemitérios e locais de execução, à noite, para familiarizar-se com a presença da morte. Finalmente, mais tarde lhe era ensinado minuciosamente como executar o *harakiri*.

A maioria se dá aos quinze anos, quando o menino passa a ser considerado oficialmente um adulto. Realiza-se a cerimônia *gempuku*, a partir da qual o jovem samurai passa a usar sua primeira espada de verdade, com fio, além de usar novas vestimentas – as largas calças *hakama* – e ter seu penteado mudado – arranjando o penteado em forma de cauda no alto da cabeça no estilo *chasengami*, 'espanador de chá', que caracteriza a classe samurai junto com o porte de espadas. Por isso que o caractere referente a '*gem*' diz respeito a 'cabeça', querendo dizer arrumar o penteado; enquanto que '*puku*' remete a 'colocar roupa'.

Inicialmente, os treinos de esgrima eram realizados com espadas de metal, mas foram proibidos porque tornaram-se comuns ferimentos involuntários mas mortais ou de decepamento. Passou-se a ser usado o *bokken* ou *bokuto*, a espada de madeira, que simula muito bem a curvatura, o tamanho, o peso e o cabo de uma *katana*. Os incidentes foram reduzidos, porém não o suficiente porque além de dura e pesada, os praticantes preocupavam-se menos e acabavam acertando mais. Fortes golpes de *bokken* poderiam quebrar ossos e até matar. Apenas em 1750 foi criado o *shinai*, cujo nome original era *chikuto*, e que consiste em quatro tiras de bambu amarradas firmemente, um longo cabo e uma guarda para a mão. Com o impacto as tiras de bambu cedem, aliviando em grande parte a força do golpe. É considerado criação do mestre Nakanishi Chuzo, justamente com o fim de amenizar os comumente graves ferimentos decorrentes dos treinos com os *bokkens*.

O casamento de samurais normalmente era decidido pelos pais, independente dos filhos, mas também poderia ser arranjado pelo próprio casal. Segundo antigos costumes, as preliminares poderiam ser confiadas a um intermediário, tanto para o homem quanto para a mulher. Interessante ressaltar que eram comuns relações homossexuais, e tidas como naturais.

A família é monogâmica; apenas em caso de esterilidade da mulher é que o homem pode adquirir uma segunda esposa, de casta igual ou inferior. A partir do século XV este costume começa a desaparecer porque recorre-se à adoção de um parente ou genro – *yôshi*. Na maioria dos casos o casamento era tido como uma união familiar, mas poderia ser diferente de acordo com interesses políticos, tais como a formação de alianças e a aproximação junto à família imperial, por exemplo. Há quem diga que os pais ofereciam suas filhas em casamento também com o fim de enfraquecer a influência da mulher, pois em épocas de domínio da aristocracia, era comum que elas possuíssem elevada posição, de forma que o marido é que morava na casa da esposa. Houve mais casos de mulheres poderosas até o Período Kamakura, mas sua influência começou a decair nos períodos

seguintes, principalmente devido ao neo-confucionismo de Chu-Hsi, que orientava o governo.

A mulher teve um papel de destaque nos japoneses, tanto que a divindade mais importante de seu panteão é feminina: Amaterasu, a Deusa do Sol. Um povo que se identificava diretamente com o Sol, grande astro divino, o tinha justamente como entidade feminina.

Não é de se surpreender que o ideograma chinês que significa 'misterioso', 'desconhecido', é formado por outros dois, um dos quais denota 'jovem' e o outro, 'mulher'. Porque até para a mente do homem oriental é difícil entender a sutileza do pensamento feminino e sua peculiar intuição. Já o ideograma para 'esposa' representa uma mulher segurando uma vassoura, de forma que no *bushido* o papel da mulher era predominantemente doméstico.

Entretanto, a mulher do samurai sempre desempenhou um papel importante na sociedade. Normalmente controlava as finanças da família, comandava os criados, cuidava da cozinha e da costura da roupa de todos. De acordo com a vontade do marido, encarregava-se da educação dos filhos e filhas, sempre passando-lhes os ideais samurais de coragem e lealdade, além de ensinar-lhes os princípios do confucionismo e do budismo.

Desde pequena a menina aprende a manejar a alabarda – *naginata*, uma arma de haste. Isso porque, na ausência do marido em tempos de guerra, ela teria que defender seu lar tão bem quanto ele o faria, ou fazê-lo ao lado dele, se ele estiver presente. Além do treinamento com a *naginata*, tinha sempre consigo um curto punhal, *kaiken*, que recebia na maioria e sabia usar habilmente. Esta adaga era para ela como a espada dos samurais, carregava sempre consigo. Usava-o para se defender, para atirá-lo com precisão fatal, e era sua ferramenta para o *harakiri*, que era executado através do corte na garganta seguindo as regras do ritual do suicídio feminino, chamado *jigai*.

Crônicas antigas falam de mulheres que também atiravam com arco e algumas acompanhavam o marido na guerra, lutando de forma tão destemida quanto ele. Também era educada pelos clássicos chineses e compunha versos com o silabário japonês *kana*. Além de tudo cuidavam da aparência, vestindo-se com primor, mantendo a pele clara, batom nos lábios, arrancando sobrancelhas e cuidando dos longos cabelos negros. Era hábito a mulher casada pintar os dentes de preto.

Mas existiam mulheres samurais? Não da mesma maneira que existiam os homens, mas as mulheres das famílias samurais pertenciam a esta classe tanto quanto seus irmãos e maridos, possuindo superioridade em relação às outras classes. Como vimos, comumente ela seria responsável pela casa na ausência do marido, podendo ser a segunda em comando após ele. Atuando como samurais, tinham como senhores o pai, e depois de casada o marido, além do filho, isto é, servia e se sacrificava a estes homens de sua vida, da mesma forma que seu marido o fazia ao seu senhor. Indireta e conseqüentemente, teriam como senhor também o mestre do marido, como mestre do próprio mestre. Sua vida inteira era de subordinação e ela aprendia desde pequena a negar a si mesma, colocando a vontade do homem à frente da própria. De fato ela não era tratada com igualdade em relação a ele, entretanto, importante notar que esta vida subordinada existia da mesma forma no homem, primeiro em relação ao pai e mais tarde em relação ao senhor. A servidão da mulher se dava da mesma forma que do homem, voluntária. Portanto, a vida servil da mulher não é tida como inferior porque o mesmo se dá com o homem; o que os difere são seus senhores.

Na verdade, muitas mulheres tinham as mesmas virtudes que seus companheiros homens, elas possuíam um forte senso de lealdade, fidelidade, e aceitavam a morte, principalmente como sacrifício para salvar o marido e a família. Vimos o caso do general Nogi, que seguiu o imperador Meiji na morte, e sua esposa fez o mesmo em relação a ele. Uma importante história da literatura e teatro japoneses é de Kesa-gozen, esposa de um guarda imperial em Kyoto no século XII. Um outro guerreiro era apaixonado por ela e planejou matar seu marido a fim de tê-la para si. Fã-lo-ia em seu sono, mas corajosamente ela trocou de lugar com o marido, deixando-se ser decapitada e assim salvando sua honra e a vida de seu senhor.

Apesar de saber dança e música para agradar ao marido, uma mulher era considerada virtuosa se tivesse as mesmas qualidades prezadas nos homens, em outras palavras, eram admiradas as mulheres que se portavam como homens. Tanto que muitas mulheres samurais igualavam-se a eles, possuindo os mesmos princípios de seguir o senhor na morte, buscar a vingança a qualquer custo e cometer o *harakiri* para chamar a atenção do senhor, por exemplo. Portanto, em termos práticos e de personalidade poderiam ser tão samurais quanto os homens, mas oficial e politicamente tinham outro papel.

O samurai tinha muitos servos para cuidar de sua propriedade, alguns da própria classe guerreira, e todos eram tratados muito bem, da mesma forma que o daimio cuida bem de seus vassalos. Se os bens do samurai fossem muitos, são seus servos que tomariam conta da propriedade; do contrário, isso é tarefa da esposa. Há relatos de servos que lutam e morrem defendendo o amo e sua terra.

Quanto às leis de herança, tiveram algumas mudanças ao longo da história. No Período Heian, uma vez escolhido um ou mais herdeiros para sucederem o proprietário, a eles pertenceria a terra permanentemente. Já no período seguinte, Kamakura, o samurai poderia reavê-las e dá-las novamente à vontade.

Era direito do samurai escolher seu herdeiro, porém, se não fosse seu filho primogênito, como era costume, este tinha o direito de receber um quinto de todos os bens do pai. O escolhido era o mais capacitado tanto como guerreiro quanto como administrador da propriedade e tudo o que ela traz consigo. O escolhido ganharia também a responsabilidade de cuidar de seus irmãos e irmãs, seus novos dependentes. A fortuna do samurai era distribuída quando ele se retirava da vida pública, no Período Kamakura. A partir do século XIV as mulheres não poderiam ser sucessoras, pois poderiam casar e levar consigo o dinheiro para a nova família.

Caso o samurai não depositasse a devida confiança em nenhum de seus filhos, ou não os tivesse, poderia escolher outra pessoa como herdeira, normalmente um parente, o que se denomina *yōshi* – filho adotivo. Esta prática existe desde a antiguidade, para que o samurai possa escolher o melhor homem para manter o nome de sua família, com a honra daquele que melhor puder fazer isso.

Todos – homens e mulheres – são considerados responsáveis por seus atos, primeiramente em relação à família, de forma que o chefe desta poderia punir ao membro de sua família, ou servo, como bem entendesse, exceto com a punição em público. A penalidade de morte é formalizada apenas no Período Edo, com o *harakiri*, pois até então este era executado espontaneamente pelo autor do grave crime ou delito. Eles também eram punidos por meio de transferência das propriedades para terras distantes ou a uma ilha, de forma que todos os herdeiros também seriam prejudicados, assim como confisco de parte das terras ou mesmo banimento do próprio domínio.

Vemos através de seu estilo de vida que o samurai se destaca também por ser um guerreiro culto e estudioso, é um guerreiro completo que preza tanto o manejo com as armas quanto o cultivo das artes e sabedorias. Coere, visto seu nível espiritual em termos de aceitar a morte e a própria condição em que se encontrava em vida, subordinando-se de bom grado. Vamos ver mais tarde que ele se trata realmente de um guerreiro cuja alma é a espada e que luta com o pincel.

3.1 Origem

A palavra samurai deriva do verbo *saburau*, que pode significar servir, seguir o senhor ou acompanhar um superior para servi-lo; mas também no sentido de aguardar, esperar na função de guarda-costas. As primeiras referências datam de 720, no segundo livro mais antigos do país: Nihon Shoki - Crônicas do Japão, onde ocorre o termo *saburai-bito*, 'pessoa que serve o patrão'.

No início do período Heian, *saburai* era servo no palácio da imperatriz ou das concubinas do soberano, também como de alguns príncipes regentes e ministros da Corte. Neste caso já possuía uma hierarquia palaciana, acima dos outros criados e servidores. Porém, mantinha-se um servidor civil, não militar.

Já o termo *bushi*, sinônimo de samurai, é visto pela primeira vez no livro Shoku Nihongi, de 797. Neste caso a expressão já designa um servo treinado na arte militar, mas ainda não se trata de uma classe nem de um funcionário militar do governo. Portanto, na Corte havia servos que misturavam funções civis e militares, sem delimitação. Desta forma, era possível um civil exercer funções militares – e vice-versa.

Alguns sugerem, entretanto, que a origem dos samurais, ou pelo menos da ancestralidade original de seu espírito, pode ser encontrada em tempos ainda mais antigos. Junto aos grandes túmulos *kofun* do século IV foram encontrados vários tipos de armas e equipamento bélico, de lanças e espadas a armaduras, escudos, arcos e aljavas com suas flechas. Nos túmulos também eram encontradas as figuras de barro, *haniwa*, que representavam, por exemplo, casas, pessoas e animais. Porém, foram encontradas algumas delas constituindo guerreiros, com armadura da cabeça aos pés, incluindo pescoço e faces, além de um elmo e a espada sempre pronta na cintura. De fato havia muitos guerreiros preparados, pois houve muitas lutas entre tribos e clãs até a criação do Estado Yamato, nos primeiros séculos d.C.

Entretanto, com a vinda da China no século VII, que traz consigo seu sistema de governo e influencia em grande parte o modo de organização política do Japão, se esmaece a vida deste espírito guerreiro, mas ela ressurge com toda força séculos mais tarde. Na verdade já a partir do século VIII começam a se desenrolar as circunstâncias históricas que levaram de fato à origem da classe samurai, e para isso remontemos à história do Japão com este enfoque.

No regime Ritsuryo, século VIII, a princípio toda terra cultivável pertence ao estado, que por sua vez a distribui aos cultivadores de acordo com o tamanho de suas famílias; no entanto, elas continuam pertencendo ao estado, fato que lhes garante o direito de tributação sobre os cultivadores. Porém, há exceções que permitem a propriedade privada de terras, principalmente entre pessoas da elite dirigente. Essas terras particulares formam o que era chamado *shôen* – propriedade rural, herdade, donataria, senhorio. *Shôen* são, portanto, propriedades particulares de terra sobre o qual se tem regalias financeiras e administrativas, diferente dos outros terrenos, administrados pela Corte.

Há várias origens dos *shôen*: como nesta época ainda não se fazia uso do dinheiro, para o governo pagar a seus membros e funcionários tinha de lhes fornecer terras isentas de tributação; membros da Corte em alta posição hereditária recebiam terras herdáveis, o tamanho dependendo do *status* dentro da Corte; a família imperial também recebia terras; funcionários que se destacam por aptidões virtuosas; para aqueles que descobriam novas terras cultiváveis eram dadas as mesmas; mosteiros budistas e suas respectivas terras, que

lhes eram fornecidas para seu próprio sustento, de maneira que se encontravam livres dos impostos; entre outras.

A quantidade de terras sob domínios particulares permaneceu moderada até que, devido ao aumento populacional, cresceu em demasia a demanda por alimentos. Por isso se tornou prioridade aumentar a área de terras cultiváveis, então em 722 o governo central ordena que em torno de 1.200.000 hectares de novas terras sejam descobertas para o cultivo de arroz. Para incentivar aos desbravadores, eles receberiam significativa redução de impostos sobre as novas terras cultivadas. Porém, isso permitiu a ocupação de terras também inadequadas, como florestas, pantanais, rios e lagos, anteriormente ocupados por camponeses pobres. A partir daí havia *shôen* de variados tamanhos. Em 743 o governo dá o direito de propriedade privada àqueles que descobrirem novas terras em determinado prazo.

Os menores lavradores, encontrando-se cada vez mais cercados de grandes e poderosos proprietários, acabam confiando ou oferecendo suas terras a eles, sejam mosteiros ou aristocratas que residem na metrópole. Desta forma, os pequenos camponeses mantêm o direito de posse sobre a terra em que estão, e recebem proteção de seu influente superior na Corte. Por outro lado, este recebe parte de sua produção, por estarem trabalhando em sua propriedade. Na verdade, estes lavradores eram essenciais aos grandes proprietários, pois com sua área de terra aumentando, eles não dispunham de mão de obra suficiente para trabalhá-la toda, portanto forneciam a posse aos homens livres que, como os japoneses em geral, tinham muito apreço e apego pela terra que lhes sustentava, tamanha sua importância, por isso eram a melhor mão de obra que se poderia encontrar.

Muitos proprietários de terras eram nobres que preferiam permanecer na metrópole gozando de seus privilégios de classe alta, enquanto que suas terras ficavam nas províncias rurais, por isso havia os *zuryo* – governadores substitutos, que administravam a terra em seu lugar. Acontece que alguns *zuryo*, pela distância geográfica e administrativa em relação ao poder central, passavam a tomar conta das terras e nomeavam membros locais influentes para exercer funções de prefeitura, além de cobrar os tributos. Esta é uma grande queda na eficiência administrativa do governo Ritsuryo. Assim, além dos *shôen* de mosteiros e nobres, os governadores substitutos, administrando as terras públicas, acabavam tornando-as particulares, recebendo o nome *kokugaryo* – território do governo provincial. Os arrozais pertencentes a estas terras acabam pertencendo a proprietários privados, e constituem objeto de tributação. Estes arrozais recebem o nome de *myo* ou *myôden* – 'arrozal nominal', pois recebiam o nome de seu dono e cultivador.

A princípio os *shôen* tinham imunidade à tributação sobre o arroz produzido; aos poucos o privilégio aumentou, livrando-se também dos tributos sobre a terra. Instituições religiosas e aristocracias da Corte já dispunham destas isenções. Além disso, as regalias podem aumentar de acordo com o grau de influência junto ao trono e por ordem governamental. Finalmente, consegue-se o direito de recusa – *funyu no ken*. É o direito de negar a entrada de fiscais inspetores e policiais do governo provincial. Com isso se completa o total direito à propriedade privada que, a princípio, não existe no regime Ritsuryo. Desta forma, o governo provincial não tem mais jurisdição sobre os *shôen*, uma vez que os maiores proprietários se encarregam da administração e direito de tributação – antes funções da Coroa.

Muitos proprietários pequenos, mesmo independentes do governo, podem ser forçados por ele a pagar impostos, entre outras coisas. Porém, o maior problema era quando seu título de propriedade não estava devidamente legalizado, o que acontecia com frequência nos períodos mais tardios do estado Ritsuryo. A solução era o proprietário,

mesmo que de médio porte, oferecer ou confiar suas terras a uma pessoa influente que estivesse isenta de situações de desacordo com a autoridade civil. Através de um documento assinado ambos saíam ganhando: o menor proprietário passa a oferecer suas terras e serviços, e em troca torna-se subordinado de um nobre clã, grande proprietário ou instituição religiosa, que o protege administrativamente.

A partir do século IX é que as propriedades de *shôen* crescem ainda mais, seja através de compras legais, domínio ilegal de terras públicas, ou o acréscimo de terras confiadas e cedidas por menores proprietários, como descrito acima. Curiosamente, os maiores donos de *shôen* são nobres da Corte, pertencentes à elite do regime. Isso enfraquece ainda mais o sistema de distribuição de terras, e vemos a decadência do regime Ritsuryo porque os próprios membros da Corte estavam angariando terras particulares.

Os *shôen* se desenvolvem bem no decorrer dos séculos X, XI e XII, e chegam ao apogeu no século XIII, quando estima-se em 5.000 o número de *shôen* no país. Porém, havia apenas algumas centenas de proprietários, de forma que muitos deles tinham muitas terras espalhadas pelas províncias. Por exemplo, em 950 o mosteiro Todaiji mantinha terras em vinte e três províncias, totalizando mais de 580 hectares. Já Fujiwara Yorinaga, em 1150, possuía vinte *shôen* em dezenove províncias.

Visto o tamanho das terras dos grandes latifundiários, passaram a existir vários níveis de 'proprietários' e administradores, para darem conta de cuidar de todos os lavradores. Acima de todos, em cujo nome estão todas as propriedades, está o *ryôshu* ou *ryôke*. Entretanto, por sua vez, ele pode confiar suas terras a um membro da Corte de elevado *status*, garantindo-lhe a legalidade de suas terras. Nobre este chamado *honke* – família principal. A maioria dos proprietários, porém, morava na metrópole, de forma que precisavam de funcionários que administrassem seus *shôen*, que são justamente os *shôkan*. Estes ficavam encarregados de dirigir o *shôen*, cobrando tributos e trabalho dos lavradores, além de se encarregarem da proteção e supervisão geral – todas elas funções que a princípio caberiam ao governo local. Os trabalhadores do *shôen* são os *myôshu*, que poderiam possuir direitos de posse, assim como os cultivadores, seus dependentes e lavradores subordinados diretamente do proprietário.

A estrutura dos *shôen* organizava-se da seguinte forma, de cima para baixo: *honke*, *ryôshu*, *shôkan* e *myôshu*. O *honke* garantia a legalidade dos *shôen*; o *ryôshu* era o proprietário das terras; *shôkan* os administradores locais; e *myôshu* os trabalhadores. Os dois primeiros recebem parte da produção das terras.

Este sistema administrativo difere-se do proposto pelo Ritsuryo, porque apesar de ainda haver relações hierárquicas e tributárias, há um importante ponto que é o seguinte: enquanto antes os cultivadores deviam impostos e se submetiam a uma entidade jurídica, o governo, agora eles tratavam de relações particulares e pessoais, isto é, as duas partes chegavam a um acordo, e o subordinado considerava justo o seu pagamento à classe superior, que lhe forneceria proteção e administração. Cria-se um vínculo entre o subordinado e o proprietário, que mais tarde se tornaria a relação feudal de vassalo e senhor.

O sistema agrícola dos *shôen* permitiu o desenvolvimento das províncias, o que propiciou uma estabilidade política. Isso permitiu o avanço da cultura nacional, havendo progresso na literatura e artes nativas, além de aprimoramentos nas rodovias, vias marítimas e fluviais. Os *shôen* também se tornam centros de artesanato e comércio.

Com todo o desenvolvimento administrativo e econômico dos *shôen*, foi natural que o governo central perdesse a autoridade em muitas províncias. Disso decorreu a deficiência

em policiamento nas áreas rurais. Portanto, devido à autonomia dos *shôen* e à falta de proteção, principalmente nas fronteiras com as selvas, os pequenos e médios lavradores têm de armar a si próprios para se protegerem. Ainda assim, não passam de homens simples e rústicos com alguma perícia em armas, por isso têm de se unir com outros na mesma situação e, quando necessário, pedir proteção a um grande proprietário local, que para eles é muito melhor do que contar com o apoio da aristocracia, que se mantém distante, na metrópole.

Posteriormente ocorre uma militarização dos *shôen*, e os proprietários mais ricos organizam milícias tanto para defesa quanto para investir contra seus rivais ou dominar terras públicas. Por causa disso, o governo das províncias também tem de se armar e criar uma força policial. Como ainda não havia esta função nas leis em vigência, tiveram de nomear em cada província um comandante de polícia – *tsuiboshi* – e um alto comissário – *oriôshi*. Eles tinham então o poder de prender e confiscar propriedades.

O governo central passa a ter ainda menos controle sobre as províncias porque a ordem destas torna-se responsabilidade dos governadores provinciais, os quais normalmente também são grandes proprietários de terras, ou as administram como se fossem suas.

Entretanto, na metrópole também há a deficiência da força policial, por isso são recrutados homens armados das províncias para servi-los. Desta forma, essa nascente classe guerreira servia também à família imperial, nobres e altos funcionários. Atuavam como guardas pessoais e na proteção das suas propriedades. As famílias principais, como do regente e do conselheiro principal da Corte, criam departamentos de samurais – *Samurai-dokoro* -, uma entidade privada que dirige o trabalho dos samurais.

O principal motivo do nascimento da classe dos samurais parece ser, portanto, a necessidade de uma força policial de proteção, principalmente nas áreas rurais. Porém, com o tempo o samurai passou a atuar em áreas até então dominadas pela aristocracia.

Ainda não é fácil estabelecer uma data para a ascensão da classe samurai, mas historiadores tendem a compará-la com a vagarosa queda (de séculos) do sistema Ritsuryo, pois estiveram intrinsecamente conectados. Dá-se na planície do Kanto o maior desenvolvimento da classe samurai.

Apesar dos proprietários e administradores dos *shôen* terem o direito de recusar a entrada de oficiais do governo e de fiscalização, muitas terras públicas foram ocupadas, através de invasão ou de outras maneiras, e de qualquer forma legalmente ainda se tratavam de subordinados à Corte. Por isso o governador da província ainda cobrava impostos e serviços, tentando recuperar as terras pertencentes à Corte. Claro, os proprietários e moradores resistem, e as disputas ficam mais acirradas no meio do século X. Os lavradores armados até atacavam instituições do governo, liderados pelo *gunji* – normalmente um grande proprietário que exercia papel de prefeito municipal e representante dos residentes dos *shôen*.

Muitos *myôshu* - os homens livres – também crescem em importância e com o tempo se tornam responsáveis pela organização e produção dos *shôen*, além de liderarem os lavradores. Isso, aliado à administração dos *shôkan*, fez com que crescesse o poderio econômico, político e até militar dos *shôen*, de forma que os mais poderosos organizavam milícias e entravam em combate tanto com o governo provincial, quanto até mesmo com outros *shôen*, por terras e influência. Eles se tornam os samurais e fortalecem o espírito de clã, armando, treinando e organizando também os lavradores, como os *myôshu* menores. Os

líderes dos grupos de milícia, se bem-sucedidos, ascendiam para senhores de terras maiores.

É importante destacar, entretanto, que a classe samurai não é característica distinta dos *shôen*, existindo muitos também no lado do governo. Acontece que as propriedades privadas desenvolveram-se tanto em tamanho e autonomia que restaram poucas terras públicas, as únicas sob as quais o governo ainda tinha controle. Por isso, essas áreas acabaram se tornando próprios *shôen*, cujo proprietário era o governo central. Como o governador da província administra a área pública, mas ela se encontra reduzida, é como se ele fosse o proprietário destas terras, tratando-as como particulares.

Também acontecia que os governadores responsáveis por estas terras públicas permaneciam na metrópole, então encarregavam funcionários de famílias importantes ou nobres para administrarem seus *shôen*. Estes administradores exerciam as mesmas funções dos *shôkan*, basicamente, e com o passar das gerações, como este cargo era hereditário, acabaram por se desvincular do governo central, militarizaram-se e adquiriram autonomia, igualando-se aos outros *shôen*.

Repassando o que já foi visto, os trabalhadores rurais, em busca de proteção, armaram-se e formaram alianças com outras comunidades rurais na mesma situação. Além disso, um chefe de um desses clãs poderia se submeter a um superior para maior proteção, juntando suas forças. Este chefe, por sua vez, poderia fazer o mesmo em relação a um outro ainda mais alto que ele. Desta forma interligam-se as classes dos aristocratas e a dos lavradores. Estes organizam suas próprias forças militares, e normalmente o chefe ou o lavrador mais rico, mesmo *myôshu*, torna-se samurai.

Concluindo, os proprietários de *shôen* passam a ter sua própria força militar, composta de samurais, e seus lavradores, subordinados aos guerreiros. Instituições religiosas – xintoístas e budistas – encontram-se numa situação semelhante. Em decorrência dessa relação de subordinação entre o proprietário do *shôen* e seus samurais ou lavradores é que surge, com o tempo, a forte relação de vassalo e senhor entre os samurais. A base desta relação é familiar, o coração da comunidade rural, surgindo então a moral familiar, que passa para a moral do clã, tornando-se por sua vez a moral do samurai, a qual põe acima de tudo o seu senhor. Esta é uma origem do que mais tarde vem a ser o *bushido*.

Outro erro grave da aristocracia do regime Ritsuryo é que seus membros ficavam na metrópole apenas usufruindo de seus privilégios, cultuando as belas artes e o amor livre. Deixou de prestar atenção na verdadeira população, a rural, visto que, como não havia dinheiro, a riqueza e o bem mais importante eram as terras; em torno delas girava a história e a realidade dos japoneses. Com a falta de atenção do poder central, os camponeses foram obrigados a se virar sozinhos. Por causa disso se militarizaram, e devido aos constantes conflitos entre os proprietários foi formada a nova classe guerreira.

A nobreza governante agrava seu erro ao cobrar o trabalho dos camponeses, ao mesmo tempo em que não estava lhes oferecendo os serviços que teriam por direito. Com tudo isso, ao longo dos séculos X, XI e XII ocorre a decadência do regime Ritsuryo e a ascensão do regime feudal junto com a nova classe, os samurais.

Na verdade é na primeira metade do século X que surge um novo tipo de guerreiro, com características distintas. A princípio no Kanto e em Kyushu, mas surgem também nas regiões mais afastadas da metrópole, devido à falta de atenção da aristocracia em relação às áreas rurais mais distantes, e aceita-se que nas regiões mais remotas quase todo camponês era também um guerreiro. O primeiro registro de serviço militar de um homem sob o título de samurai data também do século X, tendo servido como guarda do palácio imperial de

Kyoto. Era muito comum que os membros desta nova classe servissem ao governo central em troca de recompensas, mas isso durou até o século XII, quando eles mesmos assumiram o poder.

Porém, as primeiras informações oficiais sobre os futuros samurais falavam de bandos organizados por membros atrevidos e valentes, que em Kyushu ameaçavam a autoridade do governo local. Em Kanto havia grupos desordeiros que seguiam as estradas prejudicando os moradores próximos. Eles eram considerados desordeiros porque não obedeciam ao governo, portanto este era apenas o ponto de vista dos governadores, que providenciaram postos militares para contê-los.

O importante é que tanto dentro quanto fora destes bandos surge um guerreiro diferente, conhecido por *tsuwamono* – guerreiro, lutador forte, valente. Mais tarde esta palavra torna-se sinônimo de *bushi* ou samurai. *Bushi* vem da união dos caracteres de *bu* – forte, força – e *shi* – pessoa. Simplificadamente, portanto, é 'pessoa forte', o guerreiro.

Estes novos guerreiros podem ser dos seguintes casos, já vistos anteriormente:

- administradores de *shôen* que pertencem à província, mas cujo governador permanece ausente, tendo encarregado alguém da administração; assim como prefeitos de áreas rurais;

- governadores que, por outro lado, de fato administram as terras do estado, mas fazem-no como se fossem sua propriedade particular;

- grandes proprietários particulares, antes vistos como *ryôshu*, que se armam para manter os lavradores consigo; também poderiam ser outros proprietários, mesmo *myôshu*;

- administradores de *shôen*, antes citados como *shôkan*.

Esses novos guerreiros reúnem os membros de seu clã, seus partidários e seguidores, organizando então um grupo armado, com o nome de *ikusa* ou *bushidan*. Os líderes rurais ou dos clãs tornam-se os comandantes dos *bushidan*, e esses grupos lutam entre si por terras e influência; os vencedores crescem em terras e poder.

Com toda essa organização militar, aos poucos são desenvolvidos naturalmente princípios éticos marciais, como encorajar-se perante o inimigo, sacrificar a própria vida pela causa e pelo senhor, e principalmente não temer a morte. De fato, este era um princípio altamente prezado já na ética do *tsuwamono*.

A partir do século XI torna-se rígida tradição a hereditariedade da classe de *tsuwamono*. Aquele filho de *tsuwamono* é também *tsuwamono* para todos os efeitos, herdando o título de guerreiro e a classe, além de receber treinamento nas artes da guerra. Da mesma forma, aquele que não descende desta classe, por mais que se destaque no campo militar e na perícia com as armas, não pode converter-se em *tsuwamono*. É o início da casta superior dos samurais, com suas próprias normas. É um dos motivos pelos quais antes de iniciar a batalha os guerreiros anunciavam seu nome e sua ascendência, a fim de provar que de fato pertencem à classe guerreira.

Os *tsuwamono* diferenciam-se dos samurais porque ainda eram muito ligados à terra. Lembremos que muitos deles originaram-se de camponeses, *myôshu* dos *shôen*. Assim, era comum que entre as guerras voltassem para suas terras para cultivá-las junto aos próprios lavradores, pois ainda encontravam-se vinculados a elas, até porque, nesta época, a maior riqueza era a propriedade de terras. Estes samurais eram os líderes das aldeias, e ficaram conhecidos por 'samurais da terra' – *ji-samurai*.

A partir de então a classe samurai se desenvolveu e firmou-se cada vez mais, e no decorrer dos séculos e das batalhas foram forjados os princípios do *bushido*, principalmente

com a influência do zen e do confucionismo, que serviram perfeitamente para ajudar os guerreiros a seguirem o caminho da espada.

3.2 Katana

A *katana* é a espada do guerreiro japonês, e Tokugawa Ieyasu falava que ela é a alma do samurai. Isso significa que não só seu corpo, mas todo o seu ser é voltado para a espada. Nisso consiste o Caminho do Guerreiro. É por isso que sua espada deve estar tão limpa que reflita a luz, para servir de espelho para que o samurai veja a própria alma, e para que sua alma esteja limpa. A *katana* de cada guerreiro era seu bem mais valioso e sagrado, o maior cuidado devia ser tomado com suas espadas. Por isso havia inúmeros rituais relacionados a ela, como para sacá-la ou mudá-la de lado. Além disso, era de extrema importância que a espada sempre estivesse limpa, e isso significa tirar toda e qualquer pequena gota de sangue do metal antes de embainhá-lo novamente. Guardá-la com a menor sujeira que fosse era um pecado grave da parte do samurai. Pois a espada é tudo para ele, é ele próprio, e deve ser literalmente impecável. Por isso, os guerreiros sempre tinham consigo panos para tirar o sangue da lâmina. O modo como o guerreiro tratava sua espada era como tratava a si mesmo, por isso que, como ele próprio buscava a perfeição, deveria deixar sua espada em perfeitas condições também. Tratá-la com desdém é não ligar para a própria vida; cuidar para que fique limpa é viver com honra e com o nome limpo.

O uso do escudo nunca combinaria com o samurai, não seria visto como um ato de coragem e bravura, de forma que a própria espada também era usada defensivamente. Havia o uso de escudo por parte de servos, que por exemplo poderiam usá-los para protegerem os arqueiros enquanto encaixavam nova flecha no arco.

Principalmente a partir do século XVII, Período Edo, a espada constituiu o símbolo do guerreiro porque seu porte era direito exclusivo seu. Aumentou a identificação do guerreiro com a espada, pois portar uma significava pertencer à classe de elite dos *bushi*. Um dos motivos pelos quais a espada era símbolo de elevado *status* era que se tratava de objeto de alto desenvolvimento tecnológico, o que havia de mais avançado na época - em todo o mundo - sendo considerada por muitos a melhor espada já forjada. Além do virtuoso cuidado que cada um tinha com a própria espada, veremos logo por que se trata de uma arma tão sublime.

Na verdade cada samurai tinha um par de espadas, o *daisho*, uma longa e uma curta. A mais usada era a *katana*, a longa, pois era com a qual lutava. Entretanto, a espada curta era muito importante porque ela realmente nunca saía da cintura do guerreiro, diferente da longa, que poderia ser deixada de lado em casa, em visita a um amigo, ou no palácio do governante, onde na verdade a longa deveria ser confiada a um lugar seguro ou a alguém responsável, mas isso não se aplicava à espada curta. Ela era a garantia da defesa e da honra do guerreiro, com a qual poderia a qualquer momento lutar ou executar o *harakiri*.

Com estas exceções, o *daisho* deveria estar sempre junto ao samurai, afinal elas eram parte dele, assim como seu próprio corpo. A espada nada mais é do que uma extensão do seu ser, tanto física quanto espiritualmente. Por isso, tê-las consigo era tão natural quanto o caminhar, assim como devia ser lutar com elas: empunhar uma espada e usá-la num combate devia ser tão fácil e automático quanto caminhar colocando uma perna à frente da outra; não se pode pensar para usá-la, assim como não se pensa para andar. Não se pode pensar para desembainhá-la, assim como não se pensa para dormir. Não se pode pensar para embainhá-la, assim como não se pensa para vestir uma peça de roupa. Novamente, porque a espada e guerreiro são um só, existe uma relação muito íntima entre os dois. Além disso, o olhar do samurai nunca poderia se deter em sua arma, nem mesmo quando a estivesse embainhando, pois mesmo que todos os inimigos já estivessem caídos, sempre

poderia surgir um novo perigo, e por isso o guerreiro tinha de estar atento, com os olhos para frente, enquanto a espada é embainhada em seu corpo tão automática e naturalmente que ele não depende da visão para fazê-lo.

A espada era tão estimada e cuidada que deveria ficar o menor tempo possível fora da bainha, pois estaria sujeita à sujeira e ao contato com as outras pessoas e quaisquer objetos; além disso, desnudar a espada significa expor a própria alma. A espada só era tirada para matar: se ela saísse da bainha, é porque cortaria alguém. As únicas coisas que tocam a lâmina e o fio são o corpo do inimigo, a mão do guerreiro que pode usá-la para bloquear um ataque, ou o pano limpo usado para limpá-la e tirar o sangue. O *iaijutsu*, a arte de sacar a espada, treinava justamente matar com o golpe derivado do saque, de forma que ela ficaria ainda menos tempo fora da bainha. Havia uma vertente que acreditava que o espírito da espada morria conforme ela ficava fora da bainha: quanto mais tempo fora, mais tempo enfraqueceria, por isso especializaram-se não somente no saque, mas também num combate que permitisse a volta imediata da espada para a bainha.

Como foi dito, havia inúmeros rituais e comportamentos diferentes em relação à espada. Isso variava muito em relação à região, clã ou tradições. Um exemplo é o seguinte: num combate as espadas ficam no lado esquerdo do corpo, para que o saque seja feito com a mão direita, e com o fio para cima, de forma que o primeiro golpe seja mais forte e eficaz, pois o corte já sai para frente e o fio está para fora, na direção dos outros. Portanto, em campos de batalha, tempos de guerra ou em territórios possivelmente hostis, as espadas eram levadas de tal forma, para que o samurai estivesse sempre pronto para sacá-las. Porém, era possível que em ambientes amistosos, como na casa de um amigo, ou neutros, como caminhando pela rua, as espadas fossem levadas no lado direito e com o fio para baixo, representando paz e docilidade. Isso porque é mais difícil sacar com a mão esquerda, e o fio para baixo representa o fio voltado para si mesmo, amistoso em relação aos outros. Na casa de um companheiro, ao se sentarem, as espadas seriam colocadas ao lado direito e com o fio para dentro, também representando amizade. Já no começo de um treinamento, as armas, mesmo que de madeira, seriam colocadas na esquerda e com o fio para fora, se os alunos estivessem sentados, representando as armas na posição de guerra, ou seja, na esquerda e com o fio para cima. Um pequeno ritual seria a forma pela qual a arma é passada do lado direito ao lado esquerdo, e vice-versa, por exemplo através de um pequeno cumprimento segurando-se a espada no meio da transação.

Quanto à *katana* em si, vejamos sua origem. As espadas mais antigas eram feitas de bronze, e depois de ferro. Armas datadas de 700 d.C eram retas e de um só fio, variando muito de tamanho: de 50 a 91 centímetros de lâmina. Junto com a difusão do budismo no Período Nara, século VIII, apareceram espadas retas de fio duplo, e assemelhavam-se às espadas usadas nas principais cerimônias religiosas do Nepal, Tibete e China. Este país, como de costume, também influenciou a espada japonesa. Não somente na forma - pois as primeiras espadas feitas no Japão seguiram os moldes das espadas chinesas, chamadas *chokuto* - mas os ideogramas chineses de *chien* - a espada de duplo fio - e *tao* são as raízes semânticas e fonéticas para os termos em japonês de *ken* e *tao* ou *to*; os quais se desenvolveram na palavra *katana*. Posteriormente a lâmina ficou mais curva, longa e afiada, e com o desenvolver dessas novas espadas foi formada uma identidade original, sobrepondo a influência chinesa, e surgiu o nome *nihonto*, que significa literalmente 'espada japonesa'. No século XI o *nihonto* já estava bem desenvolvido, com seu caracterizador estilo curvo.

Havia vários tipos de *katana*, por exemplo uma espada ainda mais longa – *nodachi* ou *dai-katana* – mas o tamanho médio de sua lâmina era de pelo menos 60 centímetros. Além disso, *katana* era o nome da espada carregada tradicionalmente, amarrada na faixa na cintura; porém, outra maneira de portá-la era nas costas, desembainhando-a na diagonal para cima, quando a mesma espada teria seu nome mudado para *tachi* – termo usado portanto como sinônimo de *katana*.

Quanto à espada curta, *wakizashi* ou *kodachi*, tinha de 40 a 50 centímetros de lâmina e era usada como arma auxiliar, entre outras funções, como decapitar ou realizar o *harakiri*. Regra geral, as duas espadas eram carregadas presas no lado esquerdo, e havia inúmeras maneiras para amarrá-las, todas descritas em manuais. A *katana* costumava ficar mais ao lado esquerdo, enquanto que a *wakizashi* ficava cruzada pela frente do estômago.

Com as invasões mongóis no século XIII perceberam-se diversas falhas na arma, o que levou à confecção de novos modelos de espadas. Somente na segunda metade do século XVI vieram os últimos ajustes, e a partir de então os samurais passaram a carregar à cintura o *daisho*, o par de espadas.

Há também uma adaga, com lâmina de trinta centímetros ou menos, aproximadamente, chamada *tanto*, a qual servia como arma de apoio e poderia ser carregada escondida no quimono, para ser usada em casos de emergência.

Na verdade a espada curvada começou a ser usada como arma de cavaleiros, porque anteriormente estes usavam lanças para perfurarem a infantaria inimiga, mas o peso dos mortos fazia com que ou as lanças ficassem para trás, ou o cavaleiro se desequilibrasse, uma vez que a longa arma ficava presa ao pesado corpo. Portanto, o mais eficaz era uma arma de corte, para que pudessem cortar aproveitando a força e velocidade do cavalo, mas continuar em frente. As espadas de lâmina reta até funcionavam, mas também não eram a melhor opção para cortar cabeças. Então surgiu a curvada, que com o fio dessa forma facilitava o processo de corte, pois deslizando ao longo da curvatura cortava-se mais naturalmente e de maneira completa, prosseguindo-se em frente sem problemas nem obstáculos em que a arma pudesse ficar presa. Mas ela se mostrou tão eficaz que passou a ser usada pelos guerreiros a pé.

A *katana*, no período clássico, era o auge da produção e arte das armas brancas. A alta técnica de sua manufatura era única e a mais eficiente. Isso porque combinava o melhor das outras armas e dos metais, e tudo era feito com a maior impecabilidade possível. Os japoneses já faziam uso do aço, enquanto que os metais das outras armas eram ferro ou algum tipo inferior de aço. Sua maestria não estava somente na capacidade bélica, mas também na riqueza de detalhes e beleza da arma, pois tudo devia ser perfeito. O mestre armeiro era também um artista – da mesma forma que o samurai – cujos artefatos eram tanto armas quanto obras primas.

A forja de espadas começa acima de tudo em saber para quem será a espada. As espadas dos soldados rasos eram encomendadas em quantidade, para a massa, e por isso eram de qualidade muito baixa e de menor importância e relevância. As espadas verdadeiras eram dos nobres e de quem possuía maior *status*, isto é, de quem pudesse ter dinheiro suficiente para comprar uma espada digna da forte tradição guerreira. E tais espadas eram encomendadas pessoalmente, de forma que não se poderia obter uma arma já pronta, simplesmente comprando. Porque a pessoa a quem é destinada a espada realiza um papel fundamental em sua manufatura, mesmo que a pessoa em si não participe do processo, pois o que importa é a intenção. O mestre armeiro passaria todo o tempo da

construção mentalizando a pessoa a quem se dirigiria sua obra, e poderia até mesmo, antes de começar o trabalho, passar dias em jejum ou meditando a respeito do futuro e único dono da espada, para potencializar a ligação que se construiria entre a arma branca e quem a empunharia, pois ela é sua alma.

Para cada espada o armeiro usava uma roupa tradicional específica, que era única e própria para o artefato a ser forjado. No final essa roupa seria dobrada corretamente, de forma ritualística, e queimada no mesmo fogo em que foi forjada a respectiva espada. Assim, o processo de forja além de artístico é cerimonial, como que religioso.

A matéria prima para os principais ingredientes da espada, o ferro e aço da melhor qualidade, era obtida em depósitos de mineral de ferro magnético e de areia ferruginosa. A lâmina das primeiras *katanas* era constituída de aço puro, método chamado *muku-gitai* ou *tsukuri*; mas tornou-se vigente a mistura entre o ferro e o aço. A mais comum na verdade era a *sammai*, ou o estilo das 'três lâminas', uma de aço, formando o fio, entre duas de ferro. Isso porque se a espada fosse feita com um metal duro, então o fio, apesar de mais difícil de ser feito, seria duradouro e forte, mas a espada não resistiria a impactos, ficando quebradiça. Se fosse feita com metal macio, resistiria aos golpes e o fio seria facilmente feito, mas não teria durabilidade alguma. Portanto a arte da *katana* consiste num 'sanduíche' de metais, pois no centro há o metal duro, o aço que compõe o fio, e por fora há o metal macio, o ferro que resiste e assimila os impactos, protegendo o metal duro, o gume e toda a espada. Isso torna a tradicional espada japonesa mais forte do que todas as outras existentes, pois combina a perfeição do corte com uma resistência inigualável.

Escolhem-se pequenas barras de ferro fundido e de aço. Começando, então, eles são aquecidos até ficarem da 'cor do pôr-do-sol', como diziam ser a melhor temperatura para a forja. Esta consistia nos insistentes golpes com martelo sobre o aço que se encontrava maleável pelo calor. O material era esticado com as marteladas, dobrado ao meio, aquecido e novamente martelado. Esse processo era feito inúmeras vezes, com o objetivo de retirar o máximo possível as bolhas de ar que se encontravam em meio ao metal, pois elas são o ponto fraco da espada, suscitando-a a quebrar facilmente. A concentração de bolhas de ar enfraquece-a, pois não tem a resistência do metal; quando uma espada se quebra, isto se dá justamente onde há mais ar. Assim, repetia-se a tarefa várias vezes, aquecendo, martelando, dobrando. Finalmente, a forma primária da espada se fazia, surgindo longa e curvada a partir dos pequenos blocos de metal, e usando-se nada mais que o martelo. Depois o metal era deixado para que esfriasse sozinho e naturalmente, normalmente sob cinzas.

Neste ponto a estrutura básica da espada já estava pronta, incluindo a alma da espada, que consiste na lâmina que segue abaixo do fio, entrando na empunhadura. Quanto maior a alma da espada mais firme ela seria, pois atuaria como uma só peça, inteira. Nessa parte seriam feitos em média dois furos, que futuramente prenderiam o cabo.

A parte mais importante é a têmpera. Os metais, quando aquecidos, antes de adquirirem a tonalidade rubra da forja têm suas cores mudadas de forma variável, podendo ficar com cores claras e vivas, sendo azul a mais comum. A têmpera consiste em aquecer a espada até que ela mude de cor, e depois colocá-la em algo para esfriar subitamente, fortalecendo o metal. Diziam que o melhor para mergulhar a espada era sangue humano, mas para não usar pessoas poderiam usar o porco porque era o animal disponível mais próximo do homem.

Os celtas costumavam dizer que os druidas faziam espadas mágicas e poderosas, através de rituais com sangue. Os celtas também começaram a utilizar sangue para a

têmpera, mas a verdade é que o ferro, quando misturado com o fósforo do sangue, virava algum tipo primitivo de aço, o que deixava o metal mais resistente e mais forte.

Na têmpera, a lâmina da espada era protegida por uma camada de argila, de forma que apenas o fio ficava exposto, para ser trabalhado e temperado. Ao ser mergulhada no frio e temperada, a parte exposta muda de tonalidade, formando o que se chama de *hamon* ou *nioi* justamente de acordo com a borda da argila junto ao fio. O *hamon* tem de 0,6 a 1,27 centímetros de largura, em média, podendo ser bem simples, como uma tira escura, ou com formas bastante trabalhadas e nada simples. São uma espécie de impressão digital da espada, única em cada uma e uma espécie de assinatura do mestre armeiro.

Depois de moldada e temperada, a lâmina era lixada com uma faca especial chamada *sen* e depois alisada, antes de ser afiada sobre uma pedra especial de nome *to-ishi*, durante 50 dias, sendo passada pela superfície da pedra num total de 120 vezes. Após isso era polida sobre uma pedra lubrificada e sofria uma última fricção através de escamas mais delicadas. O mestre armeiro assinava no cabo da espada e finalmente a polia com uma agulha própria, *migari-hari*, normalmente no inverno porque acreditava-se que as espadas recém polidas eram mais suscetíveis à oxidação no verão.

Faltam somente o cabo, a guarda e a bainha. O cabo consiste basicamente em uma ou duas madeiras arredondadas em cujo centro fica a alma da espada. Também tem exatamente os mesmos furos da alma da espada, para que a empunhadura seja firmemente presa com pequenos pedaços cilíndricos de bambu. Em seguida passam-se os tradicionais nós japoneses sobre o cabo, pois os cordões deixam a espada firme nas mãos, impedindo que escorreguem ou deslizem. O nome do cabo da espada, em japonês, é *tsuka*; o que envolve o cabo, normalmente os cordões, chama-se *tsuka-ito*; e a arte de cobrir o cabo da espada é dito *tsukamaki*.

A guarda também é feita, um disco de alguns milímetros de largura, com desenhos ricamente detalhados e vãos na superfície. As guardas chinesas tendem a ser redondas, enquanto que as japonesas não, sendo ovais ou com arestas e ornamentos ao redor; porém, também não é quadrada, caso da arma dos *ninjas*. Em japonês a guarda recebe o nome de *tsuba*, e cada guarda é feita para uma espada específica.

Pode-se dizer que a *katana* é uma espada de três fios, mas isso significa que entre toda sua extensão há três áreas, cada uma das quais própria para certo tipo de corte. A ponta da *katana* serve para matar de forma simples, perfurando e cortando pontos vitais; a parte do meio serve para cortar mais profundamente, ou decepar articulações médias, até mesmo a cabeça; já o fio que parte da base, junto à guarda, serve para decepar qualquer membro ou aplicar cortes muito profundos, cortando com todo o fio partindo da base e indo até a ponta.

Era costume dos samurais carregarem junto à espada longa uma pequenina faca, com poucos centímetros de lâmina, como adaga assessora. Seu cabo se chama *kozuka*, e através dele ela é presa na *tsuba* da espada, por furos especiais que prendem a pequena faca junto à espada. Tais furos recebem o nome de *hitsu* ou *hitsu-ana*, e também podem ser usados para armazenarem o *kogai*, que é um acessório para o cabelo. Como a espada também deveria ser muito bela, se os ornamentos do cabo, chamados *menuki*, combinassem esteticamente e se encaixassem com o *kozuka* e o *kogai*, a esse conjunto era dado o nome de *mitokoromono*.

Depois também é esculpida a bainha da espada, normalmente de madeira, mas também encontrada em metal. É interessante notar que, da mesma forma que a guarda, cada bainha é esculpida para uma espada específica, ou seja, cada espada tem sua própria bainha, nenhuma outra pode ser usada, e vice-versa. A espada deve encaixar perfeitamente em sua bainha, de forma que não haja espaço nenhum sobrando e que siga exatamente sua

curvatura. Deve sobrar apenas um pequeno espaço após a ponta da lâmina para que qualquer sangue ou óleo da espada escorra e não fique em contato direto com ela. Para que a bainha firme a espada é feita uma trava na arma, normalmente de bronze, na base da lâmina, acima da guarda. A bainha encaixa e prende-se na espada de tal forma que se pode tanto segurar toda a espada somente pela bainha, de cabeça para baixo, quanto ao contrário, que a arma não pode se soltar. Por isso é tão importante destravar a espada antes do combate, ou no ritual. Quando o samurai vai sacar sua espada, a mão esquerda segura firmemente a bainha, rente ao *tsuba*. O dedo polegar destrava a espada, empurrando pela guarda para frente, e então a mão direita, sobre o cabo e rente à guarda, já pode fazer o saque. É possível sacar a espada sem destravá-la, mas é difícil e muita energia será desperdiçada, enfraquecendo o ataque e tornando-o impreciso. A bainha recebe o nome de *saya* e é presa ao *obi*, a faixa na cintura, através de um cordão chamado *sageo*, entre outras formas. A abertura da bainha, onde a espada é encaixada até ser travada, chama-se *sayaguchi* ou *koi-guchi*.

Um detalhe na espada é que na lâmina, acima do *hamon*, pode seguir de fora a fora um sulco às vezes um tanto largo e profundo, o qual acreditava-se que servia para perfurar melhor o corpo, uma vez que o sangue poderia sair por ali. Também seria uma maneira do sangue escorrer para limpar melhor a espada. Pode ser uma característica muito bela em uma *katana* bem feita.

Finalmente a espada está pronta. O mestre armeiro queima, então, as vestes com as quais a forjou. Todo esse processo dura meses, por isso é tão cara cada arma, uma vez que o ferreiro deixa de produzir inúmeras espadas para combate em vista de se dedicar a uma somente.

Tecnicamente, 'espada' é uma arma branca e longa, como todos a conhecemos, mas com fio dos dois lados do metal; enquanto que quando há fio somente em um lado, a arma é na verdade um 'sabre'. Portanto, tecnicamente, a *katana* é um sabre, não uma espada, assim como a *wakizashi* e inúmeras outras armas. Porém, vejo 'sabre' como um termo técnico, enquanto que 'espada' abarca tudo o que pretendemos: tem-se uma idéia simbólica muito mais clara e forte a respeito da postura guerreira, sendo que o 'Caminho da Espada' é um nome bastante apropriado ao Caminho do Guerreiro.

Havia uma crença tradicional entre os samurais que era a de que cada espada, com o tempo, vai assimilando a personalidade do guerreiro que a empunha. Assim, uma pessoa sanguinária teria uma espada sedenta de sangue; enquanto que um samurai justo teria uma espada honrada. Além disso, eles acreditavam piamente que além do dono da espada, o mestre armeiro que a forjou influenciaria significativamente na 'personalidade' da espada, de forma que mestres espadeiros de má índole ou violentos produziram espadas traiçoeiras, que seriam evitadas e tratadas com todo o cuidado. Por isso, além da exímia perícia em forjar uma *katana*, o mestre armeiro deveria ser honrado e dotado de admirável moral.

Analisando todo o trabalho - tanto técnico quanto artístico e espiritual - para se fazer uma espada vemos melhor a importância que ela tinha na vida dos guerreiros. A *katana*, portanto, era mais do que uma simples arma do samurai. Era parte dele e até uma representação dele próprio. Perfeita. A espada e o guerreiro formavam um só ser, unidos física, mental e espiritualmente. É por isso também que eles eram tão bons lutadores, pois lutavam com o próprio corpo, e não com um objeto de metal. Controlavam a *katana* como controlamos nossos membros, acostumados do jeito que somos desde o nascimento. Quanto ao aspecto psicológico e espiritual, a mente do guerreiro era afiada e precisa como a

lâmina, e resistente como o metal; sua alma, limpa e clara como os reflexos prateados na espada; e seu caminho, perfeito, honrado e dedicado como a *katana* e todo seu processo de forja.

3.3 Harakiri

Harakiri é o famoso suicídio ritual japonês. Se invertermos a ordem dos dois *kanjis* - 'hara' e 'kiri' – a palavra passa a ser lida como 'kappuku' ou 'seppuku', sendo este seu sinônimo mais elegante e, na verdade, a maneira pela qual os japoneses o conhecem, enquanto que no ocidente ficou comum 'harakiri'. Através deste termo também podemos entendê-lo melhor. *Hara* é considerado no oriente o centro vital do corpo, o centro de equilíbrio, tanto físico quanto energético, é onde temos mais energia, localizando-se a aproximadamente três dedos abaixo do umbigo; conhecido também por *tantien*, entre outros nomes, e em alguns casos considerado o segundo *chakra*. É na verdade o cerne das técnicas das artes marciais, o segredo da mobilidade e da força, é o seu bom uso que permite que derrotamos oponentes maiores e mais fortes que nós, por exemplo, se conseguirmos usar esta energia para nos defendermos e atacar. Tamanha sua importância, que era considerado o lar da alma no corpo, e assim o ponto de maior contato com ela. *Kiri* vem do verbo *kiru*, 'cortar', enquanto que *kiri* é 'corte'. Logo, *harakiri* é 'cortar o *hara*' ou 'corte no *hara*', em português, 'cortar o abdômen', ou simplesmente 'evisceração'. Abrindo o *hara*, que é onde está a nossa alma, estamos expondo-a e assim mostramos que ela é limpa. Expomos nossa alma para o mundo para que ele veja que ela é honrada e que não temos nada do que nos envergonhar, tanto que não nos importamos em expor nosso âmago e mostrar sua pureza.

O primeiro *harakiri* registrado data de 1170, realizado por Tametomo Minamoto. Seu clã, Minamoto, havia sido derrotado no golpe de estado de Hogen, em 1156, pelas forças do imperador Goshirakawa, que consistiam em membros tanto do clã Taira quanto do próprio Minamoto. Tametomo foi poupado da morte por mostrar altos valores de honra e ética guerreira, além de ser exímio lutador individual. Após a derrota ele teria viajado para as meridionais ilhas Ryukyu (cuja capital é Okinawa), onde funda uma dinastia após se casar com a filha de um chefe local. Porém, após uma nova derrota, em 1170, pratica o primeiro *seppuku* registrado na história. No entanto, há indicações de que se tratava de uma prática muito mais antiga.

O *harakiri* faz parte do *bushido*, que aponta vários motivos para sua execução:

- evitar a captura pelo inimigo, visto que uma das maiores vergonhas a que um guerreiro pode se submeter é se render; além disso, com frequência os prisioneiros eram submetidos a torturas e maltrato. Havia casos em que o guerreiro, vendo a derrota e a captura como certas, assassinava sua mulher e filhos antes de cometer o suicídio;

- punição devido a uma ação considerada vergonhosa ou criminosa, seja mandado pelo senhor, seja executado por vontade própria; é o chamado *sokotsushi*, o 'suicídio expiatório';

- como uma maneira de chamar a atenção do próprio senhor, caso este se encontre desvirtuado e o seu vassalo considere que ele não está seguindo o melhor caminho. No caso do conselho e pedido ao suserano não surtirem efeito, o guerreiro se sacrifica para que seu senhor reconsidere o caminho que estiver seguindo, serve como forma de protesto. Este *harakiri* chama-se *kanshi*;

- era usado por muitos vassalos para seguirem seu senhor na morte. Neste caso, dependia mais do próprio vassalo do que do código de conduta, ao contrário dos motivos acima. O *harakiri* executado para seguir o senhor na morte é chamado de *tsuifuku* ou *junshi*, e foi proibido em 1663 pelo Xogunato Tokugawa porque tornaram-se comuns

suicídios em massa, clãs eram dizimados por causa disso, com a morte de seu senhor. A partir da proibição seriam impostas severas punições para a família daqueles que cometessem o *junshi*, e muitas vezes o próprio dáimio tinha de proibir expressamente seus servos de executarem o suicídio com este fim. Na verdade o *junshi* já havia sido proibido por um decreto imperial no ano 3 d.C., mas a tradição permaneceu forte, principalmente em tempos de guerra, como no Sengoku Jidai. Mesmo assim aconteciam em tempos de paz, até mesmo após a proibição de 1663.

Conforme os japoneses foram ficando conhecidos pelas nações ocidentais, foram fortemente marcados por essa obsessão do suicídio em massa, seja diante da derrota e provável captura, seja para seguir o senhor na morte.

Há, porém, circunstâncias em que o *harakiri* não expia as falhas do guerreiro, que é justamente quando lhe é proibido cometer o suicídio. Se o samurai acha que cometeu uma falta grave e pede permissão ao senhor para cometer o *seppuku*, e ela lhe é negada porque o suserano considera que ele ainda pode restaurar a honra em vida e que não é necessária a auto-imolação, e ainda assim ele comete o *harakiri*, sua busca pela honra teria sido vã, visto que desrespeitou a lealdade ao próprio senhor.

Parecido com este caso, o *harakiri* é considerado desonroso quando ele é executado apressadamente ou como fuga. Enquanto houver possibilidade de recuperação da honra em vida, um guerreiro suicida estaria se esquivando desta luta. Cada homem teria que viver com seu próprio *karma*, com aquilo que lhe cabe, por mais penoso que seja, e pelo tempo que levar, sem apressar a própria morte. De fato, concordamos que constitui maior bravura viver uma vida penosa e de lutas pela honra, do que tirar a própria vida, neste caso considerado um ato de covardia e de fuga dos problemas.

No xogunato dos Tokugawa, como houve uma longa época de paz, o *seppuku* se desenvolve num ato ainda mais formal e ritualístico, com descrições minuciosas sobre ele. Passou a ser mais utilizado como pena de morte para o samurai, quando havia cometido uma grave infração às leis regentes da época.

De maneira geral, o *seppuku* era feito da seguinte maneira: o samurai marcava o local e hora do ritual, ou o seu senhor o ditava, como por exemplo ao pôr-do-sol. O guerreiro então se purificava física e espiritualmente, o que na verdade era feito com frequência, para que sempre estivesse pronto para morrer da melhor forma possível. Chegava ao local da execução, sentava-se à moda japonesa, despiu-se na parte superior e fincava o punhal no lado esquerdo do ventre, em seguida puxando-o para a direita e por fim para cima, até atingir a cavidade pulmonar. É a prova final do samurai, pois mostraria sua verdadeira postura guerreira: o destemor perante a morte e a forte auto-disciplina, auto-controle e força de vontade para manter-se impassível sem demonstrar qualquer dor ou medo.

Inicialmente era usada a *wakizashi* para se fazer o *harakiri*, principalmente no campo de batalha, mas depois adotou-se uma faca que variava de estilos. O segundo corte também poderia ser feito da seguinte maneira: seguindo o primeiro ou fazendo-se um novo, subia a partir da metade do primeiro corte em direção à garganta. Assim, o objetivo do primeiro era cortar os centros nervosos da coluna vertebral, enquanto que o segundo visava a aorta. Não se poderia cortar muito fundo, entretanto, para o corpo não cair para trás: todo guerreiro deve morrer caído para frente, encarando o inimigo e a vida diretamente.

Também era eleito o *kaishakunin*, ou *kaishaku*, um padrinho assistente, normalmente um amigo, parente ou companheiro de batalha; o *kaishaku* aliviava o sofrimento com o golpe de misericórdia, decepando-lhe a cabeça. Devia ter ótimo controle sobre a espada,

para dar um único golpe certo, por isso poderia ser considerada função tão honrosa quanto difícil. Por outro lado, também era considerado um mau agouro porque consistia num risco para a honra: mesmo que fosse um trabalho bem feito, não se ganharia fama por isso; e se houvesse qualquer erro, difamaria o ritual e a honra do *kaishaku*.

Fazia parte do treinamento do futuro samurai, pouco antes de atingir a maioridade, aprender detalhadamente com o pai como realizar o ritual do *seppuku*.

Como a cerimônia do *seppuku* era algo formal, era importante que o samurai deixasse um poema de morte, o qual consistia em uma breve poesia em que o guerreiro descrevia suas últimas impressões do mundo, esclarecia algum desejo, ou simplesmente despedia-se formalmente. Um exemplo de poema é do dáimio aposentado Hojo Ujimasa, que junto com seu irmão recebeu ordem de cometer *harakiri* como condição de um tratado de paz no final do século XVI:

*Vento de uma noite de outono
Sopra as nuvens aglomeradas
Sob a luz pura da lua.
E a neblina que enevoa nossa mente
Faz você também levá-las para longe.*

*Agora nós desaparecemos
Bem, o que devemos pensar a respeito?
Do céu nós viemos
e para o céu devemos voltar
Este é o meu ponto de vista.*

(Citado em TURNBULL, STEPHEN. *Enciclopédia dos Samurais*. São Paulo: Editora JBC, 2006, p. 381)³

Algernon Bertram Mitford foi um diplomata inglês que serviu no Japão de 1866 a 1870, e quando voltou publicou o livro *Tales of Old Japan*, onde descreve uma cerimônia de *seppuku* presenciada por ele:

Nós (sete representantes estrangeiros) fomos convidados a acompanhar as testemunhas japonesas no hondo ou salão principal do templo, onde a cerimônia deveria ser realizada. Era uma cena imponente. Um grande salão com um alto teto apoiado por pilares escuros de madeira. Do teto, pendia uma profusão daquelas grandes lâmpadas douradas e ornamentos peculiares aos templos budistas. Em frente ao grande altar, onde o chão, coberto com belos tapetes brancos se ergue a três ou quatro polegadas do chão, foi posto um tapete de feltro escarlate. Velas altas colocadas a intervalos regulares davam uma luz fraca e misteriosa, suficiente o bastante para permitir que todas as ações fossem vistas. Os sete japoneses tomaram seus lugares à esquerda do solo elevado, os sete estrangeiros à direita. Não havia qualquer outra pessoa presente.

Após um intervalo de alguns minutos de aflito suspense, Taki Zenzaburo, um homem robusto de trinta e dois anos de idade, com um ar nobre, entrou no salão vestindo seu traje de cerimônia, com as asas tecidas de cânhamo peculiares que são usadas em grandes

3 Após fornecidos os dados bibliográficos da obra, as suas citações posteriores serão anunciadas apenas pelo nome do livro.

ocasiões. Ele estava acompanhado por um kaishaku e três oficiais, que usavam o jimbaori ou manto de guerra com revestimento de tecido dourado. A palavra kaishaku, devemos notar, é uma para a qual nosso dicionário não tem termo equivalente. O ofício é o de um cavaleiro; em muitos casos ele é desempenhado por um parente ou amigo do condenado, e a relação entre eles é mais a de um principal e segundo do que a de vítima e algoz. Neste exemplo, o kaishaku era um pupilo de Taki Zenzaburo, e foi escolhido pelos amigos deste último de entre seu próprio grupo por sua habilidade na esgrima.

Com o kaishaku à sua esquerda, Taki Zenzaburo avançou lentamente na direção das testemunhas japonesas, e os dois se curvaram diante delas, então se aproximando dos estrangeiros, eles os saudaram da mesma forma, talvez mesmo com mais deferência; em cada caso, a saudação foi cerimoniosamente respondida. Lentamente, e com grande dignidade o homem condenado subiu ao chão elevado, se prostrou diante do grande altar, e sentou-se – isso é, à moda japonesa, seus joelhos e dedos dos pés tocando o chão e seu corpo assentado em seus calcanhares. Nessa posição, que é uma posição de respeito, ele permaneceu até sua morte – no tapete de feltro com suas costas voltadas para o grande altar, o kaishaku agachado no seu lado esquerdo. Um dos três oficiais atendentes se adiantou então, carregando uma mesinha do tipo usado no templo para oferendas, na qual, embrulhada em papel, jazia a wakizashi, a curta espada ou punhal dos japoneses, nove polegadas e meia de comprimento, com uma ponta e um fio tão afiados quanto uma navalha. Essa ele entregou, prostrando-se, ao homem condenado, que a recebeu reverentemente, erguendo-a para sua cabeça com ambas as mãos, e colocando-a em frente de si.

Após outra profunda reverência, Taki Zenzaburo, numa voz com apenas tanta emoção e hesitação como seria esperado de um homem que está fazendo uma penosa confissão, mas sem sinal no seu rosto ou modo, falou o seguinte:

- Eu, e apenas eu, injustificadamente dei a ordem para atirar nos estrangeiros em Kobe, e novamente quando eles tentaram escapar. Por esse crime eu me estripo, e rogo de vocês aqui presentes que me proporcionem a honra de testemunhar o ato.

Curvando-se uma vez mais, o orador deixou cair a parte superior de seu vestuário até sua cintura, e permaneceu nu até a cintura. Cuidadosamente, de acordo com o costume, ele arregaçou suas mangas sob seus joelhos para evitar cair para trás; pois um nobre cavaleiro japonês deveria morrer caindo para frente. Deliberadamente, com uma mão firme ele apanhou o punhal que estava à sua frente; olhou para ele pensativamente, quase afetuosamente; por um momento pareceu concentrar seus pensamentos pela última vez, e então se golpeando profundamente, abaixo da cintura, no lado esquerdo, puxou o punhal lentamente através de seu lado direito, e girando-o na ferida, deu um ligeiro corte para cima. Durante essa operação, repugnantemente penosa, ele jamais moveu um músculo de seu rosto.

Quando ele retirou o punhal, inclinou-se para frente e esticou seu pescoço; uma expressão de dor cruzou seu rosto pela primeira vez, mas ele não emitiu qualquer som. Naquele momento, o kaishaku, que, ainda agachado a seu lado, tinha observado atentamente cada movimento seu, levantou-se agilmente, suspendeu sua espada por um segundo no ar; houve um brilho, uma pancada pesada e feia, uma queda estrondosa; com um golpe a cabeça havia sido separada do corpo. Seguiu-se um silêncio mortal, quebrado apenas pelo ruído horrendo do sangue brotando da pilha inerte diante de nós, que apenas um momento antes tinha sido um homem bravo e cortês. Foi horrível.

O kaishaku fez uma reverência curta, limpou sua espada com um pedaço de papel que ele tinha pronto para esse propósito, e retirou-se do piso elevado; e o punhal manchado foi solenemente levado embora, uma prova sangrenta da execução.

Os dois representantes do Mikado deixaram seus lugares em seguida, e cruzando para onde as testemunhas estrangeiras sentavam, chamou-nos para testemunhar que a sentença da morte de Taki Zenzaburo havia sido executada fielmente. Terminada a cerimônia, deixamos o templo.

(Citado em NITOBÉ, INAZO. *Bushido: Alma de Samurai*. São Paulo: Tahyu, 2005, p. 81 - 84)

O nobre ritual japonês de suicídio reflete sua incrível concepção de morte. Não importa se ela é um enigma, e tampouco o que há depois dela. O valioso é a vida e tudo o que podemos fazer enquanto a temos, inclusive tirá-la. O *seppuku* pode parecer drástico e violento, mas para os japoneses da época e suas tradições era algo natural como uma cerimônia, apesar de trazer luto aos familiares e amigos. Deve-se ter em mente o ideal maior que eles prezavam, sabendo que a idéia que eles tinham de suas vidas no mundo terrestre era, em certos aspectos, elevada à que temos hoje de costume, onde a vida que temos aqui é o bem mais valioso.

Infelizmente, no Japão atual a idéia de suicídio honrado deturpou-se trazendo enorme prejuízo. Agora o que vale mais do que a vida não é a honra, mas o ‘sucesso’ profissional e monetário, o que influencia o aumento de suicídios entre jovens frustrados e adultos ‘fracassados’. Lamentavelmente há até casos de crianças suicidas, pois já na infância começa a pressão do estudo e do que para nós seria o vestibular. Uma herança do sentimento perfeccionista permanece, mas não foi adequadamente adaptado aos dias atuais, como se pode ver a seguir, num trecho do livro *Por um Fio*, onde Drauzio Varella, por ocasião de uma visita a um hospital no Japão, relata:

Depois de haver perdido a única chance de entrar na universidade de seus sonhos, o rapaz tinha ingerido certo inseticida para suicidar-se. O médico explicou que o rígido sistema de ensino japonês oferecia aos estudantes apenas uma oportunidade de acesso às melhores faculdades; se não a aproveitassem, os jovens eram obrigados a se contentar com escolas que os deixariam em desvantagem profissional no futuro, frustrando, assim, as expectativas da família. O trauma causado pelas reprovações era considerado problema tão sério no país que, no dia da publicação dos resultados, a polícia punha em prática um programa especial de vigilância em pontes e edifícios altos, para evitar as freqüentes tentativas de suicídio.

O menino da UTI era o trigésimo quinto paciente com o mesmo tipo de envenenamento que o médico-chefe acompanhara. Apesar dos aparelhos de respiração artificial, das diálises para substituir os rins paralisados e das drogas vasoativas para manter a irrigação sanguínea dos órgãos nobres, os outros trinta e quatro – jovens em sua maioria – haviam morrido num período de trinta a quarenta dias.

A perda do ente querido, entretanto, era apenas parte do martírio imposto aos familiares do suicida. Como o sistema de seguridade social no Japão não cobre despesas médicas decorrentes de tentativas de suicídio, eles ficavam obrigados a contrair dívidas enormes para cobrir os custos das diárias na UTI e dos procedimentos empregados para adiar o óbito inevitável.

O médico terminou a visita explicando que a mortalidade de cem por cento provocada por esse tipo de envenenamento servira para motivá-lo a convencer as autoridades responsáveis pela saúde pública de Hiroshima a iniciar uma campanha de esclarecimento nas escolas com a seguinte mensagem: 'Nós não recomendamos essa forma de suicídio'.

(VARELLA, DRAUZIO. *Por um Fio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 82-83)

4 XINTOÍSMO

O xintoísmo é a única religião de origem japonesa, é primitiva, de adoração à natureza e de forte caráter animista, isto é, considerava as plantas e animais dotados de espírito, e principalmente os grandes fenômenos da natureza, que seriam divindades maiores. Cultuavam essas entidades também por temor, visto que elas poderiam ser responsáveis por destruição se estivessem insatisfeitas; porém, era movida pelo sentimento de gratidão e amor pela natureza. Tanto que a origem da paixão japonesa pelo jardim é proveniente do animismo xintoísta que, acreditando que os *kamis* habitavam a natureza, amavam-na profunda e sinceramente. O xintoísmo pode ser visto como uma religião primitiva da mesma forma que aquelas encontradas em outros lugares do planeta, mas ela permanece viva até hoje, diferente de outras, substituídas por novas crenças e religiões. Permaneceu presente ao longo da história justamente por incorporar-se à natureza da vida e do pensamento japonês, atuando como parte do cotidiano, mais do que como uma religião sistematizada e alheia aos outros aspectos da vida. Interessante ressaltar que no oriente nunca houve a cisão entre vida religiosa, profissional, familiar, etc. A vida deles é inteira, é tudo, não faz sentido separar porque sua religião é sua vida, não como devotos e fanáticos fiéis, mas fazendo parte dos costumes e tradições cotidianas, de forma que não se trata de religião tal como a concebemos.

Por isso tudo o xintoísmo não tem fundadores, escrituras, nem código moral. Por ter nascido junto com a cultura dos primórdios do povo japonês, também não tinha um nome específico, pois já vimos que não era mais do que seus próprios costumes. Apenas mais tarde foi adotado o nome *shinto*, que significa 'o Caminho dos Deuses'; na verdade trata-se de um termo chinês cujos caracteres, se forem lidos em japonês, traduzem-se por *kami-no-michi*. A palavra *kami* significa 'deus' ou 'aqueles acima'. Entretanto, é muito importante saber que, apesar de traduzida como 'deus', não se trata de deus tal como nosso pensamento o concebe, nem dos deuses gregos e romanos, até porque os chineses e japoneses não tinham idéia de deus. Para entendermos o termo *kami* temos que abrir mão da concepção judeu-cristã, assim como a idéia do sagrado absoluto. *Kami* é uma divindade menor, não é mais do que um grande evento e algo extraordinário encontrado na natureza, como uma montanha muito alta, uma árvore distinta, e até mesmo um venerável idoso. Há maior semelhança aos termos '*mana*' e, do latim, '*numen*'.

A noção de *kami* não diz respeito apenas a grandes fenômenos da natureza, mas também está ligada ao importante cotidiano camponês do povo antigo, como a estrutura familiar e a comunidade camponesa. Uma boa definição foi dada por Motoori Norinaga, um importante sacerdote xintoísta do século XVIII:

A palavra kami refere-se, no sentido mais geral, a todos os seres divinos do céu e da terra que aparecem nos clássicos. Particularmente, os kami são os espíritos que habitam e são reverenciados nos santuários. A princípio seres humanos, pássaros, animais, árvores, plantas, montanhas, oceanos – tudo pode ser kami. De acordo com o antigo costume, o que quer que se mostrasse notavelmente impressionante, possuísse a qualidade da excelência, ou inspirasse um sentimento de temor era chamado kami.

(Citado em Agency for Cultural Affairs, *Japanese Religion*, p. 37-38)

Os *kamis* são cultuados ante simples santuários, sem quaisquer imagens, através do bater palmas e reverências. A presença de uma divindade é considerada motivo para temor,

porém, o xintoísmo é uma religião muito mais alegre e positiva do que melancólica. Os cultos são praticados principalmente por sentimentos de gratidão e amor, não por medo.

Apesar dos *kamis* serem bondosos e benevolentes, há umas poucas divindades malevolentes, chamadas *tatarigami*. Entretanto, esta crença em espíritos maldosos não é totalmente proveniente do xintoísmo, pois algumas características foram tidas como influência do xamanismo e outras seitas que vieram do continente e, como já vimos, a própria rainha Himiko era tida como uma xamã. Com o tempo, os xamãs eram responsáveis por lidar com as entidades malignas: normalmente mulheres, entravam num transe chamado *kamigakari* – possessão *kami*. A sacerdotisa ou sacerdote deixava seu corpo ser possuído pela divindade mal intencionada, para que pudesse explicar por que estava trazendo problemas e o que teria que ser feito para que parasse. Estes xamãs encontram-se em registros históricos e na literatura japonesa.

O xintoísmo apresenta uma rica mitologia, gravada principalmente em duas obras: *Kojiki* – Registro dos Assuntos Antigos, o primeiro livro do Japão, de 712; e *Nihon Shoki*, ou *Nihongi* – Crônicas do Japão, de 720. Foi apenas perto do sétimo século que a história mitológica da criação foi desenvolvida, provavelmente sob influência do pensamento chinês.

Ela diz o seguinte: no início tudo se resumia a um estado caótico, que se organizou com o tempo através da ascensão das partículas leves, que formaram o céu; enquanto que as partículas mais pesadas se assentaram e formaram uma espécie de oceano de substância viscosa, que viria a ser a terra. Divindades – os primeiros *kami* – foram materializados e após sete gerações os irmãos e consortes Izanami e Izanagi foram comandados para criarem uma terra. Para isso Izanagi, o deus masculino, mergulhou sua lança no oceano e, ao levantá-la, as gotas que dela caíram cristalizaram-se formando uma ilha. Outra versão diz que as ilhas foram criadas com o casamento entre estes deuses. Através de uma ponte celestial o casal divino desceu à nova terra, onde geraram as outras ilhas e várias divindades.

Ao parir o último filho, o deus do fogo, Izanami foi terrivelmente queimada até a morte. Seu marido Izanagi foi atrás dela no submundo, mas foi repellido pela já horripilante aparência do corpo de sua antiga esposa. Voltou e foi se purificar num rio em Kyushu, e ao lavar-se várias divindades nasceram de seu corpo: de seu olho esquerdo, a Deusa do Sol Amaterasu Oomikami; do olho direito a Divindade da Lua, Tsukiyomi; e de seu nariz nasceu Susanowo-no-Mikoto, o Deus da Tempestade. Tsukiyomi não recebe significativa importância, mas Amaterasu, e depois seu irmão Susanowo, com quem se casaria, tornam-se as entidades mais importantes do panteão.

A Amaterasu foi concedido o reino dos céus, enquanto que Susanowo governaria os oceanos. Esta divindade é representada com um caráter ingovernável e causador de problemas. Com sua índole irresponsável e prejudicial, o deus da Tempestade quis visitar sua irmã no céu para se despedir antes de permanecer nos mares. Porém, ao chegar no céu ele realizou uma série de atos ofensivos, tais como violando os limites dos arrozais da irmã e defecando em seu palácio. Depois ele arrancou o couro de um potro vivo e malhado do céu, e o jogou no salão de tecelagem onde Amaterasu trabalhava com suas ajudantes. Devido a seus crimes e desrespeito aos rituais religiosos, Susanowo foi banido e mandado às terras inferiores, ou a Izumo. Horrorizada e ultrajada, a deusa do sol escondeu-se numa caverna – originando um eclipse. Tanto os homens quanto os deuses afligiram-se com a ausência do sol, e tentaram em vão convencê-la a sair. Até que as divindades se

organizaram numa conferência e se prepararam para ludibriá-la através de uma agitada e estrondosa festa. Para começá-la colocaram um galo sobre um poleiro de madeira, que seria o *torii*, e fizeram-no cantar. A deusa Amanoumeno-no-Mikoto despiu-se e ficou dançando de forma exótica e sapateante sobre um barril emborcado, e deuses e homens ficaram gargalhando dela. Amaterasu espiou curiosa mas cautelosa, quando o deus da força, Tejikarao-no-Mikoto, aproveitou a oportunidade e arrombou a porta da caverna, puxando a deusa do Sol e encerrando a escuridão no mundo. O grande poleiro, o portal *torii*, tornou-se o símbolo do xintoísmo e o portal de entrada para seus santuários, de fato, consistindo numa parte indispensável para qualquer santuário. Outra versão diz que Amaterasu não conteve sua curiosidade e pôs a cabeça para fora da caverna, a fim de ver o que estava acontecendo. A visão de um espelho a encantou, de forma que a fez sair e todo o mundo pôde tê-la novamente.

O xintoísmo tem um forte culto à natureza e aos seus grandes fenômenos, vinculando-os a divindades: o sol com Amaterasu, e o eclipse com ela se escondendo na caverna; tempestades e a chuva com Susanowo; e rituais de fertilidades fazem alusão à deusa dançando para atrair Amaterasu.

Após a submissão de algumas divindades tribais no Japão, Amaterasu mandou seu neto Ninigi para governar as terras. Para autenticar o governo do neto, deu-lhe a regalia sagrada, que consiste num espelho, uma espada e uma jóia. Ninigi veio dos reinos dos céus e estabeleceu-se no topo de uma montanha no sudeste de Kyushu. Entretanto, ele não fez muito para afirmar seu império; foi apenas seu bisneto, Jimmu, que realmente consolidou-se como imperador do Japão. Liderou uma expedição para as províncias centrais, onde derrotou tribos aborígenes, e realizou rituais em nome de Amaterasu, sendo considerado assim o primeiro imperador do Japão. Mitologicamente, isso data de 660 a.C, mas descobertas arqueológicas sugerem que, historicamente, isso se deu apenas em torno do sexto século d.C, podendo ter havido pelo menos duas dinastias imperiais precedentes.

O principal ritual xintoísta é o de purificação, e há basicamente dois tipos, a purificação interna e externa. *Kessai* é a purificação externa ou física, realizada mais pelos devotos, que consiste em, ante um altar, lavar as mãos e a boca com água. *Harai* é a purificação interna ou um tipo de exorcismo, exclusiva dos sacerdotes, que normalmente a fazem portando um bastão. Quando um sacerdote purifica uma pessoa, seu espírito era considerado renovado e restaurado à sua pura natureza. É muito valorizada a purificação dentro desta religião.

Uma tradição xintoísta fortemente presente na vida social do povo era o *matsuri* – traduzido por 'festival'. De fato, era disso que se tratava. Eram pendurados estandartes no *torii*, e jovens homens carregavam sobre os ombros um pequeno altar – um santuário portátil chamado *omikoshi* - sobre o qual jazia um *kami* representado por um objeto ou um símbolo. Com ele passeavam pela vila ou por um determinado local, guiando a festividade. É uma festa, com fim de entretenimento, lazer e saquê.

Xintoísmo é mais fazer do que apenas acreditar, tanto que nunca houve uma definição clara do que é *kami*. Havia ritos para plantar arroz e para a colheita, entre inúmeros outros, de forma que nos costumes do dia-a-dia estava arraigada a tradição xintoísta.

Havia uma forte consideração pela família e pelos ancestrais. Com os mortos havia relações de muito respeito, mas também de medo, pois assustava-lhes a idéia de que o espírito poderia vagar pelo mundo dos vivos. Como o cadáver é grande fonte de poluição,

havia muitos rituais xintoístas para purificá-lo, assim como para guiar e apaziguar o ânimo do espírito, até que ele se torne um *kami*. O budismo ajudou muito nestas crenças, auxiliando os rituais de direcionamento para o falecido. Entretanto os japoneses acreditavam, contrariando o budismo tradicional, que quando morremos nos tornamos buda. O *shirei* - espírito da pessoa morta recentemente - torna-se um *hotoke* - buda; depois de anos passa a ser um *senzo* – ancestral – e finalmente transforma-se num *kami*.

Nos primeiros 49 dias após a morte, o objetivo é separar o espírito do corpo e do mundo dos vivos. É erigido um *ihai* – lápide – temporário, de madeira ou papel não-laqueado, que é levado do cemitério para uma baixa mesa em frente ao *butsudan* - santuário budista - em casa. No 49º dia o *ihai* é substituído por um de madeira preta laqueada, onde é escrito em ouro o nome póstumo do falecido. Estes artefatos eram tão importantes a ponto de serem resgatados em casas em chamas, por exemplo, pois é como se os ancestrais morassem nestas lápides. Todos os anos acontece o festival dos mortos, chamado Bom, que é quando todos os espíritos são bem recebidos de volta pela família. É apenas no primeiro Bom após a morte que se dá a completa separação do espírito em relação ao corpo. Nas três ou quatro décadas seguintes os falecidos são lembrados através de suas lápides, orações e serviços. Tradicionalmente, mantém-se a constante rememoração até o 33º ou 50º aniversário de morte, dependendo da tradição, até que um último serviço é realizado e o ancestral se torna um *kami*. Ele ainda permaneceria eternamente na terra, trabalhando por sua propriedade e ajudando a família.

Há os espíritos errantes, chamados de *muenbotoki* – budas sem filiação – os quais não têm descendentes para venerá-los, ou morreram de forma violenta ou fora do tempo; considerava-se que eles ficavam possuídos pela paixão mundana na qual morreram. Daí surgiam muitas histórias de fantasmas, principalmente de samurais mortos em batalha, que serviram de tema para dramas No e Kabuki.

Apesar do forte culto aos mortos e antepassados, o xintoísmo volta-se à alegria da natureza e à generosa vida proporcionada por ela; é um amor direto e puro pela natureza e sua fértil força vital. Neste ponto contrasta com o budismo que, por outro lado, fala muito sobre o caminho da alma após a morte, e fala da vida neste mundo como repleta de dor e sofrimento, preocupando-se com ele e como fazer para terminarmos com o ciclo do nascer e do morrer. Por isso ambas as religiões conseguiram coexistir, não negavam a outra, apenas falavam de coisas diferentes. Até hoje em dia faz-se celebrações de nascimento e casamento à moda xintoísta, enquanto que os funerais são realizados à maneira budista; daí veio a expressão 'nasça xintoísta e morra budista'. Tornou-se comum a prece pelos *kamis* e por buda, não havendo qualquer contradição nestes costumes.

Com exceção de algumas figuras femininas xamanistas, os *haniwa*⁴ não apresentam qualquer sinal de sacralidade ou religião, não se tratavam de objetos superiores ou abençoados. Eram simples figuras culturais, que representavam a visão de mundo direta e o gosto dos japoneses pelo uso de materiais naturais, formas simples e organizadas. Estudiosos japoneses afirmam que os *haniwa* representam uma qualidade chamada *heimei* – candura, franqueza, sinceridade, inocência – que reflete justamente a natureza dos primeiros japoneses, antes que fosse influenciada pelo racionalismo do confucionismo e pelas doutrinas religiosas do budismo.

4 Ver capítulo 2, página 13.

Devido ao amor pela natureza expresso pelo xintoísmo, e como esta religião se trata dos próprios japoneses antigos, visto que não era mais do que os costumes e crenças de suas vidas, vê-se que o japonês era um povo emocional e sensível. Isso é expresso por *mono no aware* – sensibilidade às coisas, ou capacidade de ser tocado pelas coisas. É justamente a sensibilidade emotiva de ser cativado e movido pelas belezas e entidades da natureza. A conduta que o xintoísmo prezava, portanto, era a sinceridade em relação a essas emoções, sinceridade esta chamada de *makoto*. Era uma ética das emoções; no xintoísmo não havia um código moral escrito ou metódico. O que havia era justamente esta noção de *makoto*, vista como 'sinceridade', que influenciou o comportamento dos japoneses e o *bushido*. Os que poderiam ser ditos os princípios morais do xintoísmo eram também a lealdade ao soberano, reverência à memória dos ancestrais e a piedade filial.

Por não apresentar um estrito código moral, também não havia a noção de pecado; o crime religioso que havia, entretanto, era o *tsumi*. Trata-se de impureza ritual, associada com sangue, ferimentos, morte, menstruação, relação sexual e nascimento. Nada disso poderia estar presente antes ou junto a um ritual de devoção, e para tanto também faziam purificações simbólicas e lavavam a boca. A partir destes costumes é que os japoneses sempre foram tão higiênicos, como os indígenas, considerando os ocidentais bárbaros imundos. Além disso, não há pecado original porque o xintoísmo acredita na bondade inata e pureza divina da alma humana.

Permanece até hoje o respeito pelos *kamis*, ainda há pequenos santuários que recebem visitas e oferendas, sendo mantidos pelos habitantes locais. O xintoísmo é, portanto, uma religião singela que adora as coisas simples como uma grande árvore, um rio e uma vila, assim como os antepassados e as divindades superiores, a Deusa do Sol, o céu e a natureza. Foi essencial na formação do povo japonês desde as épocas mais remotas, e permaneceu parte ativa de sua vida durante a história e, claro, do *bushido*.

5 PENSAMENTO CHINÊS

A China é um país muito peculiar e distinto. Tem registros de três mil anos de história contínua, comparados apenas à história da Índia. A grande diferença é que esta, sob cada invasão que a assolava, transformava-se muito mais radicalmente do que a China sob suas invasões. De fato, os chineses adaptavam os invasores à sua cultura, e não o contrário, de forma que o cerne permanecia chinês, mesmo que invadida várias vezes. Porém, em toda sua história é visto um padrão de ascensão de uma dinastia, uma estabilidade e sua queda. Assim, cada dinastia tinha características próprias e marcantes de seu período.

Além da expressiva cultura, foi o lar de muitos sábios que desenvolveram impressionantes pensamentos que influenciaram toda a China e sua história, assim como nações ao seu redor. Entre os mais importantes citamos Confúcio, Mozi, Laozi, Zhuangzi e Mêncio. Confúcio foi o precursor, nos séculos quinto e sexto a.C., e os outros o seguiram no decorrer dos séculos a.C. Permanece a antiga questão sobre se o pensamento chinês é filosofia ou não, assunto que não cabe aqui.

A China era tão forte e influente sobre os outros que muitas coisas que julgamos não chinesas são, na verdade, de origem chinesa, em grande parte no Japão. O Japão foi talvez o país mais influenciado pela China, ele é praticamente uma cópia e uma continuação de seu vizinho, e muita gente tem dificuldade em dizer o que é de um e o que é de outro. Consideramos japonês o origami, o saquê e o bonsai, por exemplo. Mas o próprio bonsai é chinês; ele foi descoberto por acaso, pois havia árvores em miniatura em meio às grandes pedras das encostas, cujo espaço era limitado e, como todo bom chinês, a árvore se adaptava às circunstâncias! A escrita japonesa também é baseada na chinesa, o que causa confusão àqueles que não as conhecem. Até o *futon*, o ‘colchão’ japonês, não é japonês, mas também não é chinês; veio da Índia, criado já nos séculos antes de Cristo. E o samurai é japonês mesmo? É uma interessante pergunta; porém, conhecido por este nome e com toda a repercussão social que isso trouxe, de fato neste sentido é japonês.

Também é bom saber que a China de hoje já é muito diferente da China histórica de que ouvimos falar e sonhamos em conhecer; ela já não existe mais, infelizmente. Seus valores já estão tão deturpados quanto os nossos do ocidente, e vêm em nós a salvação assim como nós neles. As culturas ocidental e oriental não podem dizer da outra que é a resposta, mas tampouco que é degenerada.

Vamos ver aspectos e noções muito importantes e interessantes sobre o pensamento antigo chinês. O pensamento e a forma de organização chinesas eram regidos por quatro escolas principais: confucionismo, taoísmo filosófico – diferente do religioso –, legalismo e budismo. O primeiro lidava com a conduta, com ênfase em regras morais, ética e estudo; o taoísmo era sobre a natureza, como o indivíduo se relaciona com ela e com o todo; o legalismo tratava do governo, por exemplo por que se deve aceitar que alguém seja o governante; por último, o único que veio de fora, o budismo encarregava-se da morte. Sobre ele será falado em detalhes através do zen. Aqui veremos o pensamento clássico e tradicional chinês, depois será falado sobre o taoísmo e em seguida o confucionismo.

O pensamento chinês é muito diferente do ocidental, e seu modo ideal de agir difere quase totalmente do prezado no oeste. Vemos um enorme destaque entre os princípios de cada um, e as bases nas quais se apóiam se diferem nas próprias raízes das palavras. A língua chinesa nos apresenta uma grave dificuldade de tradução, ela é bastante subjetiva e tudo depende do contexto. Se julgarmos contextos diferentes, obteremos diferentes

interpretações a partir de uma mesma fonte. Não é lógica e objetiva como as línguas ocidentais. Além disso, para eles as palavras faziam muito mais do que simplesmente representar um objeto; dentro delas estava a função de cada coisa que designavam. A língua chinesa tem um caráter normativo, isto é, ela nomeia de acordo com a função daquilo que é nomeado; o que leva a um pragmatismo. Diferente das línguas ocidentais, que procuram descrever a realidade. É genial, por exemplo, o filho mais velho é chamado de o 'filho mais velho' apenas se agir como o filho mais velho; da mesma forma, uma faca é uma 'faca' apenas se desempenhar o papel de faca e não de garfo. Eles também não tinham sinais de pontuação, de forma que muitas coisas ficavam a critério do leitor. A língua chinesa também é fundamentalmente escrita, não fonética. Isso quer dizer que o significado está no símbolo escrito, não no som; cada *kanji* tem um sentido, mas *kanjis* diferentes podem ter sons iguais. Assim, se pedirmos a um chinês – ou japonês – para escrever determinada palavra, por exemplo '*shin*', ele vai perguntar: depende, o que significa? A confusão pode chegar ao ponto de que, até mesmo hoje, para se fazerem entender e não deixarem dúvida, durante as conversas as pessoas rabiscam no ar os ideogramas aos quais estão se referindo.

Tantas diferenças lingüísticas prejudicam a tradução exata não só para nós, ocidentais, mas há discordância entre os próprios especialistas chineses, em relação ao chinês antigo. Assim, os textos chineses não podem ser propriamente traduzidos, mas sim interpretados. Eles também não desenvolveram a matemática nem a lógica como nós as compreendemos, a língua chinesa é incapaz de sustentar uma lógica formal como a nossa.

A mudança é o verdadeiramente básico e fundamental da realidade. Oposto a Platão, onde o real é imutável e eterno, as Idéias, enquanto que para os chineses nada é eterno, eles simplesmente não tinham a idéia nem a palavra de 'eternidade'. Não há nada permanentemente constante, assim, não há nada absoluto a ser conhecido e descoberto. O importante é entender por que as coisas mudam e se entrelaçam. Preocupam-se com a atitude de lidar com as coisas que se lhes apresentam e com que têm contato; em simples palavras, o aqui e o agora! Nós, ocidentais, não vivemos o presente porque não aceitamos a mudança. Só vemos o presente se virmos a mudança, pois o agora já é diferente. Como nada é constante, não podemos nos basear com firmeza no passado para esperar pelo futuro, nem fazer previsões sobre ele. A única coisa que nos resta, que é verdadeira e de que temos certeza, é o agora.

Não apenas não há qualquer coisa eterna, mas também não há qualquer coisa por si só, separada do mundo. Os fenômenos estão todos ligados de alguma forma e eles se influenciam mutuamente, apesar de cada um ter sua própria natureza que o rege. Assim, como tudo está interligado, cada coisa pode em alguma medida influenciar o todo, e este pode influenciar os fenômenos. Então, novamente o que importa é o agora, o que está acontecendo e sendo neste momento, pois logo mais tudo será influenciado e mudado. Note que é diferente de dizer 'tudo é um'; o que os chineses queriam dizer é que não se pode definir e separar claramente um fenômeno do outro, por limites espaço-temporais, pois há um constante transformar-se de um em outro, são processos, e não objetos; também não há a 'substância', mas um 'fluxo'; as coisas não são, estão sendo.

Para continuar, é importante ressaltar que para os chineses antigos a natureza era tudo, e nós, os homens, não somos mais do que uma ínfima parte dela, insignificantes em meio à sua grandeza. A língua chinesa não tem a palavra 'deus', eles não tinham essa concepção de divindade. Para eles o superior era a própria natureza, também representada pela palavra

tiän ou *chi'en* - céu. Sempre se pensaram mínimos perante ela, impotentes frente sua poderosa vontade. Nós somos apenas mais um fenômeno que ocorre no mundo. E diferente do pensamento ocidental, *tiän* é 'céu', o que é diferente de 'Céu', em maiúsculo, e de 'Natureza'. Eles não tinham essa diferença, portanto temos que respeitar a maneira pela qual eles concebiam essas idéias. Escrever algo em maiúsculo remete à idéia de que é algo externo, em si, único e eterno. Mas a natureza, para eles, é simplesmente isso, os fenômenos que ocorrem no mundo, sem nenhuma divinização e muito menos personificação. Cada fenômeno é regido por suas próprias leis internas e princípios, novamente não há algo fora que lhes dite o que fazer, não há leis externas ou uma divindade que os comande, apesar de que se influenciam mutuamente.

Tendo isso em vista, a conduta chinesa procura respeitar os fenômenos da natureza e nunca ir contra eles, uma vez que não temos condições de vencer tal disputa. Como diz o Dao De Jing, capítulo 29:

*O mundo é um vaso divino
e não pode ser moldado pela interferência humana.*

Quem nele interfere, estraga-o.

Quem o agarra, perde-o.

(LAOZI. *Tao Te King*. Rio de Janeiro: Editora Espaço e Tempo, 1989, capítulo 29)

Como estamos falando de filosofia e pensamentos antigos, o que os chineses entendiam por 'sabedoria'? Representado por *zhì*, como não foram desenvolvidos conhecimentos teóricos e puramente intelectuais, para eles a sabedoria não era conhecer sobre algo, mas sim saber como. Da mesma forma que o importante são as ações e não as palavras, a sabedoria não é saber falar, nem o quê falar, mas sim é saber fazer, saber agir! Não é mental, é quase uma habilidade, é saber como aproveitar ao máximo cada fenômeno que se faz presente. Não é algo abstrato, trata-se de se familiarizar e de experimentar, através do quê poder-se-ia antever o início de um fenômeno, para influenciar seu caminho da maneira que nos traga melhor proveito, desde que não vá contra o seu rumo natural.

Tanto que o ideal do saber para os chineses poderia ser expresso pela palavra *wúzhì*, que significa 'não-saber'. Claro que este não-saber é totalmente diferente da ignorância. Trata-se de um saber que não pode ser expresso, não pode ser dito em palavras e nem ensinado. É o saber da prática, que se faz sem se explicar como e, acima de tudo, sem pensar! Como ensinar a tocar um instrumento musical? Mesmo que comecemos com a teoria, e no início o aprendiz pense para tocar as notas certas, a verdadeira natureza do tocar é fazê-lo sem pensar, apenas tocar. Tanto que o melhor músico é o que atua com a melhor habilidade, não o que pensa mais ou conhece mais sobre o que está fazendo. Esse saber de não-saber é esquecer o aprendido, é esquecer as palavras que foram utilizadas para se chegar aonde chegou, para que sobre apenas o executar, sem qualquer teoria. Para os chineses, todo o conhecimento é como amarrar sapatos. Não se ensina, se aprende! Como se aprende? Fazendo. Para aprender no início pode ser passo a passo, mas na hora de fazer, não se pensa. É simples, é saber fazer, apenas faça; não pensar, não explicar! Nada se pode ensinar, e só se aprende fazendo, observando e imitando. Aprende-se a ser mestre olhando o mestre, não ouvindo. As palavras mudam e são fracas, a ação é forte e duradoura. Eles não pensavam e não se preocupavam com a teoria porque pensar não é ser, mas estar sendo é o mesmo que agir. Se pensarmos, deixamos de ser, para sermos temos que agir! Por isso eles desenvolveram muitas coisas práticas e tecnológicas - foram os criadores do papel,

pólvora, bússola, sismógrafo, prensa, macarrão e pastel; no século XIV possuíam veleiros três vezes maiores do que as galeras portuguesas – mas não desenvolveram geometria, porque esta é quase puro pensamento.

Se a sabedoria é diferente para eles em relação a nós, também é diferente a maneira como nós a adquirimos. Da mesma forma que eles não têm a idéia nem a palavra para 'deus', também não têm as palavras 'mente' nem 'coração'. Isso mostra que não havia a dicotomia cartesiana, eles não concebiam o pensamento e a emoção como coisas diferentes. Sentimos e pensamos com o mesmo órgão: *xin* ou *shin*. Agora, a palavra *shin* não pode ser traduzida por 'coração' porque também pensa; nem por 'mente' porque também sente; a tradução proposta foi, portanto, 'coração-mente', uma vez que nós é que não temos uma palavra para as duas coisas. O ideograma de *shin* representa um coração com a aorta saindo dele, o que nós poderíamos pensar que significa apenas 'sentir', mas lembremos então que eles também 'pensavam' com o coração. As conseqüências que isso traz é que o pensamento está vinculado com o sentimento; que sentimentos me vêm quando penso em tal coisa? O que me vem à mente quando sinto isso? As emoções são fonte de conhecimento tanto quanto o pensamento! Isso porque toda emoção que sentimos é indubitavelmente verdadeira. Logo, ela é fonte de conhecimento porque o que ela nos traz é algo real. Ao prestar atenção em nossos sentimentos podemos descobrir muito sobre o mundo e sobre nós mesmos, eles são preciosos. No ocidente temos o costume de dizer que a mente raciocina e o corpo, coração, sente. Em conseqüência disso, como o racional é supervalorizado, pois é a única coisa que pode tentar conceber as idéias e o real, o corpo e os sentimentos são desprezados, já que são terrenos, são inferiores, e não fazem mais do que nos deturpar e corromper.

Eles pensam com o coração porque pensar e sentir são a mesma coisa. Assim, eles não têm o desequilíbrio que temos, eles se percebem como uma unidade e são mais íntegros do que nós. O sábio olha para dentro para ver o que está sentindo, e a partir daí sabe o que ocorre fora dele.

5.1 Taoísmo

A principal contribuição do taoísmo ao *bushido* foi pelo zen, uma vez que ajudou a constitui-lo na China, e através do pensamento chinês em geral. Também é importante porque de *dao* se derivou o 'do' do '*bushido*', por exemplo; são escritos com o mesmo caractere.

Aqui falamos do taoísmo 'filosófico', como forma de pensamento, não visto como religião. Uma de suas principais obras é o Tao Te King, ou Dao De Jing, composto por 81 poemas, cuja autoria é atribuída a Laozi. Outro grande pensador taoísta foi Zhuangzi, que também escreveu uma importante obra. Além disso, o *dao* aparece comumente nos textos antigos, não se refere apenas ao taoísmo.

O que é o *tao*, ou o *dao*? Ele é escrito pelo radical que remete à idéia de 'andar passo a passo, movimento', e pelo caractere de 'cabeça'. Significa, portanto, 'andar para frente', a partir do que se pode tirar sentidos como 'caminho, via, método, doutrina, discurso'. De forma simplificada, traduz-se por 'caminho' ou 'discurso'. Para entendê-lo ele deve ser compreendido como uma união destes dois termos, que para nós parecem sem correlação. Entretanto, importante notar que *dao* não é 'O discurso' nem 'O caminho', isto é, não é um caminho específico. *Dao* é 'caminho' simplesmente, e há vários *daos* assim como há vários discursos.

Uma forma de vê-lo é que um *dao* é antes de tudo um discurso, mas que só se torna *dao* na medida em que é recriado e coere com as ações de alguém. Por exemplo, se sigo meu próprio discurso de vida, então possuo um *dao*, assim como alguém que age de acordo com os princípios de sua religião segue o *dao* de tal culto. Há múltiplos e variados *daos*, mas parece infundável o discurso sobre a existência de um que seja mais correto, certo ou errado em relação aos outros. Porém, como os *daos* são neutros na medida em que são *daos* apenas se as maneiras coincidirem com o discurso que as definem, independentemente de qual for este, não parece haver um *dao* ideal. Esse assunto foi bastante discutido, principalmente pelo grande taoísta Zhuangzi, mas que não cabe aqui.

Vê-se claramente, com a explicação sobre o que é um *dao*, como é importante a noção chinesa sobre o profundo sentido das palavras. Pois, segundo o exemplo anterior, a palavra 'faca' possui significado somente se estiver de acordo com o que ela designa, no caso, uma faca. Da mesma forma, só há um *dao* se houver um discurso - palavra 'faca' - coerente com ações por ele designadas - objeto faca. Portanto, como já foi dito antes, um *dao* só é *dao* se consistir numa maneira de agir baseada exclusiva e fielmente a um determinado discurso. Mas os discursos são distintos e, portanto, também são os *daos* de cada cultura. Um exemplo de *dao* é o dos dez mandamentos, outro é o de Confúcio, a constituição de um país, ou as maneiras que aprendemos em casa; o *dao* dos guerreiros samurais é o *bushido*. Mas vamos ver agora, de maneira geral, qual era a conduta considerada melhor a ser seguida, como era o *dao* sugerido de acordo com o pensamento chinês e taoísta.

Como já vimos que sua língua tinha um caráter muito subjetivo, isso corresponde ao pensamento chinês, pois um pensamento e sua linguagem estão intrinsecamente conectados. Logo, a conduta preferencial também tem um caráter subjetivo, isto é, os guias sobre o que é melhor ser feito não vinham de fora. Não é nada pronto, não são ordens, não são mandamentos listados a serem seguidos.

O mundo é constituído por fenômenos os quais interagem entre si de forma natural, cada um seguindo um princípio próprio e independente, apesar da constante interação. Assim, estão aí e se fazem claros para nós, pois também entramos em contato entre nós e com eles. Porém, aqueles que dizem respeito diretamente a nós, e que se fazem relevantes a nós e nós a eles, constituem no que é chamado de nosso 'quinhão' - *mìng* - ou seja, o que passa a fazer parte de nossa vida. Evidentemente, temos de ter alguma resposta a essa atividade de fenômenos em relação a nós, e tal reação se explicita através das emoções. Isto é, de acordo com cada situação que se nos apresenta, reagimos com determinada emoção, seja ela boa ou má. De qualquer forma, o importante é que as emoções são nosso contato com o mundo, pois fazem parte da maneira pela qual o percebemos; no entanto, podem variar de pessoa para pessoa.

E o que devemos fazer com os fenômenos que se nos apresentam, aqueles que entram em contato direto com nossa vida? O melhor é consentir, de maneira que o aceitemos da forma que são, a fim de evitar conflitos com o que está fora de nosso alcance, e aceitar o modo do qual interagem conosco. Pode não ser fácil, e muitas vezes não é mesmo. Mas mesmo assim ainda servem para que estudemos tanto o mundo quanto nós mesmos, pois nossas emoções que reagem aos fenômenos podem nos dizer muito sobre eles e sobre nós. Não podemos mudar o que acontece ao nosso redor, devemos esperar o momento em que podemos fazer algo e melhorar a nossa vida. É a espera do momento certo, e se dá através do fato de que não somos ignorantes e internamente trabalhamos para superar situações desagradáveis. É a aceitação ativa. O mundo é muito complicado para mexer nele, é melhor que seja deixado sozinho. Somos mínimos perto dele. Também não há predestinação nem destino, todos são livres para mexer no mundo e fazer o que quiserem. Mas o sábio espera o momento de agir. Saber esperar às vezes é mais difícil que agir. Não agir não é conformismo e não é passivo. Não agir é saber que às vezes o melhor é esperar, para que surja o momento oportuno. Agir no momento certo é tomar uma atitude antes do fenômeno começar a ganhar força, do contrário ele já é mais forte que nós. Por exemplo, se quisermos que uma árvore cresça ao lado de nossa casa, é mais fácil pegar o fenômeno no início (a muda) e transplantá-la aonde quisermos, do que pegar o fenômeno já encaminhado (a árvore), pois ela é muito pesada para nós. É como se faz o bonsai, não há como encolher uma árvore madura, mas há como limitar seu crescimento. Também é muito mais fácil mover o braço do arqueiro do que a flecha disparada, pois é o início do movimento. Devemos aceitar o fenômeno quando não pudermos fazer nada, mas agir em seu princípio ou fim, onde podemos influenciá-lo sem contrariar sua natureza. É um agir sem ação, atuar sem interferir, isto é, fazer o que for melhor para nós diante das circunstâncias, mas de forma que tal ação permaneça coerente com os fenômenos relacionados e não os prejudique.

Portanto não se trata de uma acomodação, conformidade, nem de uma aceitação incondicional aos acontecimentos externos, mas sim de um consentimento e uma confiança de que cada fenômeno age da forma que deve agir e que de forma geral todas as interações tendem a uma harmonia universal. Entretanto, é importante notar que não havia a idéia de destino como é entendida no ocidente, ou seja, que a vida de todos já está predestinada, predeterminada, e há muito pouco que se possa fazer. Com quinhão dá-se a idéia somente daquilo que faz parte de nossa vida e que cabe a nós, com o sentido de que é aquilo a que devemos reagir e com o que temos que lidar.

Agora, depois de analisarmos os fenômenos relacionados a nós e nossa reação a eles, estamos sujeitos a agir de acordo com uma propensão que se dá naturalmente, conforme

nossos próprios sentimentos e natureza. Isto é, vistas as situações e a maneira pela qual nossa natureza respondeu a elas, o que é o mais adequado a fazer? Quem estuda e dá a resposta a esta pergunta é justamente o nosso coração-mente, e depois de ouvi-lo tentamos realizar a melhor conduta na circunstância.

Para que a conduta seja correta é necessária a sabedoria do não-saber, da mesma forma que agimos sem ação. É importante salientar que a busca pelas respostas se dá em si mesmo, não observamos o mundo para ver o que fazer, mas a nós mesmos. Como que dentro de nós está a resposta sobre como agir em relação ao que está fora de nós? Porque como já foi dito, todos os fenômenos se influenciam e trabalham de uma maneira coerente, e como nós somos fenômenos (pequenos, mas somos) da natureza, também estamos em contato com o mundo, portanto aquilo que sentimos diz respeito ao que é externo a nós. Por isso o capítulo 47 do Tao Te King diz o seguinte:

*Sem sair de casa
pode-se conhecer o mundo.
Sem olhar pela janela
pode-se compreender o caminho do Céu.
Quanto mais longe se vai,
menos se sabe.
Por isso, o sábio conhece sem sair de casa,
distingue sem ver
e realiza sem agir.
(Tao Te King, capítulo 47)*

O poema 64 fala sobre não interferir no andamento natural dos fenômenos:

*Aquele que interfere fracassa.
Aquele que agarra perde.
Por isso o sábio não interfere
e não experimenta fracasso.
Nada guarda e não sofre perda alguma.*

*Aprende a desaprender
e restaura o que a multidão largou.
Participa do curso natural de todas as coisas,
mas não ousa adulterá-lo.
(Tao Te King, capítulo 64)*

Concluindo, se agirmos com esse cuidado para não interferirmos no processo natural do mundo, traremos benefício a nós, pois estaríamos recolhendo apenas o que é bom, sem atrapalharmos o resto. Além disso, e talvez o mais importante, estaríamos evitando cometer erros e nos trazer prejuízo, os quais, por sua vez, nos causam remorso e vergonha. Importante atentar ao fato de que, no final, de certa forma, tudo se resume a evitar a vergonha e o remorso. Eles são conseqüências das ações que não seguem estes princípios, ocorrem quando fazemos coisas erradas e não respeitamos a ordem natural das coisas.

Na China já existia a idéia de que a vida não é o mais alto bem, e que a morte não é o pior fim. Não se trata de uma idéia exclusivamente japonesa, da mesma forma que nos

chineses também estava inculcada a idéia de evitar a vergonha. É dito que a humilhação, vergonha, remorso, são o estímulo para que uma boa conduta seja seguida. O melhor é evitar tais estados, e é basicamente o que esse discurso chinês sugere. O mais adequado é agir de forma coerente com os dez mil fenômenos e aqueles que se apresentam a nós, a fim de evitar ações prejudiciais que façam com que nos encontremos com vergonha. A vergonha e remorso não se remetem a alguma lei divina nem a punição de deus, mas o 'castigo' é posto por nós mesmos, sentido com pesar pelo coração-mente. Vergonha e remorso são sentimentos muito profundos na China.

É clara a subjetividade no discurso chinês. Nem uma vez foi dito o que se pode fazer ou não, de forma absoluta, mas sim que tudo depende das situações e da forma pela qual reagimos a elas. Então, se alguém seguir esse discurso, analisando as circunstâncias em sua vida e agindo sem interferir nos andamentos naturais, evitando prejuízos e ações vergonhosas, seguirá o *dao* do taoísmo chinês. E da mesma forma que a maneira de agir depende do que sentimos internamente, o 'castigo' que evitamos também é dado por nós mesmos, pois se trata do remorso, que é como um culpar a si mesmo; e vergonha, que apesar de dizer respeito às outras pessoas, pois a vergonha se dá perante elas, também é um sentimento interno que poderia ser ignorado pelos outros.

Há uma história muito importante nos antigos escritos chineses que ilustra muito bem toda essa noção de agir sem interferir e sem pensar, é um exemplo de alguém que se entrega inteiro ao que faz, e por isso aproxima-se da perfeição. E como eles aprendiam observando, imitando e fazendo, nada melhor do que um exemplo; as palavras não podem abarcar esta sabedoria. Trata-se do Açougueiro Ding, encontrado no capítulo III do livro de Zhuangzi:

O açougueiro Ding estava a retalhar um boi para o Senhor Wen Hui. A cada toque da sua mão, a cada erguer do seu ombro, a cada movimento do seu pé, a cada oscilação do seu joelho – zip! zup! – ele deslizava a faca com um zumbido, todo num perfeito ritmo, como se estivesse executando a dança do Bosque das Amoreiras ou marcando o compasso da música Jing Shou.

- Ah! Isto é maravilhoso, - disse o Senhor Wen Hui – imagine a habilidade alcançando tais alturas!

O açougueiro Ding largou a faca e replicou: - Do que eu me preocupo é do dào, que está além da habilidade. Quando eu comecei a retalhar bois, tudo o que eu conseguia enxergar era o boi mesmo. Após três anos não mais conseguia enxergar o boi inteiro. Agora..., agora me atiro nele com o espírito e nem o vejo com meus olhos. A percepção e o entendimento pararam e o espírito se move aonde quiser. Acompanho o conjunto natural, golpeio nas grandes cavidades, guio a faca através das grandes aberturas e sigo as coisas do jeito que são. Assim, nunca toco o menor ligamento ou tendão, muito menos uma articulação importante. Um bom açougueiro troca sua faca uma vez ao ano – porque ele corta. Um açougueiro medíocre troca sua faca uma vez ao mês – porque ele dilacera. Eu tenho esta faca por mais de dezenove anos e cortei milhares de bois com ela, e ainda assim a lâmina está tão boa como se tivesse recém saído da amoladora. Há ocos entre as articulações e a lâmina da faca realmente não tem espessura. Se você introduz o que não tem espessura nesses ocos então há muito espaço, mais do que suficiente para que a lâmina brinque neles. É por isso que, após dezenove anos, a lâmina está tão boa como se tivesse recém saído da amoladora.

Mas, quando atinjo um lugar complicado, avalio as dificuldades, me digo para ter cuidado e ser prudente, mantenho os olhos no que estou fazendo, trabalho muito lentamente e movimento a faca com a maior delicadeza, até que – plop! – todo o conjunto se desmorona como um torrão de terra desmanchando-se no chão. Fico segurando a faca e olho ao meu redor, completamente satisfeito e, recusando-me a me mexer, limpo minha faca e a deixo de lado.

- Excelente!, disse o Senhor Wen Hui, ouvi as palavras do açougueiro Ding e aprendi como zela pela vida!

(ZHUANGZI. *Escritos Básicos*. São Paulo: Editora Cultrix, 1987, p. 53)

O açougueiro Ding tinha facilidade nos cortes porque ele respeitava a formação natural do fenômeno que era o boi, ele cortava onde, na verdade, não havia nada a ser cortado, os espaços ociosos. Ele atingia exatamente a parte que poderia ser modificada sem problemas, sem interferir nem ir contra o natural. É o agir sem ação, pois ele cortava sem cortar. É o atuar sem interferir, pois ele fazia seu trabalho sem ir contra a formação do boi. E é desta forma que devemos agir em relação a tudo, de acordo com o *dao* taoísta. Há também o *dao* confucionista, a seguir.

5.2 Confucionismo

O confucionismo é um pólo quase oposto ao taoísmo. Este tinha as características de ser renovador, espontâneo, cético, com ênfase na relação consigo mesmo; enquanto que o confucionismo era tradicional, convencional, dogmático, e enfatizava a relação com os outros.

Confúcio foi o precursor e fundador de uma base do pensamento clássico chinês. Ficou marcado pela busca de uma ética e harmonização social, priorizando o sentido de dever, como do servo para com o senhor feudal, deste para com o príncipe, e dos filhos em relação aos pais. Desejava moralizar a sociedade que se encontrava em desarmonia. Isso porque muitos anos antes de seu nascimento, os governantes Zhou estavam perdendo o poder para os vassallos mais poderosos, enquanto que os estados periféricos se encontravam em guerra com tribos bárbaras. Assim, aos poucos o poder foi passado a três famílias, até que se centralizou quase totalmente nos Ji. Porém, permaneceu constante a luta de vassallos pela usurpação do poder, enquanto que os Ji combatiam para mantê-lo. Em meio a essa desordem social destaca-se o pensamento de Confúcio.

Na China Confúcio é conhecido por Kong Zi, ou Senhor Kong, pois *zi* é um termo de respeito agregado a vários pensadores, como Zhuang Zi ou Meng Zi, que é traduzido por 'senhor'. No ocidente seu nome foi convertido para 'Confúcio'. Nasceu no reino de Lu, ao sul do que hoje é Shandong, leste da China, e viveu de 551 a 479 a.C. Era homem muito erudito, culto e estudioso. Teve inúmeros discípulos, que o acompanhavam em viagens; muitos dos quais se tornaram importantes e conhecidos pensadores.

Quanto ao confucionismo, durante séculos foi o guia sobre como se deveria organizar a relação entre o governo e a sociedade. Esta era vista com classes sociais naturalmente hierarquizadas, cada pessoa pertencendo ao cargo em que deveria estar, havendo a elite, lavradores, artesãos e mercadores. Sugeria que uma sociedade bem organizada e ordenada deveria estruturar-se hierarquicamente de maneira definida, de forma que cada classe se subordinasse àquelas que lhe são superiores. O confucionismo é tido como humanista, e se preocupa com a conduta do homem aqui e agora, na prática, não desenvolvendo especulação metafísica. Priorizava a busca pela virtude no papel social do homem.

Há cinco relações humanas primárias, que deveriam ser respeitadas: pai e filho, suserano e subordinado, marido e mulher, irmão mais velho e mais novo, e relação de amigos. É fácil ver por que esta doutrina atraiu a atenção dos governantes dos xogunatos, principalmente do Tokugawa, pois corroboraria a estrutura hierárquica estabelecida, com os samurais na classe mais alta.

Um importante livro confucionista é Os Diálogos de Confúcio, que tem como personagem principal Confúcio; porém, da mesma forma que com Sócrates, não foi escrito especificamente por ele. Trata-se de uma analecta organizada provavelmente pelos discípulos de seus discípulos, muitos anos após sua morte. É dividido em vinte capítulos, cada um dos quais constituído por vários aforismos, os diálogos.

Como o homem em sociedade era o tópico principal do pensamento confuciano, vejamos alguns aforismos que falam sobre o governo. Uma vez que na língua chinesa cada palavra só é válida se aquilo que ela representa cumprir a função designada por ela, da mesma forma o papel de cada um na comunidade consiste em realizar a função que lhe cabe, como vemos no início do aforismo 11 do capítulo XII:

O duque Jing de Qi interroga Confúcio sobre a arte de governar. Confúcio responde-lhe: Que o soberano se comporte como soberano, o ministro como ministro, o pai como pai e o filho como filho.

(*Diálogos de Confúcio*. São Paulo: Editora Ibrasa, 1983, p. 101)

E no aforismo 28 do capítulo XIII:

Diz o Mestre Zeng: “O homem de bem nunca se permite, sequer em pensamento, não estar em seu posto”.

(*Diálogos de Confúcio*, p. 119)

Há um problema, entretanto, pois a língua chinesa também está sujeita à influência daquele que a interpreta; afinal, qual a função de cada nome? Com o tempo as palavras poderiam ter seus significados interpretados de maneiras diferentes, então como saber qual o melhor? Para isso Confúcio propõe que os nomes sejam retificados, isto é, corrigidos, que tenham seus significados tornados exatos, como diz no aforismo 3 do capítulo XIII:

Zilu: Supondo-se que o príncipe de Wei conte convosco para ajudá-lo a governar, que faríeis em primeiro lugar?

O Mestre: Sem dúvida, uma retificação dos Nomes.

(*Diálogos de Confúcio*, p. 105)

Com isso quer fazer justamente com que o soberano se comporte como soberano, etc, pois os nomes não são simples designações, mas estão imbuídos de poder. Confúcio queria seguir os ritos antigos, não pelos ritos, mas pelo estado de espírito com que eles eram seguidos, por isso também tem um caráter conservador. Mas para tanto as palavras teriam que ser respeitadas, de acordo com o que designavam; aforismo 3, capítulo XX:

Diz o Mestre: Quem não reconhece o Decreto Celeste não conseguirá ser homem de bem. Quem não domina os ritos não logrará afirmar-se. Quem não conhece o valor das palavras não logrará conhecer os homens.

(*Diálogos de Confúcio*, p. 156)

Outro ponto importante da organização social é que a sociedade é familiar, onde o soberano é o pai. Antes de haver ordem no estado deve haver na família; sem esta não há aquela. O exemplo do amor na família deve ser usado para reger a sociedade, como o amor dos pais, em querer o bem aos filhos; o respeito entre irmãos; e a obediência e gratidão da piedade filial.

Uma das virtudes indispensáveis para o cidadão formador de uma boa sociedade é a piedade filial - *xiao* - que por isso é muito valorizada no confucionismo. Ela já se trata de uma atitude política, mantém a hierarquia e a ordem sociais, pois desta forma cada um aceita o dever de se colocar sob seu superior, seja o pai, seja o soberano. E, por exemplo, exercendo a piedade filial o filho estará de fato agindo como filho, como Confúcio propõe.

Há inúmeros aforismos sobre a piedade filial, de maneira geral ela consiste em cuidar bem dos pais, dando-lhes alimento e tudo de que necessitam, além de tratar-lhes com profundo respeito, gratidão e amor incondicional, como fala o aforismo 18 do capítulo IV:

Diz o Mestre: Um filho, ao servir aos pais, pode fazer-lhes censuras, porém com doçura. Se vir que eles não seguem seu conselho, não ficará menos respeitoso e obediente; e mesmo quando for maltratado, não guardará rancor.

(Diálogos de Confúcio, p. 50)

Os ritos antigos também guiavam a piedade filial, outra razão pela qual Confúcio tanto a estimava; capítulo II, aforismo 5:

Que é a piedade filial?

Meng Yizi vem fazer a pergunta ao Mestre, que lhe responde: “É não desobedecer jamais”.

Pouco mais tarde, o Mestre confia a seu discípulo Fan Chi, que o levou de volta, de carruagem: “Outro dia, Meng perguntou-me o que era a piedade filial; respondi-lhe: É não desobedecer jamais”. E a Fan Chi, que não compreende, o Mestre precisa: “Segundo os ritos, os pais serão servidos durante toda a sua vida; segundo os ritos, serão enterrados; segundo os ritos, far-se-ão sacrifícios a seus manes”.

(Diálogos de Confúcio, p. 37)

A piedade filial também leva necessariamente ao luto, vivido como expressão de gratidão por tudo que os pais fizeram. Ele deve durar três anos porque é o tempo que a criança demora para começar a se desvincular dos cuidados dos pais; aforismo 21, capítulo XVII:

(...) Enquanto dure o luto, o homem de bem, esse não saboreia as coisas boas que come, não aprecia a música que ouve, e tampouco se sente à vontade em sua morada habitual.

(...) Um recém-nascido leva três anos para sair do regaço dos pais, por isso o luto filial é universalmente de três anos. Zai Wo, também, não deve três anos de amor a seus pais?

(Diálogos de Confúcio, p. 141)

Claro que Confúcio valorizava muito o amor e gratidão pelos pais, mas como dito antes, a piedade filial também consiste em atitude política, pois aquele que a tiver será capaz de agir da mesma forma em relação ao soberano, e ela é característica do homem virtuoso, do homem de *ren* – o bem ou benevolência, como vemos no aforismo 2 do capítulo I:

Diz o mestre You: Raros são os que, exemplares no respeito aos pais e aos mais velhos, tendem a mostrar-se contra seus superiores, e com maior razão a fomentar rebeliões. O homem de bem trabalha na raiz. É sobre raízes bem fundadas que o Caminho pode crescer e desabrochar. Não são a piedade filial e o respeito aos mais velhos a própria raiz do ren?

(Diálogos de Confúcio, p. 33)

Outro aspecto caracterizador do pensamento confuciano é a importância atribuída ao estudo. Ele é fator indispensável para o constante aperfeiçoamento do homem de bem. Tanto o estudo da sabedoria prática, como vimos no pensamento chinês, de saber fazer,

através do exemplo e do próprio fazer; quanto o estudo livresco que, ainda assim, possui um fim prático. A educação também é voltada para o papel político, tanto que os cargos eram adquiridos através de exames. O estudo era principalmente em cima de seis textos clássicos chineses – o Livro das Mudanças, o Livro das Odes, o Livro da História, o Livro dos Rituais, o Livro da Música e os Anais da Primavera e Outono – textos a que Confúcio freqüentemente se referia e citava.

O maior educador era o soberano, que tinha como um de seus fins o de levar a educação ao povo; além do bem-estar material e a segurança. Confúcio também era visto como um grande educador, que tinha como objetivo fazer de seus discípulos os homens de bem, úteis à sociedade e aos outros homens.

Vemos no aforismo 7 do capítulo I que o estudo não era apenas conhecimento teórico, mas que dependendo da maneira de se levar a vida, ela própria poderia se tornar o estudo de um homem:

Diz Zixia: Um homem que, à companhia de mulheres prefere a dos sábios, que se devota inteiramente a seu pai e a sua mãe, que coloca o seu caminho a serviço de seu príncipe, que, com os amigos, sempre mantém a palavra, digo que tal homem, mesmo que lhe falte instrução, em verdade “estudou”.

(Diálogos de Confúcio, p. 34)

Já vimos que a vergonha tinha um grande peso na influência da conduta chinesa, era sentimento abominado. Ela aparece num aforismo, de número 29 do capítulo XIII:

Diz o Mestre: A vergonha do homem de bem é ver suas palavras excederem suas ações.

(Diálogos de Confúcio, p. 119)

Claro, pois um homem que preze sua honra não pode deixar de condizer com suas próprias palavras, até porque elas tinham um sentido ainda mais profundo do que simples nomes. Mas não é a isso que se resume a vergonha, como já vimos no pensamento chinês.

Buscando o ideal moral da sociedade, Confúcio falava sobre a justiça - *yi*. Ela é um imperativo categórico, aquilo que deve ser feito. Cada indivíduo tem deveres dentro da sociedade, e deve fazê-los simplesmente porque eles devem ser feitos, é o moralmente correto. Da mesma forma que Kant e suas ações 'por' e 'conforme o dever': para Confúcio, se o cidadão realiza estas ações por outros motivos que não os morais, elas deixam de ser justas. Neste caso, a pessoa estaria agindo pelo que ele chama de 'proveito' – *li* – citado no aforismo 16 do capítulo IV:

Diz o Mestre: O homem de bem conhece o Justo, o homem vulgar não conhece senão o proveito.

(Diálogos de Confúcio, p. 50)

Mas a virtude mais prezada por Confúcio, aquela que é a essência da justiça, é a benevolência - *ren*. Ela está diretamente ligada ao amor. Quando cada cidadão desempenha o papel que lhe cabe, como o pai agir como pai, o servo como servo, que é justamente o que Confúcio propõe, surge o amor: quando o filho agir como tal e tiver a piedade filial, amará

seu pai; o mesmo se dá com o pai em relação ao filho, os servos ao soberano e este em relação ao povo.

Da mesma forma, quando um homem possui a virtude do *ren* e ama aos outros, executa todos os seus deveres para com a sociedade. Assim, aquele dotado da benevolência e do amor consegue exercer seus deveres, portanto também é o cidadão ideal. Por isso o *ren* pode até ser visto, em alguns casos, como a virtude suprema, pois dela podem vir todas as outras.

O homem de bem tem como principais virtudes a bravura, sabedoria e o *ren*, como vemos no aforismo 30 do capítulo XIII:

Diz o Mestre: O Caminho do homem de bem consiste em três coisas, das quais ainda sou incapaz: o ren, que expulsa toda a inquietude, a sabedoria, que dissipa toda a incerteza, e a bravura, que libera de todo o medo.

Diz Zigong: Não se reconhece aí o próprio Mestre?

(Diálogos de Confúcio, p. 119)

Confúcio fala sobre o homem ideal, por isso a ênfase nos valores humanos. O *ren* é, em poucas palavras, a virtude de humanidade, do bem que um homem pode fazer a outro, a compaixão, tanto que Confúcio é considerado o autor da célebre máxima 'o que não gostarias de que te fizessem, não o inflijas aos outros' (Diálogos de Confúcio, p. 119) – mas refere-se a esta máxima pelo termo *shù*. E completa no aforismo 28 do capítulo VI:

(...) Praticar o ren é começar por si mesmo: querer para os outros o que se quer para si mesmo, e desejar o bom êxito deles tanto quanto o seu próprio. Busca em ti a idéia daquilo que podes fazer pelos outros – eis o que te porá no caminho do ren!

(Diálogos de Confúcio, p. 64)

No aforismo 22 do capítulo XII responde em simples palavras:

Fan Chi: Que é o ren?

O Mestre: É amar os homens.

(Diálogos de Confúcio, p. 104)

Assim, a virtude última do homem de bem é simples, é a compaixão, o amor pelos semelhantes. Mêncio ou Meng Zi, um importante pensador contemporâneo de Aristóteles, diz que a origem da benevolência é o sentimento de comiseração, isto é, o compadecimento diante do infortúnio alheio, a compaixão. Não só isso, mas diz que todos são capazes desse sentimento, faz parte da natureza humana ser tocado pelo mal que cai aos outros.

6 ZEN

Aqui será exposta a história do zen e no que ele consiste, quais são seus principais preceitos. Primeiro apenas a história, com os ensinamentos dos mestres que a compõem, e a seguir será falado sobre o zen, independente da história.

O que é zen-budismo? Não é uma religião, não é uma seita, um dogma e tampouco uma crença. O zen apenas é. Para o zen, as coisas não poderiam ser mais simples nem mais claras; tudo é, e é exatamente como deveria ser, simples assim. Porém, é considerado uma religião por se tratar de um ramo proveniente do budismo. É muito difícil explicá-lo, veremos mais tarde por quê. Mas começaremos passo a passo, introduzindo com uma explicação histórica, seguida de um aprofundamento mais detalhado.

A história da origem do zen não é muito clara para ser contada com certeza, mas entende-se que a Índia é o berço do zen apenas na medida em que é onde começou o budismo, a prática e o pensamento do que mais tarde viriam a ser o zen. Porém, o zen propriamente dito teria começado na China, onde foram fundados os primeiros mosteiros, e desenvolveu-se posteriormente no Japão. Mas por que na China? Ao estudarmos um pouco mais sobre o zen, vemos uma clara e nítida semelhança com o antigo pensamento chinês, descrito anteriormente. Tudo leva a crer que de alguma forma o zen já estivesse na China devido à concepção de vida dos chineses, mas com a vinda do budismo ambos se uniram e se acrescentaram, dando origem ao zen-budismo. Mais especificamente, o budismo *dhyana* casou-se com o taoísmo chinês, dando à luz o *ch'an*.

De qualquer forma, há uma bela história sobre a criação do zen na Índia, sua transição para a China, e posteriormente ao Japão. Por isso, falo do surgimento do zen na Índia apenas na medida em que diz respeito ao budismo e de maneira lendária, mas historicamente, teria nascido na China. A Índia é olhada como o passado do zen devido a Buda, que é admirado pelos seguidores do zen os quais, assim como o próprio Buda dizia, acreditam que todos são igualmente capazes de atingir a iluminação e o despertar; Sidharta Gautama não seria mais especial que qualquer outro homem.

O nome original do zen é *dhyânâ*, ou *jhânã* (entre outras variantes), em sânscrito, proveniente da Índia há 2.600 anos. Não há tradução específica ou exata, esta palavra se referia à prática dos vedantas, iogues e budistas. Pode ser interpretada como 'meditação', porém, num sentido diverso do conhecido usualmente. *Dhyâna* refere-se a uma busca de estado de espírito onde nada existe a não ser o próprio ser que medita; mas não é exatamente meditação, pois esta se faz em relação a um objeto, e o *dhyânâ* consiste em apenas existir, há simplesmente a consciência; porém, ela não tem consciência de nada, nada mais existe, há uma plena subjetividade sem qualquer objeto. É a busca pela solidão mais absoluta que pode existir, não há nem mesmo pensamentos a serem pensados e tampouco sentimentos e sensações a serem sentidos. É o estado de consciência não-dualística, almejado no zen.

Quando este curioso ramo do budismo foi à China, adquiriu seu nome chinês: *channa*, que seria a tradução da palavra *dhyânâ*. Entretanto, o budismo *channa* foi apelidado de *ch'an*; e os caracteres chineses para a palavra *channa* e *ch'an*, em japonês são lidos *zenna* ou *zenno*. Estas palavras foram novamente abreviadas, para o famoso 'zen'. Portanto, ambos os nomes provêm da raiz sânscrita, *dhyânâ*. A partir daí o nome 'zen' passou a ser usado não somente entre os japoneses, mas também pelos ocidentais. É curioso saber que a palavra

japonesa 'zen' possui dois significados distintos: um deles é o da religião zen, a qual está sendo estudada; o outro sentido é 'estar bem', 'ficar bem', também como sinônimo de 'ser tranqüilo', justamente o significado concebido pelo senso comum. A pronúncia em japonês é a mesma, assim como a escrita em nosso alfabeto; apenas a escrita em caracteres japoneses é diferente. Além disso, em coreano esta palavra foi traduzida como *sŏn* e em vietnamita como *thiền*.

6.1 Zen na Índia

Sidharta Gautama, que mais tarde virou Buda Shakyamuni, nasceu na segunda metade do século XI a.C., assim como o budismo, mais para o final do século.

O budismo *dhyânâ*, que mais tarde viria a se tornar o zen, nasceu de uma forma muito curiosa, como não podia deixar de ser, por ele mesmo ser muito peculiar: através de uma risada. Não se tem por certo esta história como verdadeira, mas conta-se que em uma manhã, Buda sentou-se sob uma árvore, no Monte dos Abutres, rodeado por seus milhares de discípulos, provenientes de diversas regiões. Acontece que pela primeira vez Buda não estava de mãos vazias, ele tinha consigo uma bela flor de lótus, ou um buquê de flores, presente de um discípulo. E ficou lá sentado, olhando a flor. Não falou nada, nem quando chegou ao local, nem quando os discípulos chegaram, e nem quando os mesmos começaram a ficar impacientes; claro, pois todos viajaram até lá, ansiosos para ouvirem as sábias palavras do mestre iluminado. Mas tudo o que puderam ouvir foi o silêncio. Exatamente: Buda sentou-se com a flor de lótus entre as mãos e ficou olhando para ela, em total silêncio, ignorando tudo o que havia a sua volta; a única existência era a sua própria e a da flor. De fato, estavam unidos: sua essência passou para a flor de lótus, e ele absorveu o ser da flor, tornaram-se um só. E ficou assim não só por vários minutos, mas por horas a fio, olhando para a flor de lótus, absolutamente quieto e calmo. Não é de se surpreender que as muitas pessoas ficaram inquietas e, acima de tudo, confusas. Afinal, o que ele estava esperando? Quando ele começaria a falar? O que estava pensando?

Apenas uma pessoa além de Buda, entre as várias que ali estavam, não estava confusa e tampouco impaciente. Em uma versão da história, ele era alguém completamente desconhecido, apenas mais um na multidão, não era nenhum mestre e nunca havia se destacado por nada; em outra versão, seria o discípulo mais antigo de Buda. Seu nome é Mahakashyapa, e estava absolutamente calmo, tranqüilo e para ele tudo fazia sentido. De fato, ele nunca antes havia sentido tal estado de harmonia plena. Ele também estava em silêncio. Todos estavam em silêncio, em respeito, mas Mahakashyapa estava em um silêncio diferente: ele estava no mesmo silêncio que Buda. O silêncio da verdade.

Porém, Mahakashyapa não parou por aí. Ele começou a achar graça disso tudo, literalmente. Começou a rir da situação, e divertia-se mais conforme se dava conta do quanto isso é absurdo, e do quanto isso é claro. Ele estava tentando se segurar, mas tudo estava cada vez mais engraçado que chegou a um ponto em que não conseguiu mais se conter: soltou uma alta gargalhada, do fundo de sua alma e do silêncio que se encontrava nela. Este ato foi visto como uma grosseria por parte dos outros discípulos. Entretanto, imediatamente Buda voltou-se para ele e o chamou, para que se aproximasse. Mahakashyapa obedeceu, e quando estava perto de Buda este lhe falou, entregando-lhe a flor de Lótus: ‘Tudo o que podia ser dado a vocês com palavras eu já lhes dei; mas com esta flor dou a Mahakashyapa a chave de todos os ensinamentos’ (OSHO. *Zen: sua História e seus Ensinamentos*. São Paulo: Editora Cultrix, 2004, p. 18). Esta é a lenda do nascimento do zen. Buda o teria originado, mas Mahakashyapa foi o primeiro de seus patriarcas.

Agora, por quê Buda escolheu uma flor como símbolo do zen? Por que ficou em silêncio? E por que Mahakashyapa riu?

O símbolo escolhido foi uma flor porque as plantas são considerados seres extremamente receptivos. Elas são abertas a pensamentos e emoções. A flor é o coração da planta, e tem uma capacidade surpreendente de recepção e sensibilidade. São seres

telepáticos, capazes de receber e armazenar pensamentos e emoções e carregar algo da mente. Por isso é usada por hindus e budistas para serem levadas aos templos e aos pés dos mestres. Nada melhor para que Buda transmitisse tudo o que pudesse; não por palavras, mas por emoções e estados de espírito. Portanto a flor de lótus era perfeitamente capaz de unir-se a Buda; ele não precisava falar nada, e falar não adiantaria. Quando a flor foi dada a Mahakashyapa, ele recebeu a chave do zen, a 'chave de todos os ensinamentos', como o próprio Buda havia dito. Porque é a pura sabedoria, sem palavras. Recebeu a própria essência de Buda.

Agora, por que o silêncio? É simples: a verdade não pode ser dita nem falada em palavras. Nada que as palavras possam dizer é tão real quanto a realidade. A verdade não são as palavras, a verdade é mais do que isso, é mais do que a mente e maior do que a nossa capacidade de compreensão. A verdade é. A verdade está além de nós, acima, portanto qualquer meio que tentarmos utilizar para descrevê-la e compreendê-la irá rebaixá-la, e quando isso acontece não se trata mais da verdade. A verdade não pode ser compreendida com a mente, e tampouco com palavras. É quase um paradoxo: se você entendeu o zen, é porque não o entendeu; se não o entendeu, que bom! 'Um quadro vale mais do que mil palavras', o mesmo se dá com o silêncio. O silêncio exprime a verdade. Se pensarmos em algo, ou em palavras, tudo isso é usado externamente e limita-se à nossa mente, portanto não faz parte da verdade, a qual se encontra em nós mesmos, e não lá fora, onde é o reino das palavras e da razão. É por isso que se diz que o zen busca levar-nos à essência do *dharma*, pois faz uso da experiência, não de palavras e doutrinas. Ao invés de falar sobre o *dharma*, leva-nos a ele. Buda concordava com isso, no Sutra Lankavatara:

Se um homem se apega ao significado literal das palavras (...) a respeito do estado original de iluminação, o qual é não nascido e não morre (...) começa a ter pontos de vista positivos ou negativos. Assim como as diferenças dos objetos são vistas como ilusão, e distinguidas como reais, se afirmações errôneas forem feitas, as distinções errôneas continuam.

(SCOTT, DAVID; DOUBLEDAY, TONY. *O Livro de Ouro do Zen – A Sabedoria Milenar e sua Prática*. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 4ª Edição, 1992, p. 35)

Uma vez um novato perguntou ao seu mestre zen qual é o primeiro princípio. Logo ele respondeu ao discípulo: 'Se eu lhe dissesse, ele se tornaria o segundo princípio'. (Zen: Sua História e seus Ensinamentos, p. 86) Qualquer palavra que se refira à verdade torna-se uma mentira ao ser proferida, portanto o mais alto a que ela pode chegar é o segundo princípio. As palavras fazem parte da mente, e a mente é muito limitada, é apenas uma parte do todo. O todo é a verdade, e só pode ser alcançado, experimentado, pela não-mente. Além disso, a verdade é sempre mutável, isto é, dinâmica, não é estática e nunca é a mesma em dois momentos consecutivos; ela é rápida, vive correndo. As palavras, por outro lado, são paradas e ficam para trás, não conseguem acompanhar o ritmo da verdade. Apenas o silêncio consegue; somente ele corre lado a lado com o verdadeiro, pois o silêncio é leve, ele não tem nada para carregar. Outro motivo do silêncio é porque a fala é distorcida de acordo com cada ouvinte, portanto dificilmente todos captariam a essência do que é dito.

Finalmente, por que Mahakashyapa riu? Antes de ter rido, ele ficou em silêncio, o mesmo silêncio que Buda. E Buda percebeu que ele havia entendido e ficado em silêncio, mas devia esperar para que Mahakashyapa risse, pois enquanto permanecesse somente em

silêncio, havia ‘compreendido’ somente a metade, enquanto que o zen é ambos o silêncio e a risada. Então, felizmente, Mahakashyapa não se agüentou e soltou uma gargalhada. Ele achou graça de tudo. Primeiro, da situação inusitada e curiosa de Buda, sentado como se estivesse sozinho, sem ligar para aqueles ao seu redor. Depois, riu da situação das pessoas, pois elas estavam indignadas e impacientes. Ele riu delas, realmente, porque elas não estavam entendendo nada, quando não havia nada a ser entendido, ou melhor, todas as respostas já foram dadas, mas elas não abriam os olhos para vê-las.

E em terceiro lugar, o mais importante, ele riu do absurdo da situação. Ele finalmente se deu conta de algo que sempre esteve à sua frente: a verdade. Ela sempre esteve aí, perto, clara, simples, mas todos possuem vendas que só permitem olhar para fora. Ele percebeu que a verdade encontra-se em cada um de nós, é simples e fácil, entretanto, muitos passam a vida toda procurando por ela. Ele gargalhou desse absurdo, desta ironia. Tanto trabalho procurando, mas está tudo aqui, agora, em nós mesmos. É uma contradição procurar pela verdade lá fora, quando ela está aqui dentro; é uma contradição procurar por algo que já temos! E foi disso que ele riu. Todas as pessoas ali estavam indignadas e confusas, esperando que Buda abrisse a boca e começasse a contar para elas o que é a verdade. Mas Buda fez muito mais do que isso. Mostrou que a verdade não é dita, ela já está aí. Só que apenas Mahakashyapa percebeu isso. Tudo é simples e claro, tudo é. Nós é que complicamos.

A risada está intrinsecamente ligada ao zen, tanto quanto o próprio silêncio. Rir é energia, e quando temos energia demais, ela transborda através de risadas. Claro, a risada verdadeira, que vem de dentro, da alma. As crianças riem muito, e com o corpo todo, pois têm muita energia; riem com a maior facilidade. Mahakashyapa silenciou-se, e assim observou cada vez mais a si mesmo e a verdade, produzindo um sentimento original e energético, o qual resultou em uma sonora risada. A partir daí todos os mestres eram retratados de forma caricaturesca, para causar a risada. Eram ridicularizados, no melhor e mais nobre sentido da palavra. Estavam sempre rindo, transbordando de energia, mas com um profundo silêncio interior. Até mesmo Buda, por exemplo, passou a ser retratado de forma diferente: sempre rindo, com uma grande barriga, o bom humor combina com ela. Outra característica que foi dada aos mestres zen é pintá-los de forma assustadora, como se eles quisessem caçá-lo e matá-lo. É outra forma de ridicularizar, que agradava aos discípulos.

Mahakashyapa segurou sua risada até não poder mais, então estourou. Ele a conteve porque sabia que a risada seria mal vista por todos, como um sinal de desrespeito. Pensaram que ele era louco, ainda mais perante Buda, o respeito devia ser absoluto. Mas Buda não ficou nem um pouco ofendido com a risada, e na verdade até ficou contente. Claro que os outros discípulos consideraram totalmente inapropriada a atitude de Mahakashyapa, e a única coisa que se sobressaiu a isso foi a surpresa de ver que Buda o aceitou e lhe deu um presente. A risada não é religiosa; de fato, é um desrespeito à religião, é profana. As religiões não costumam aceitá-la; quando se vai à igreja, a seriedade deve ser mantida. Rir perante um mestre é um completo desrespeito. As religiões prezam a tristeza e a morte. Um filósofo alemão da primeira metade do século XX, Hermann Keyserling, disse que a saúde é irreligiosa. A religião quer tristeza, quer que as pessoas pensem na morte, quer que elas fiquem cabisbaixas, adquiram tendências suicidas e de sacrifício. A tristeza está ligada à doença, por isso incentivam um corpo fraco e doente: oprimem-no, aconselham punições e torturas. Chegamos numa igreja e o que vemos? Jesus crucificado, sofrendo. O que vamos fazer perante isso, rir dele? Não é possível. Algumas igrejas

parecem cemitérios, não se pode imaginar celebrações, vida e felicidade dentro delas. Um imediato sentimento cabisbaixo cai sobre nós quando entramos nela. Após a morte de alguém, é a mesma coisa, todos entram em luto, cabisbaixos e negros. Há religiões orientais com celebrações de morte, danças e festas. A risada é saúde em demasia, por isso ela é profana. Uma criança doente não ri e é idosa; um velho risonho é jovem, e não importa sua idade, sempre será um jovem saudável. A risada é mantida nos mosteiros zen. Lá eles riem muito, pois faz parte da vida e do próprio conhecimento. A risada não é aceita pelas religiões porque ela quebra radicalmente as regras de conduta concebidas pela mente. Acontece que esta risada, da energia e do zen, vem do coração, e não da mente. E o coração tem suas próprias regras, as quais são completamente ignoradas pela mente. Portanto, da mesma forma que a mente não é capaz de conceber a verdade, não é capaz de aceitar essa risada. Já o zen veio do coração, não da mente, e a risada é sua expressão. A mente é séria e respeitosa; apenas o coração consegue rir e ser respeitoso ao mesmo tempo.

6.2 Zen na China

Mahakashyapa transmitiu o *dharma* para Ananda, outro discípulo de Buda, e no total o conhecimento do budismo *dhyânâ* foi transmitido, a partir de Buda, a vinte e oito gerações de mestres da Índia, até Bodhidharma, no século sexto d.C. Foi ele quem deu início ao zen na China, isto é, o *ch'an*, o *dhyânâ* chinês, tendo sido o primeiro patriarca do zen chinês. Seu berço era real, filho de um rei de um império ao sul da Índia, de nome Pallavas. Era o terceiro filho do rei, mas estava insatisfeito com sua vida. Sentia uma ânsia por descobrir os mistérios da vida e de sua própria existência; a última coisa que ele queria era viver sua vida preocupando-se com o mundano e o trivial, e acabar morrendo sem ter se preparado ou descoberto o sentido da própria morte. Curiosamente, de forma semelhante a Sidharta, ele renunciou ao seu reinado e deixou o império de Pallavas. Para isso ele disse ao seu pai:

‘Se você não pode me salvar da morte, então não me impeça de partir. Deixe-me sair à procura de alguma coisa que esteja além da morte’.

(...) O pai pensou por uns instantes e disse: ‘Não vou impedi-lo, porque não posso impedir a sua morte. Prossiga em sua busca com todas as minhas bênçãos. É triste para mim, mas esse é um problema meu; é minha atribuição. Esperava que você fosse meu sucessor, que se tornasse o imperador do grande império Pallavas, mas você escolheu alguma coisa mais elevada do que isso. Sou seu pai, assim, como posso impedi-lo?’

(Zen: sua História e seus Ensinamentos, p. 34-35)

Isso mostra que Bodhidharma já era diferente e tinha algo de especial. Não se rebelou contra o reinado, simplesmente buscava respostas sobre a morte – e a vida. Felizmente seu pai concordou com ele e afirmou que sua busca era maior até do que o próprio reinado do império.

Bodhidharma era de fato brilhante, foi um dos mestres mais influentes e importantes na história do zen, junto a Buda e Hui-neng. Supostamente, tinha uma mulher como mestra; ela era iluminada e se chamaria Pragyatara. Foi ela quem o mandou à China.

Há também outra história de Bodhidharma: o rei de Pallavas de fato possuía três filhos, e todos viviam muito bem e felizes. Um dia, um monge andarilho lhes prestou uma visita, seu nome era Hannyatara. O rei lhe pediu um sermão, interessado nas belas verdades que o monge teria para contar a ele e seus filhos, prestando-lhes um favor espiritual. Agradou-se muito com seu discurso, e ficou tão encantado que resolveu presenteá-lo com uma jóia rara de seu tesouro. Hannyatara agradeceu e pediu para testar os filhos do rei com a pedra, então o filho mais velho, sucessor do trono, logo comentou:

“Esta pedra é uma jóia de valor inestimável. A mais rara entre todas de meu ilustre pai: um relicário”.

Agradecendo, virou-se o santo homem ao segundo príncipe, que brincava com roupas de brocados:

“Oh, príncipe, permita-me perguntar sobre o brilho desta pedra... que vos parece?”

“Sem dúvida, formidável. Nenhuma outra pedra tem um brilho como o desta. O senhor foi muito honrado pela bondade do rei. Agradeça de bom grado.”

O monge virou-se então ao menor de todos eles, que atento seguia a encenação:

“Esta pedra não vale nada”.

“Por quê?”

“Porque o que vale mais, o mais raro e precioso são os ensinamentos de um Iluminado. Esses ensinamentos sim são jóias raras e perfeitas cujo brilho penetra as mentes, eleva-as e semeia o bem.”

(MONJA COEN. *Viva Zen*. São Paulo: Publifolha. 2004, p. 96)

O pequeno menino, ainda uma criança, mostrou-se digno de ser um discípulo espiritual, por isso Hannyatara falou em segredo com o rei, que lhe pediu para voltar mais tarde e ver se seu filho realmente poderia tornar-se um monge de sua linhagem. Ele assim o fez e retornou anos mais tarde, encontrando o filho mais novo pronto para sua nova vida. Ele despiu-se de todos os belos trajes e jóias, vestiu um manto puído e rústico, raspou a cabeça e partiu com seu novo mestre. Seguiu-o a todos os lugares, servindo-o sempre. Com o passar do tempo aprendeu muito e pôde desenvolver seu potencial, até a velhice de seu mestre, que lhe pediu para ir à China, o Leste, ensinar-lhes a verdade indizível. 'Bodhidharma' era seu novo nome de monge budista.

O budismo já havia chegado lá seis séculos antes do nascimento de Bodhidharma. Quando o budismo chegou, o terreno já era propício para seu desenvolvimento, pois até então tudo o que a China havia desenvolvido era de caráter moral e de comportamento; Confúcio foi um grande pensador, mas não sabia responder os mistérios da vida e satisfazer as necessidades da alma. O mesmo se dava com os outros grandes pensadores, como Laozi, Zhuangzi e Lieh Tzu. Se as pessoas deixam de acreditar na alma, suas vidas deixam de ter sentido, pois se tornam enormemente limitadas ao momento, ao corpo físico, ao mundano e nada mais. O budismo chegou e clareou tudo para todos, matou uma sede secular; era a maior nação do mundo e toda ela voltou-se a esses novos ensinamentos, os quais satisfizeram plenamente o vazio que se encontrava nas almas dos chineses. E não parou de crescer, pois quando Bodhidharma chegou lá, seiscentos anos depois, já havia trinta mil templos e mosteiros budistas, além de dois milhões de monges. Assim, havia chegado a hora certa para o zen.

Na China, Bodhidharma já era um reconhecido mestre *dhyânâ* mesmo antes de sua chegada, aproximadamente no ano de 520, e há várias lendas a respeito dele e sua viagem, levando consigo o budismo *dhyânâ*, a semente do zen. Uma delas conta que ele demorou três anos para chegar no país, e quando o fez foi recebido pelo imperador Wu-ti (que viveu de 502 a 540), o qual já o esperava, conhecendo de antemão a sua fama. O imperador Wu fazia uso de todo seu poder e riqueza para fazer o Budismo proliferar em seu reinado: construiu milhares de templos e mosteiros, ordenou a tradução dos textos sagrados e sustentava milhares de monges. Nessas condições, os monges contavam ao imperador que, fazendo essas boas ações com seu tesouro, estava garantindo um bom futuro nas próximas vidas, podendo até renascer como um deus no paraíso. E isso, claramente, deixava o imperador muito contente e ainda mais disposto a incentivar e patrocinar o budismo e suas instituições.

Mas quando o imperador Wu conheceu pessoalmente Bodhidharma, surpreendeu-se: sua aparência era hostil, ameaçadora e parecia uma pessoa muito perigosa, de fato, assemelhava-se a um mendigo feroz, com seus grandes e assustadores olhos. Entretanto, sua pessoa era humilde e graciosa, amena como uma flor. Mesmo temeroso, Wu lhe fez a seguinte pergunta:

“Tenho construído muitos templos, copiado inúmeros Sutas e ordenado muitos monges, desde que me tornei Imperador. Portanto, pergunto-lhe: qual é o meu mérito?”

“Nenhum!”, respondeu Bodhidharma. O Imperador insistiu: “Por que não tenho mérito?”

Bodhidharma replicou: “Fazer as coisas para obter mérito tem um motivo impuro e só revelará o fruto mesquinho do renascimento.”

O Imperador, um tanto aborrecido, então, perguntou:

“Qual é o princípio mais importante do Budismo?”

Ao que Bodhidharma respondeu: “Um grande vazio. Nada sagrado.”

O imperador, agora confuso e bastante indignado, inquiriu: “Quem é este que está diante de mim?”

Bodhidharma falou: “Eu não sei.”

(O Livro de Ouro do Zen, p. 39-41)

A certeza do budismo e de Bodhidharma é socrática: ele sabia que não sabia quem era. Sabia que nada sabia, e apenas buscava a compreensão.

Algumas histórias param por aí, mas outras contam que tudo isso realmente ajudou o imperador a compreender a própria ignorância, e ele respondeu que sua mente tem estado povoada de pensamentos que não lhe permitem qualquer paz de espírito, ocultando sua voz interior. Satisfeito, Bodhidharma falou para o imperador que o encontrasse às quatro horas da manhã, nas montanhas onde ele ficaria, e fosse sozinho, então ele acalmaria sua mente para sempre. Dito isso, durante o fim do dia e pela noite, o imperador Wu ficou dividido e confuso, sem saber se deveria comparecer ao estranho encontro, ou não. Afinal, aquele homem era muito estranho e suspeito, e seria capaz de qualquer coisa. Sua aparência feroz, junto ao seu enorme cajado - o qual ele sempre levava consigo - deixava o imperador com medo. Além disso, ele não era educado, como todos os monges budistas que ele já havia conhecido. Por outro lado, Bodhidharma também parecia sincero e humilde, e de forma nenhuma parecia um hipócrita. Wu admirou sua originalidade e sua atitude: “Ele não liga a mínima para o fato de alguém ser imperador e ele apenas um mendigo. Ele se comporta como um imperador, e diante dele qualquer pessoa não passa de um mendigo” (Zen: sua História e seus Ensinaamentos, p. 37-38). Todas as técnicas que o imperador havia pedido para os monges lhe ensinarem, sobre tranquilizar e acalmar a mente, pareciam não surtir efeito, e agora esta pessoa estranha aparece dizendo que se ele comparecer ao encontro, terá sua mente acalmada para sempre. O imperador resolveu ir. Ele achava que poderia haver um risco, mas sentiu sua sinceridade. Lá chegando, na escuridão e no frio da madrugada, encontrou Bodhidharma já o esperando. Logo ele falou:

“Sabia que você viria, embora passasse a noite inteira se debatendo se deveria vir ou não. Que espécie de imperador é você? Tão covardemente temendo um pobre monge, um pobre mendigo que não tem nada no mundo exceto este cajado. E com este cajado vou silenciar sua mente”. (...) “Sente-se aqui, no pátio do templo”. Não havia nem uma só pessoa por ali. “Feche os olhos. Estou sentado diante de você com meu cajado. Seu trabalho é apoderar-se da mente. Simplesmente feche os olhos e vá para dentro em busca dela - descubra onde ela está. No momento em que conseguir apoderar-se dela, diga-me apenas: 'aqui está ela'. E o meu cajado fará o resto”.

(Zen: sua História e seus Ensinaamentos, p. 38)

Apesar de ser a experiência mais estranha pela qual Wu passaria em sua vida, ele estava confiando cada vez mais em Bodhidharma, e no fato de que ele poderia acalmar sua mente. Então, o imperador Wu começou a procurar pela própria mente. Se a encontrasse, ninguém sabe o que o monge faria com o cajado; mesmo assim Wu continuou a procurá-la. Buscou por ela em todas as partes que pôde, em todos os recônditos de sua alma: mas nada. Não a conseguia encontrar e já havia procurado em todos os lugares. Mas é esse mesmo o objetivo: a mente existe porque não temos consciência dela, porque nunca procuramos por ela. Agora, quando a procuramos, tomamos consciência dela e a consciência a aniquila, não há mais mente. É impossível encontrar a mente, pois ela só existe quando não a estamos procurando. O sol estava nascendo e permitiu que Bodhidharma visse com facilidade a nova expressão do imperador, calma, tranqüila e de total imobilidade. Sacudiu-o e perguntou se encontrou sua mente. O imperador Wu respondeu:

“Sem usar seu cajado, você pacificou completamente minha mente. Não tenho nenhuma mente e escutei a voz interior da qual você falou. Agora eu sei que tudo o que disse estava certo. Você me transformou sem fazer nada. Agora eu sei que cada ato tem que ter a recompensa em si mesmo; caso contrário, não o faça. Quem vai estar lá para lhe dar qualquer recompensa? Essa é uma idéia infantil. Quem está lá para lhe dar o castigo? Sua ação é castigo e sua ação é sua recompensa. Você é o mestre do seu destino”.

Bodhidharma disse: “Você é um discípulo raro. Gosto de você, respeito você, não como um imperador, mas como um homem que tem a coragem de trazer à tona, apenas numa sentada, tanta consciência, tanta luz, que toda a escuridão da mente desaparece”.

(Zen: sua História e seus Ensinamentos, p. 39)

O imperador o convidou para ir ao palácio, mas o monge recusou, preferia ficar em seu próprio ambiente. Conta-se então que ele cruzou o rio e foi para Shaolin, morar em uma montanha de nome Tai, e segundo outra lenda, foi ele o criador do chá. A palavra ‘chá’ teria vindo do nome da montanha onde morou, assemelhando-se à respectiva palavra em várias línguas, todas derivadas da mesma origem, *tai*. E a forma pela qual Bodhidharma criou o chá é significativa: ele meditava na maior parte do tempo, e à noite às vezes ficava sonolento. Para evitar o sono e dar uma lição em seus olhos - que insistiam em se fechar - ele arrancava seus cílios e os jogava no chão. Desses cílios teriam crescido os primeiros arbustos de chá, e é por isso que o chá tira o sono. Até hoje o chá é muito usado para as meditações e pelo mundo budista, para que se fique desperto e acordado.

Apesar de na época haver dois milhões de monges budistas na China, Bodhidharma demorou nove anos para encontrar seu primeiro discípulo. Depois de ter mandado Wu de volta ao seu palácio, Bodhidharma sentou-se de frente a uma parede dentro do templo, e começou sua grande meditação. Ficou lá parado, de frente para a parede, durante esses nove anos. Olhando para a parede, vai-se perdendo o pensamento, e mais cedo ou mais tarde a própria mente fica vazia, assim como a parede. Pode-se ver o vazio na mente, assim como o vazio na parede. Porém, Bodhidharma tinha outro motivo para fazer isso: não se voltaria para as pessoas a não ser que aparecesse alguém digno de ser seu discípulo. Muita gente o abordava e se sentava atrás dele, e mesmo assim ele não se virava. Ele dizia que olhar para as pessoas o feria, pois doía olhar tanta ignorância; não é como olhar uma parede, passiva. Portanto, só voltar-se-ia se alguém se provasse merecedor de ser seu discípulo.

Passaram nove anos e ninguém soube o que fazer, ninguém descobriu o que Bodhidharma considerava digno para alguém se tornar seu discípulo. Até que, finalmente, um jovem chinês chamado Hui-K'o (também conhecido por Eka) apareceu. Ele cortou fora uma de suas mãos com uma espada e a jogou aos pés do monge. Depois lhe falou:

“Este é o começo. Caso você não se vire, minha cabeça cairá diante de você. Vou cortar minha cabeça fora também”. Bodhidharma virou-se e disse: “Você é realmente um homem de valor para mim. Não há necessidade de cortar a cabeça, nós vamos ter de usá-la”.

(Zen: sua História e seus Ensinamentos, p. 41)

Assim, o jovem Hui-K'o tornou-se o primeiro discípulo de Bodhidharma. Passado mais um tempo, o total de discípulos que ele teve foi apenas quatro. E quando resolveu deixar a China, convocou todos os seus quatro discípulos para ver quem seria seu sucessor. Propôs o seguinte:

“Em palavras simples, em pequenas frases, telegráficas, digam-me a essência de meus ensinamentos. Pretendo partir amanhã de manhã de volta para o Himalaia e quero escolher, entre vocês quatro, um para ser meu sucessor”.

O primeiro homem disse: “Seus ensinamentos consistem em ir além da mente, de ficar absolutamente em silêncio e então tudo começa a acontecer espontaneamente”.

Bodhidharma disse: “Você não está errado, mas não me satisfaz. Você tem apenas a minha pele”.

O segundo homem disse: “Saber que eu não sou e que somente a existência é, eis seu ensinamento fundamental”.

Bodhidharma disse: “Um pouco melhor, mas não está à altura do meu padrão. Você tem meus ossos; sente-se”.

E o terceiro homem disse: “Nada se pode dizer a respeito de seus ensinamentos. Nenhuma palavra é capaz de dizer alguma coisa sobre eles”.

Bodhidharma disse: “Bom, mas ainda assim você disse alguma coisa sobre eles. Você se contradisse. Sente-se; você tem minha espinha dorsal”.

E o quarto era o seu primeiro discípulo, Hui-K'o, que simplesmente caiu aos pés de Bodhidharma, sem dizer uma palavra, as lágrimas escorrendo dos olhos. Bodhidharma disse: “Você disse tudo. Você vai ser meu sucessor”.

(Zen: sua História e seus Ensinamentos, p. 41-43)

Aí vemos novamente o papel fundamental do silêncio. Como já foi dito antes, falar sobre o zen é uma contradição, pois nada pode ser dito dele. Falar sobre a verdade é uma mentira, em absoluto. Mesmo que os outros três discípulos não estivessem errados, eles ainda não haviam atingido a essência dos ensinamentos, pois é tudo uma questão de experimentar e viver o zen, e não de sabê-lo. Um mestre zen chinês do século XIII, Mumon, também falou: 'Ao nos empenharmos em interpretar claramente, retardamos a sua realização' (O Livro de Ouro do Zen, P. 17). No caso, a realização do zen, porque ele deve ser vivido, experimentado, realizado, e não interpretado.

Após a escolha do seu sucessor, contam que à noite um discípulo vingativo envenenou Bodhidharma por não ter sido escolhido. Assim, eles o enterraram. Mas existe

uma famosa lenda a qual diz que três dias depois Bodhidharma foi visto por um oficial que o admirava. Ele estava descalço e levava somente uma sandália, pendurada no cajado. O mestre zen estava saindo da China em direção ao Himalaia, quando foi interpelado pelo oficial, que lhe perguntou o significado do cajado com uma sandália pendurada; Bodhidharma respondeu-lhe que logo saberia, e lhe pediu para avisar seus conhecidos de que estaria indo ao Himalaia e não voltaria.

O oficial correu para a montanha onde Bodhidharma vivera todos aqueles anos, e chegando lá ficou sabendo que já havia morrido e sido enterrado há três dias. Mas não deixou de acreditar no que tinha visto e contou tudo aos antigos discípulos do mestre. Curiosos, abriram seu túmulo e o encontraram vazio, com exceção de uma sandália. Ele queria morrer sozinho e esquecido, não queria túmulo, templo ou estátua em seu nome. Também não queria ser idolatrado, quem quer que o amasse e o admirasse, que agradecesse buscando seu próprio eu interior.

Bodhidharma também é conhecido na arte marcial, principalmente no Kung Fu, pois durante os nove anos em que meditou diante da parede, nos intervalos ele andava e treinava as artes corporais, desenvolvendo técnicas de unir a mente e o corpo. Os monges que queriam segui-lo o imitavam, começando a aprender sua arte.

É importante ressaltar também que é complicado falar com certeza sobre Bodhidharma e sua história. Há várias versões, até mesmo aquelas que dizem que ele mesmo é uma figura lendária, mas a opinião predominante é a de que pelo menos ele realmente existiu, o que é muito provável, tendo em vista que ele é considerado o fundador do zen, do chá e de uma linhagem de arte marcial.

Na China o zen se formou a partir da união da essência do budismo e do taoísmo; não é nenhum dos dois, é algo mais. Os mestres de *dhyânâ* perceberam a riqueza do pensamento chinês proveniente de Laozi e Zhuangzi, que era justamente o taoísmo. Como já vimos no pensamento chinês, eles buscavam uma vida harmoniosa através da idéia do 'não fazer', 'não intervir', e também há a sabedoria que na verdade é o 'não saber' – conceitos fundamentais do taoísmo. Da mesma forma, como também já vimos no zen, o importante é não saber, não pensar, é viver. O taoísmo preza a maneira simples de se viver em harmonia com a vida, e isso tudo combinava perfeitamente com o modo de vida zen, por isso pôde haver uma influência do taoísmo no budismo *ch'an*.

Hui-K'o, sucessor de Bodhidharma, foi o segundo patriarca do zen chinês, e o terceiro foi Sengstan, conhecido pelo nome Sosan, em japonês. Seus ensinamentos foram muito relevantes e apresentavam notável semelhança com Zhuangzi. Sosan era um andarilho, como muitos monges budistas. Mesmo depois de ter se tornado iluminado, permaneceu um mendigo andarilho, andando por aí sem rumo e sem apegos. Sosan ensinava o seguinte:

O Grande Caminho não é difícil para aqueles que não têm preferências.

Quando o amor e o ódio estão ausentes, tudo fica claro e patente.

Faça a menor distinção, entretanto, e o paraíso e a terra ficam infinitamente separados.

Se quiser enxergar a verdade, então não se prenda a nenhuma opinião a favor ou contra.

A luta entre o que se gosta e o que não se gosta é a doença da mente.

(Zen: sua História e seus Ensinamentos, p. 51)

Da mesma forma, Zhuangzi disse que o fácil é certo, concordando com as palavras de Sosan, 'O Grande Caminho não é difícil'. Se ele é difícil ou nos parece difícil, é porque nós o dificultamos. As árvores seguem o caminho; até mesmo os peixes, as raposas e os passarinhos, ao pipilarem, seguem-no também. O rio o faz e as montanhas encontram-se perfeitas no caminho. A vida de toda a natureza está de acordo com o caminho e o universo, isso já é intrínseco à natureza e não há como escapar disso. Uma vez que a natureza existe, em sua simplicidade, já faz parte do caminho.

Mas agora, por que ele nos parece tão difícil? Ou por que nós o tornamos difícil? Sosan já nos deu a resposta: 'Quando o amor e o ódio estão ausentes, tudo fica claro e patente. Faça a menor distinção, entretanto, e o paraíso e a terra ficam infinitamente separados. Se quiser enxergar a verdade, então não se prenda a nenhuma opinião a favor ou contra'. As escolhas, as preferências e as negações são os principais venenos da vida. Mas é difícil porque, por exemplo, tendemos a escolher a vida ao invés da morte, mas temos que apenas aceitá-la, tanto quanto a morte. Afinal, elas não são separadas, uma não existe sem a outra. Como poderíamos evitar a morte, se estamos vivos? Não é possível. Não podemos nos apegar a nada, temos de deixar as coisas seguirem seu rumo sozinhas, sem escolher por uma coisa ou outra. Pode parecer absurdo aceitar a morte, mas é realmente bem simples. Uma das pouquíssimas e únicas certezas da vida é a de que morreremos. Não sabemos quando, onde, como ou por quê, mas sabemos que vamos morrer. Muitas pessoas sofrem com isso, apegam-se a suas vidas e tornam suas mortes uma experiência muito difícil; no entanto, se aceitarmos a morte – já que ela vai vir, quer nós a aceitemos quer não – tal experiência dolorosa nunca aconteceria. É aceitar algo inevitável; o complicado é ir contra a corrente, nadar rio acima.

Também é difícil dizer que não se pode amar nem odiar, isso parece algo impossível. Mas o objetivo disso é que possamos ver todos como realmente são, sem fazer escolhas e distinções. O amor de Sosan não tinha escolha, era verdadeiro e não era uma projeção. Era pelas coisas como elas são de fato, e por tudo que existe.

Não fazer escolhas, não excluir, não selecionar, não ser contra nem a favor. Viver e aceitar as coisas como são, sem interpretá-las e colocá-las sob o próprio ponto de vista. Silenciar-se. O problema é que dizer 'Eu quero me silenciar; não desejo ter crenças ou opiniões, quero apenas viver as coisas como elas são' também é uma escolha. Novamente se estará escolhendo, pois se trata da negação de muitas coisas. Desejar ficar em silêncio também não passa de um desejo. Isso deixa o caminho aparentemente mais complicado ainda, mas não é. Não se force a deixar de acreditar no que quer que seja, e não se cale quando desejar falar.

Se conseguirmos estar em total ausência de escolhas, seremos como as árvores, os rios e os animais da natureza, o que é muito positivo. Eles são os melhores seguidores do caminho. Há apenas uma diferença, porém. A consciência. Nós temos a consciência de que não fazemos nenhuma escolha, enquanto que naturalmente eles não as fazem.

O quarto patriarca do zen chinês, após Sosan, foi Tao-hsin. A partir de então os mestres do *ch'an* começaram a fundar mosteiros zen. Assim, quando chegou a época do quinto patriarca, Hung-jen (que viveu de 601 a 674), já havia mil monges seguindo essa corrente.

Tanto que o sexto patriarca era discípulo de Hung-jen em seu mosteiro. Tratava-se de Hui-neng, um camponês analfabeto, que é considerado, ao lado de Bodhidharma e de Buda,

um dos mais importantes e influentes patriarcas zen. Quando Hui-neng procurou o mestre Hung-jen, este lhe perguntou:

“Você realmente quer saber? Quer? Quer saber a respeito da verdade, ou quer conhecer a verdade?”. E Hui-neng disse: “O que vou fazer com o fato de saber a respeito da verdade? Me dê a coisa real”. E o mestre disse: “Então vá para a cozinha e lave o arroz para o almoço – e não volte mais à minha presença. Quando chegar o momento certo eu o chamarei”.

(Zen: sua História e seus Ensinos, p. 96)

Doze anos se passaram, e Hui-neng passava todo o seu dia na cozinha, trabalhando. Outra versão conta que Hung-jen, por ter percebido o potencial de iluminação de Hui-neng, colocou-o para trabalhar na cozinha por oito meses para evitar o contato (e possível embaraço) com os monges mais velhos.

De qualquer forma, ele era completamente desconhecido para os outros monges, os quais eram estudiosos e conhecidos pelo país afora. Finalmente, passado certo tempo, o mestre Hung-jen anunciou que sua hora havia chegado, e para escolher seu sucessor, aquele que se considerasse digno deveria escrever quatro linhas em frente à sua porta para mostrar isso. O favorito era o monge-chefe do mosteiro, Shen-hsui, que foi à porta do mestre e, sem assinar, escreveu as quatro linhas; uma das versões é a seguinte:

*Nosso corpo é a árvore-Bodi
Nossa mente, um espelho brilhante.
Cuidadosamente nós o limpamos minuto a minuto
E não deixamos nenhuma poeira ali pousar.*
(Livro de Ouro do Zen, p. 45)

O mosteiro virou um rebuliço e estavam todos comentando se esse estudioso seria escolhido ou não. Todos tentavam pensar em algo melhor do que foi escrito, mas ninguém conseguia, e concluíram que não poderia haver nada melhor. Até que alguns monges passaram pela cozinha, comentando, e quando Hui-neng ouviu o que foi escrito, começou a rir. Como ele nunca havia rido antes, os monges ficaram intrigados e perguntaram-lhe por que estava rindo, e ele respondeu que o que ouviu é um absurdo e não é verdade. Os monges replicaram, perguntaram-lhe como saberia disso, rebaixando-o porque todos estudam com afinco, mas ninguém jamais o viu lendo uma palavra sequer, até por ter se esquecido como se lê. Acontece que esse desaprendizado possibilitou-o ver a verdade como ela é. Desaprender auxilia o caminho para a iluminação. Hui-neng pediu que escrevessem as seguintes palavras para ele:

*A árvore Bodi não existe
Nem sequer um espelho brilhante.
Já que tudo é vazio
Onde pode a poeira pousar?*
(Livro de Ouro do Zen, p. 45)

Ele quis dizer simplesmente que aquele que puder aceitar que a mente não existe, aquele que souber que não há nada onde o pó possa se acumular, já vai ser iluminado, já vai

ter olhado para o fundo do seu próprio ser. Quando o mestre Hung-jen leu as frases ele ficou enfurecido. Ele ficou muito bravo, e pediu que trouxessem Hui-neng imediatamente à sua presença. Os estudiosos logo o fizeram e o discípulo foi trazido ao mestre, que lhe falou:

Então você conseguiu! Agora fuja do mosteiro. Aqui está a minha veste, você é meu sucessor. Mas, se eu disser isso às pessoas, elas vão matá-lo. Será demais para o ego delas aceitar um lavador de arroz como o líder do mosteiro. Simplesmente fuja. É por isso que eu estava bravo, desculpe-me. Eu tinha de ficar. Fuja do mosteiro e vá o mais longe possível. Você é o meu sucessor, mas essas pessoas vão matá-lo.

(Zen: sua História e seus Ensinamentos, p. 98-99)

Ele recebeu as vestes que supostamente pertenceram a Bodhidharma, e fez o que o antigo mestre lhe sugeriu. As pessoas no mosteiro começaram a sentir falta dele, e viram que as vestes do mestre não estavam mais lá. Saíram à sua procura, e dois ou três dias depois o grande estudioso, que havia escrito as primeiras frases, encontrou-o na floresta. Hui-neng, quando foi pego, entregou a veste dizendo que não se importava com ela e que era feliz lavando arroz, não via motivos para fugir. A veste foi solta ao chão e o monge se abaixou para apanhá-la, em vão, pois estava pesada demais para ele. Aceitando e desistindo dela, falou a Hui-neng:

“Desculpe-me. Eu vim por causa da veste, mas até mesmo a veste não está pronta para ir comigo. Sou um incompetente. Sei que sou incompetente porque tudo o que sei são palavras, palavras e mais palavras. Desculpe-me... e me ensine alguma coisa”.

Hui-neng disse: “Ensinar é o seu problema; você ensinou a si mesmo em demasia. Agora desensine, desaprenda. Largue tudo o que sabe. O conhecimento é a sua barreira contra o saber”.

(Zen: sua História e seus Ensinamentos, p. 99)

É como preza o pensamento chinês, não se preocupe em entender e explicar, valorize e acredite no que sente, no que experiencia. Conta-se também que ele fugiu para o sul e, 15 anos depois, considerando que havia passado tempo o suficiente, ele saiu do anonimato e fundou sua escola zen, que ficou conhecida como Escola do Sudeste; enquanto que a escola de Shen-hsui, seu antigo rival, ficou conhecida como a Escola do Nordeste, mas aos poucos desapareceu.

Quando Hung-jen, o quinto patriarca zen, escolheu Hui-neng como o seu sucessor, lhe foi perguntado por que ele escolheu tal discípulo entre os seus quinhentos, no mosteiro. Ele respondeu que todos os seus discípulos entendem muito bem o budismo, apenas Hui-neng não sabia nada sobre ele. Como já foi dito, o zen não pode ser entendido. E esses quatrocentos e noventa e nove discípulos de que o patriarca Hung-jen falou eram todos muito estudiosos, intelectuais, preocupados com memorizações e conceitos aparentemente profundos; eles entendiam o zen. Por outro lado, Hui-neng, o sucessor de Hung-jen, não era estudioso, e na verdade nem sabia escrever. ‘Não deixe o Sutra derrubá-lo; derrube-o você.’ (Livro de Ouro do Zen, p. 32) falou uma vez. Ele não entendeu o zen, ele o viveu. Nesse sentido superou todos os outros porque o aprendizado retarda, limita a mente. Na verdade, a mente adora o conhecimento, mas isso apenas dificulta o estado de não-mente, que é o necessário para se viver e verdadeiramente conhecer o zen. A verdade não é lógica, não é

compreensível por padrões racionais; a vida é ilógica, absurda, mas a mente não acredita nisso.

Durante sua vida, de 638 a 713, Hui-neng conseguiu transmitir o *dharma* para muitos monges: 43 sucessores. Por isso, a partir daí apareceram muitas vertentes diferentes de transmissão do zen, incluindo as duas principais seitas zen no Japão: Soto e Rinzai. Além disso, na China, a Dinastia T'ang – de 620 a 906 - foi a idade de ouro para o zen. Houve muitos grandes mestres, cujas histórias e casos foram reunidos em coleções estudadas pelos discípulos do zen até hoje. Portanto, essa época, aliada à importante influência de Hui-neng, propiciou o surgimento de outros três mestres de grande importância na história do zen: Lin-chi, Ts'ao-shan Pen-chi e Tung-shan Lian-chieh.

O mestre Lin-chi, conhecido pelo seu nome japonês, Rinzai, viveu até 866. Ficou famoso pela sua maneira rude e direta com que tratava os discípulos, chutando-os ao caminho da iluminação, ao invés de guiá-los com uma mão nas costas. Quebrando o pensamento tradicional e chocando com sua rudeza, poderia fazer florescer momentos de iluminação e de não-mente em seus discípulos. Dele veio a importante escola zen chamada Rinzai.

A outra escola principal do *ch'an* na China, a Soto, foi construída segundo a linhagem de Tung-shan Lian-chieh (em japonês Tozan Ryokai, contemporâneo de Lin-chi) e Ts'ao-shan Pen-chi (em japonês Sozan Honjaku, que viveu de 840 a 901). Na China essa corrente era conhecida como Escola de Ts'ao-Tung, o primeiro nome dos dois mestres. No Japão, esta escola ficou conhecida como Soto.

Sobre o monge Rinzai, ou Lin-chi, foi a primeira pessoa a organizar sistematicamente os *koans* zen. *Koans* são versos absurdos e contraditórios que desafiam a nossa mente, fazendo-a desligar-se da maneira tradicional de pensar nas coisas, e assim abrir-se à compreensão que está além das palavras e da razão. Antes os *koans* eram esparsos e soltos, e ele os organizou para facilitar seu entendimento e utilização. Entretanto, alguns discípulos seus começaram a se utilizar dessa organização, 'vendendo' alguns *koans*, como se cada um representasse um nível de compreensão, e quem já tivesse compreendido um determinado nível poderia comprar o próximo. Isso foi uma grande vulgaridade para o zen e contra a boa vontade de Rinzai.

Desde que chegou à China, mas principalmente a partir do decorrer do século VII, o zen difundiu-se com grande sucesso e desenvolveu-se em muitos sentidos; porém, isso também contribuiu para que a escola do zen ficasse cada vez mais impura, como por exemplo, através desses discípulos de Rinzai.

Mas o mestre Rinzai, como já foi mencionado, chamou atenção pela sua maneira rude, e acima de tudo ficou conhecido como 'o mestre do grito', pois ele fazia uso de berros para ajudar seus discípulos a atingirem a iluminação. Mas como? Seus discípulos estavam perguntando sobre o sentido da vida, da natureza, indagavam sobre o mundo e como poderiam atingir a iluminação, quando de repente seu mestre gritava, cessando todos os pensamentos e as idéias borbulhantes. Por um pequeno momento, tudo o que havia era o grito, e nada mais. O resto era silêncio. Isso calava suas bocas e suas mentes, atingia tão fundo que penetrava na não-mente, despertando-os um pouco mais. É como se Rinzai estivesse lhes dizendo para esquecerem tudo e não pensarem em nada. O grito chama e prende a atenção, não deixa a mente vagar. É impossível ignorar o berro. É algo repentino e estrondoso, acertando em cheio e pegando todos de surpresa. Parece contraditória a idéia de

que algo tão barulhento tem por fim o silêncio, mas o que é silenciado é a mente, e por consequência todos os pensamentos e movimentos. Rinzai disse:

Se você encontrar um Buda, livre-se dele; se encontrar um patriarca, livre-se dele; se encontrar um arhat, livre-se dele; se encontrar seus pais, livre-se deles e se encontrar seus parentes, livre-se deles. Somente assim você ficará livre e, se não estiver preso por exterioridades, você estará desimpedido e desafogadamente independente.

(Zen: sua História e seus Ensinamentos, p. 65-66)

Quando se concentrar em não pensar em nada, qualquer pensamento irá atrapalhá-lo, não importa qual seja. O grito de Rinzai mata esses pensamentos inoportunos. Havia também um outro mestre zen, Bankei, que insistia que houvesse uma pintura de Buda atrás de si, no local onde ensinava. Usava-a para dar aulas, dizendo aos seus discípulos: “Olhem para este sujeito. Quando encontrarem com ele, matem-no imediatamente; não lhe dêem nenhuma chance. Enquanto estiverem meditando, ele aparecerá para perturbar vocês.” (Zen: sua História e seus Ensinamentos, p. 26). Porque na meditação deve haver o silêncio absoluto. Qualquer pensamento é ruim, não importa qual seja, mesmo que seja de Buda. Pensar nele não é bom, esse pensamento deve ser descartado imediatamente. É apenas um pensamento, não se trata de Buda realmente, são só palavras. No entanto, um dia os discípulos de Bankei chegaram e viram-no fazendo uma reverência a Buda, pela pintura. Ficaram confusos e perguntaram a ele por que estava reverenciando Buda, se pede para que o matem se o encontrarem, e ele responde: “Tudo isso me foi ensinado por este sujeito, por isso tenho de prestar-lhe meus respeitos.” (Zen: sua História e seus Ensinamentos, p. 27).

6.3 Zen no Japão

O zen chegou ao Japão justamente através destas duas seitas principais: a Soto e a Rinzai.

A escola Rinzai foi introduzida por Eisai, que nasceu no Japão em 1141. No decorrer de sua vida foi morar na China, e ao voltar ao Japão fundou o primeiro templo zen do país, em 1184, chamado Shofuku-ji, existente até hoje. Depois se mudou para a capital imperial, Kyoto, onde conseguiu se estabelecer. Eisai morreu em 1215.

Entre os séculos XII e XIV o zen Rinzai se popularizou entre a classe dominante dos samurais no Japão. Isso porque lhes agradava a imediata praticabilidade da seita, e conseguiram se dar muito bem no treinamento zen, devido à coragem e disciplina de que já dispunham. Os novos 'guerreiros zen' obtiveram seus *koans* próprios e foram abertos templos Rinzai em Kamakura, a capital militar.

Quanto à escola Soto, quem a levou ao Japão foi o mestre Eihei Dogen Kigen. Ele nasceu em 1200, no próprio Japão. Aos sete anos já ficou órfão, e aos treze foi morar com seu tio, um budista devoto. Devido a essas circunstâncias, ele mesmo quis dedicar-se à vida religiosa. Curiosamente, estudou o zen Rinzai, com o sucessor do Dharma de Eisai, Myozen, no mosteiro de Kenninjo, também fundado por Eisai. Lá completou seu treinamento e recebeu o título de mestre. Entretanto, ainda não estava satisfeito com a sua compreensão acerca da vida, por isso arriscou-se indo à China, em 1223.

Lá estudou com o mestre Ju-ching, no mosteiro T'ien-T'ung. Seu treinamento foi duro e ele atingiu a iluminação quando, por dedicar-se ao *zazen* dia e noite, acabou cochilando, e seu mestre repreendeu-o: 'a prática do *zazen* é o deixar cair o corpo e a mente. O que você espera cochilando?' (Livro de Ouro do Zen, p. 49). Após ter ouvido essas palavras, de fato conseguiu deixar cair seu corpo e mente, ou seja, conseguiu a iluminação que almejava, e por isso estava pronto para voltar ao Japão. Voltou em 1227, e seu mestre morreu já no ano seguinte. Dogen fundou seu templo em 1236. Virou um conhecido mestre zen, e deixou a seita Soto conhecida por valorizar os afazeres da vida cotidiana, procurando viver a natureza búdica e valorizá-la em cada ação empreendida.

Dogen gostava da expressão *shoshin*, que significa 'mente de principiante'. Era o estado de mente que todos deveriam ter, é ser simples e direto, como o zen, como uma criança, que fala o que pensa, sem pudor e sem floreios. Uma mente inocente, que pode saber pouco, mas pergunta, interessada; uma mente socrática. Essa mente original é ilimitada e apresenta muitas possibilidades, pois se mantém pura.

O monge Dogen também dizia o seguinte: 'Estudar budismo é estudar a nós mesmos. Estudar a nós mesmos é esquecer-nos de nós mesmos' (SUZUKI, SHUNRYU. *Mente Zen, mente de principiante*. São Paulo: Editora Palas Athena. 1994, p. 74). Em poucas palavras, isso acontece porque, através do budismo e da prática do zen, procuramos entrar em contato com nossa natureza verdadeira, a natureza búdica. É também o estado de não-mente, de ausência de nossa própria percepção, mas de conexão com a natureza de nosso ser. Acontece que quando chegamos a este ponto, entramos também num estado de não-ego, em que não nos diferenciamos dos outros, perdemos nossa individualidade. Isso tudo será explorado posteriormente, mas é por isso que estudando a nós mesmos, esquecemo-nos de nós mesmos.

Uma das características do Soto zen que o diferenciava do Rinzai é a expressão *shikan taza*: 'simplesmente sente-se!'. Não exploravam muito o uso dos *koans*,

incentivavam o simples sentar-se, o *zazen*, sempre, antes de qualquer outra prática ou busca de conhecimento. O *zazen* é a base de todo o zen, e foi ainda mais relevado na escola Soto.

De fato, Dogen é um dos mestres mais valorizados e renomados até hoje. Também defendia a igualdade entre homens e mulheres em atingir o caminho de buda, e desenvolveu o Soto zen independente das lutas do poder aristocrático e militar. Além disso, Dogen criticou ferozmente - e com razão - os discípulos de Rinzai que fizeram uso dos *koans* para benefício próprio. Rinzai não foi criticado porque não foi esta sua intenção, mas seus mal-intencionados discípulos foram ofendidos e rebaixados de várias maneiras pelo mestre Dogen.

As duas seitas, Soto e Rinzai, levaram o zen adiante no Japão, e por quase sete séculos se desenvolveram independentes uma da outra, até se criticando mutuamente devido a suas diferenças.

6.4 Zen

O zen é o fim do dualismo. A mente cria uma dualidade que não existe. Coloca pólos opostos em coisas unas. É tudo criação da mente: não há noite e dia, bom e mau, bonito e feio; e não há sujeito e objeto, é tudo uma coisa só. A morte não é diferente da vida. Com o zen descobrimos isso tornando-nos unos, até mesmo com tudo o que há no universo. Não existe 'eu' e 'você', 'eu' e 'o outro'. Não há distinção, no fim é tudo o mesmo. Porém, mais uma vez, não adianta falar, o zen tem de ser vivido. Não conseguimos entender direito o fim da dualidade porque entendemos com a mente, e é justamente ela quem a cria, por isso temos que experimentar o seu fim. Não há o bem e o mal, é criação mental. Não podemos dizer 'isto é mau', pois assim parece que a maldade está no 'isto', quando na verdade é apenas a nossa maneira de ver as coisas.

Sem dualismo não há idéia de 'eu' e o 'outro', não há seres separados. Isso amplia a consciência social e universal, levando à compaixão, pois maltratar os outros também é maltratar a nós mesmos. Finalmente, leva à noção de interdependência entre o universo e todos os seres vivos, pois nenhum deles se encontra sozinho, separado e independente.

Já vimos que a mente original é vazia, pois é a não-mente, não há consciência de nada em específico, por isso também não há dualismo. Falamos do mundo externo, e como a meditação nos leva em contato com o mundo interno. Porém, novamente, não há tais coisas como mundos externo e interno, há apenas um mundo. Nós somos apenas uma porta, não uma que divide dois mundos, mas uma porta que se encontra em um único mundo.

E nesse nada absoluto há a mais alta tranqüilidade e paz. Afinal, por que não seria assim? Não há nada que possa perturbar, incomodar ou causar problemas. É tudo coisa da nossa mente, ela é que cria os problemas. Nós mesmos criamos nossos problemas, assim como nossa mente cria sua própria prisão. Era comum que os mestres zen perguntassem aos recém-chegados: 'Como era sua face antes de seus pais nascerem?'. Parece ilógico, mas é verdade: como você era? Como você não tinha mente, não havia nada para perturbá-lo. Antes de meus pais nascerem era tudo absolutamente tranqüilo, eu ainda não existia, para me aprisionar. O zen é a libertação do eu. O esquecimento de si mesmo. Só assim podemos ser uno com as outras pessoas, a natureza ou deus. O eu tem de ser deixado para trás, do contrário haverá a distinção, a dualidade. O zen é a libertação de si mesmo.

O fim do dualismo tem muitas conseqüências importantes, e uma delas é que o zen na verdade não é mais do que já fazemos no nosso cotidiano. Ele é simples. Isso também caracterizou a escola Soto. Não há nada de especial no zen, é só sentar!

Tendemos a separar o 'espiritual' ou 'religioso' do mundano, da nossa vida cotidiana, material. Assim como dividimos o sagrado e o profano. Porém, mais uma vez, no zen não há dualidade, portanto tudo é religioso. Por isso a nossa vida diária, os afazeres mais banais, são tidos como possíveis experiências divinas e espirituais, se soubermos como experimentá-las dessa forma. É disso que trata o zen, por exemplo:

Um monge, certa vez, veio até Joshu na hora do café da manhã e disse: "Acabei de entrar neste mosteiro. Por favor, ensine-me."

"Você já tomou seu mingau de arroz?", perguntou Joshu.

"Já sim", replicou o monge.

"Então é melhor lavar sua tigela", disse Joshu.

(Livro de Ouro do Zen, p. 77)

O discípulo pediu que seu mestre lhe ensinasse, e este lhe mandou lavar a tigela. Simplesmente porque ele pode aprender muito, apenas lavando sua tigela. Se ele fizer isso com todo o seu ser, se ele lavá-la como se estivesse em *zazen*, poderia alcançar o estado meditativo. Na verdade o zen não é nada demais, por isso pode ser trabalhado nas tarefas diárias. E, mais importante, já que o zen pode ser descoberto nas nossas atividades mundanas, é apenas um passo para desenvolvê-lo nas artes, como a arte do arranjo floral, do tiro com arco e da espada.

Continuando, perguntaram ao mestre zen Umon, que viveu na primeira metade do século X, como viver de acordo com a natureza verdadeira, ao que ele respondeu:

*Quando andar, apenas ande,
Quando sentar, apenas sente;
Acima de tudo, não vacile.*
(Livro de Ouro do Zen, p. 16)

Simple: quando estiver comendo, coma. Parece fácil... mas o que você faz quando você come? Quando você anda? Quando conversa? A princípio diria: 'ora, eu como, ando e converso, claro'. Mas tem certeza? Onde está nossa atenção quando comemos, está realmente no alimento, na mastigação? Se não estiver, não sentiremos o sabor da comida. E não estaremos comendo, de fato. Quando você se entregar por inteiro no que estiver fazendo, você será você mesmo, e quando você for você mesmo, estará em *zazen*. *Zazen* é sentar, sentar de verdade, assim como comer de verdade. Mas não precisamos nos sentar para fazer algo de verdade, podemos fazer isso a todo instante. E aí também encontraremos uma unidade com o mundo.

Zen não é nada mais do que concentração na nossa rotina da vida diária. É apenas fazer o que sempre fazemos, mas fazer com o máximo de concentração e atenção, o que é bem diferente.

Em japonês o termo é *ichigyo-zammai*; *ichigyo* significa 'prática única', e *zammai* vem de 'samádi', que é 'concentração'. Ou seja, 'concentração na ação única'. É difícil porque normalmente já tendemos a fazer várias coisas ao mesmo tempo, como ler e ouvir música, por exemplo, ou conversar e caminhar. Para nós isso não é nada demais, porém, de fato trata-se de mais de uma ação. Entretanto, o maior problema ainda é o pensamento. É por isso que sentamos, é a maneira mais fácil de pararmos para nos concentrar em apenas uma coisa. Suponhamos que você se sente em *zazen*, no silêncio e imobilidade absolutos. Agora estaria concentrando em uma única ação, que é sentar, não é? Não, pois provavelmente ainda vai ficar se ocupando com seus pensamentos. Estará fazendo duas coisas: sentando e pensando. O desafio está em sentar sem pensar; lavar a tigela de arroz sem pensar; lutar sem pensar. É o estado de não-mente.

Zen é simples porque não passa disso: apenas comer! Apenas sentar, e não fazer nada mais além disso. É simples, mas não é fácil. O mestre zen do século XX, Suzuki Shunryu, conta uma história muito esclarecedora sobre a simplicidade de tudo:

Como diz um poema chinês: “Eu fui e voltei. Não era nada especial. Rozan é famosa por suas montanhas; Sekko por suas águas”. As pessoas pensam que deve ser maravilhoso ver a famosa cadeia de montanhas abraçada pela bruma e a água que se diz cobrir toda a terra. Mas se você for lá, verá apenas água e montanhas. Nada especial.

(Mente Zen, Mente de Principiante, p. 46)

Zazen é a antiga meditação sentada, em posição de lótus. É a prática mais básica e importante do zen. *Za* quer dizer 'sentar', em japonês, então *zazen* é o sentar do zen. A posição de lótus consiste em deixar o pé direito sobre a coxa esquerda e o pé esquerdo sobre a direita. Isso proporciona estabilidade, formando um triângulo com os joelhos e as nádegas, firmando a parte inferior das costas. Costuma-se sentar sobre uma pequena almofada, chamada *zafu*, para manter a estabilidade com facilidade. As mãos ficam em *mudra*: descansando no colo, a mão esquerda sobre a direita, palmas para cima, os polegares tocando-se levemente, como se separados por uma folha de papel.

O *zazen* é uma maneira de experienciar o fim da dualidade. Com o pé direito sobre a coxa esquerda e o pé esquerdo sobre a coxa direita, não temos mais as duas pernas, pois elas estão unidas, temos apenas uma. É o fim da dualidade do corpo, nem dois, nem um, na verdade. Ao fazer isso, não se sabe mais qual é o lado direito nem esquerdo, qual é qual, torna-se um inteiro.

Por isso a postura do *zazen* não é apenas física, mas é uma postura mental. Corpo e mente não estão dissociados, por isso o simples fato de sentar, parado e em silêncio, é tão importante para a mente. A mente também se assenta e acorda. A posição de *mudra*, das mãos, representa o cosmos; isso muda a noção de que eu e o cosmos somos diferentes, pois ele está junto a mim, entre minhas mãos.

O monge Suzuki também ensinava que enquanto sentamos não somos nada, pois da mesma forma que o zen, sentar não é nada especial, não nos torna algo mais. E tudo isso que nos perturba durante o *zazen* não vem de fora, como podemos pensar, mas vem de nós mesmos. Nada de fora nos perturba, apenas nós mesmos. Além disso, como na China, que não há ensino, *zazen* é considerado ensino sem ensino.

Zazen é passar pelo que buda passou, pois foi o que ele fez para se iluminar. Fazer *zazen* é realizar a natureza de buda. Na verdade, natureza de buda é a natureza humana, por isso é dito que todos temos a natureza de buda conosco. Através do *zazen* podemos entrar em contato com nossa verdadeira natureza, e como ela é a mesma de buda, é uma maneira de realizar em nós a natureza búdica, da mesma forma que Gautama, e assim podemos entrar em contato e nos unir ao universo, pois a nossa natureza é a mesma de todos. É simples: como a minha natureza é a mesma dos outros seres, quando eu entro em contato com ela, entro também em contato com eles.

'O mestre Dogen disse: "Ainda que seja meia-noite, a aurora está presente; embora a aurora chegue, ainda é noite!" (Mente Zen, Mente de Principiante, p. 115). Dia e noite são apenas nomes diferentes para a mesma coisa, pois não há diferença entre os dois. Da mesma forma, prática diária e *zazen* são nomes diferentes para algo que no fundo é igual. O estado meditativo não pára quando acaba o *zazen*, ele se faz presente em tudo o que fazemos, isso é o verdadeiro *zazen*. Sentamos porque é a maneira mais fácil de se concentrar em uma só coisa, mas o *zazen* pode ser praticado mesmo no nosso dia-a-dia.

Outro importante artifício zen para ajudar a atingir a iluminação são os *koans*. Tratam-se de problemas, como charadas, mas não o são. As charadas têm uma resolução, uma resposta. Basta um pouco de inteligência (ou muita), mas uma solução é encontrada. O *koan* não tem resposta. Isso significa que não importa o que ele diz, não há como respondê-lo. O importante é a pessoa que pensa sobre ele, como ela reage em relação a ele. Segue a história de um importante *koan*:

Riko, um oficial importante e muito filosófico, pediu certa vez ao extraordinário Mestre zen, Nansen, que explicasse para ele o koan do ganso na garrafa.

“Se um homem põe um ganso novo numa garrafa”, disse Riko, “e o alimenta até que ele cresça, como o homem conseguirá tirar o ganso sem matá-lo ou quebrar a garrafa?”.

Nansen bateu palmas ruidosamente e gritou: “Riko!”.

“Sim, Mestre”, disse o oficial com um sobressalto.

“Veja”, disse Nansen, “o ganso está fora!”.

(Zen: sua História e seus Ensinos, p. 126)

O mestre Nansen não deu uma resposta – ele não poderia, pois não há nenhuma. Sua resposta foi algo totalmente inesperado e aparentemente sem nenhuma relação com a pergunta de Riko, algo fora do contexto: bateu palmas ruidosamente e berrou seu nome. O *koan* é um mundo do sonho, não é real. Nesse sonho é impossível tirar o ganso da garrafa sem matá-lo ou quebrar a garrafa, mas não passa de um sonho. O mestre zen trouxe Riko de volta à realidade, chamou por ele. Chamou sua atenção, e de fato conseguiu, pois ele respondeu ‘Sim, mestre!’. Por um momento, o *koan* foi totalmente esquecido, nada existia, havia somente o silêncio e a atenção de Riko; o problema havia sumido, o ganso estava fora! Era apenas um sonho, e ele voltou à realidade.

O zen não possui escrituras sagradas nem livros, pois vimos que as palavras não podem expressar a verdade. Porém, faz uso dessas anedotas, os *koans*, porque elas propiciam um entendimento além do conceito das palavras, levam a uma experiência. Não fazem uso de uma forma lógica ou racional.

Nos velhos tempos, o venerável Yen Yang perguntou a Chao Chou: “O que acontece quando não se traz nem uma única coisa?”

Chou disse: “Ponha-a no chão”.

Yen Yang disse: “Já que nem uma única coisa foi trazida, pôr o que no chão?”.

Chou disse: “Se você não pode pô-la no chão, levante-a”.

Com essas palavras, Yen Yang ficou grandemente iluminado.

(Zen: sua História e seus Ensinos, p. 111)

É natural e esperado que nada se tenha entendido disso. Uma característica do zen é que a iluminação pode ser atingida espontaneamente, isto é, instantaneamente, de forma repentina. Não é um processo gradual, onde a pessoa vai evoluindo e se iluminando até atingir o completo nirvana. Acontece de uma hora para outra. O detalhe é que há um processo gradativo antes da iluminação. O discípulo tem de passar por muito tempo de treino e meditação até estar pronto e maduro o suficiente para compreender a verdade em seu mais alto grau, e então poderá se iluminar repentinamente.

O Mestre Shui Lao perguntou a Ma Tsu, “Qual o verdadeiro significado da vinda do Ocidente?”.

Ma Tsu então derrubou-o com um chute no peito: Shui Lao ficou totalmente iluminado. Ele se levantou e disse, “Que extraordinário! Que maravilha! Instantaneamente, num piscar de olhos, eu compreendi a fonte original da miríade de estados de concentração e dos incontáveis significados sutis”. Então ele fez uma reverência e se retirou.

Posteriormente, ele diria à assembléia, “Desde o momento em que levei um chute de Ma Tsu até agora, eu não parei de rir”.

(Zen: sua História e seus Ensinamentos, p. 114)

A pergunta de Shui Lao, na verdade, foi a questão sobre por que Bodhidharma foi à China; em relação a ela, a Índia fica no ocidente. A resposta de Ma Tsu, entretanto, foi um chute no peito. Foi totalmente inesperado e surpreendente, mas isso auxiliou a iluminação de Shui Lao. O chute serviu como um empurrão, assim como a mãe passarinho empurra os filhotes do ninho, quando eles estão prontos para voar, mas têm medo. É o mesmo princípio com o qual o monge Rinzaí estimulava seus discípulos através do grito.

Neste caso, é claro que Ma Tsu já sabia que Shui Lao estava pronto para receber o empurrão. Sua percepção era excepcional, para saber que a resposta dele em relação ao chute não seria de ofensa, como seria a da maioria das pessoas. Ambos estavam maduros, pois Shui Lao entendeu o chute e soube que era tudo de que precisava.

E por que Shui Lao ficou rindo sem parar, depois que se iluminou? Pela mesma razão que Mahakashyapa riu na presença de Gautama Buda. Eles perceberam o ridículo disso tudo. Tudo o que sempre buscamos lá fora, nós já temos. Nós somos o zen, não podemos encontrá-lo em outro lugar. Nós somos a verdade e a iluminação, apenas nos esquecemos disso.

Um mestre zen, Shou-shan, ouviu a seguinte pergunta feita por um discípulo: “De acordo com as escrituras, todos os seres possuem a natureza de Buda; por que é que eles não sabem disso?”.

Shou-shan respondeu: “Eles sabem!”.

(Zen: sua História e seus Ensinamentos, p. 89)

É como Platão falava, nós já sabemos quem somos, apenas esquecemos. Zen é auto-conhecimento, lembrar o que somos. Lembrar que já somos iluminados. Ninguém se torna iluminado, pois já é; apenas se dá conta disso. Quem se ilumina na verdade percebeu que já é iluminado, percebeu que é a verdade.

Existem também pequenas passagens zen, parecidas com poesias, mas não o são. Talvez parecidas com o *koan*, mas não se trata de algo sobre o que se pensar, ou uma espécie de charada a dissolver. Essas poesias se chamam *haikai*, e apesar de pequenas, dizem muito. Um mestre do *haikai* é Basho, e um pequeno *haikai* seu é o seguinte:

O velho laguinho.

Uma rã dá um salto.

Plop.

(Zen: sua História e seus Ensinamentos, p. 142)

E é isso. Ele não deve ser interpretado ou compreendido, deve ser visualizado. O velho laguinho, deixado em paz, tão isolado que já é velho, e ainda está lá. Pequeno, mas harmonioso. Ao seu redor há árvores e montanhas, e ele reflete o azul do céu. É tudo silencioso. Até que um pequeno animal, uma rã, dá um salto e cai na água! Plop! O silêncio foi quebrado, por um só instante! Mas logo tudo volta a ser como era antes, ou até mais

silencioso ainda. O *haikai* termina, e com isso vem o silêncio, depois que a rã fez barulho. Plop.

Os opostos como bom e mau, certo e errado, e até a iluminação e ignorância, estão no pensamento. Porém, já vimos que a verdade está além do pensamento, buscamos um estado de não-pensar, um estado que é absoluto, onde não existe qualquer um desses opostos, nem mesmo a iluminação, pois, assim como o zen não é nada de especial, é apenas a nossa própria natureza, a iluminação também não é mais do que experimentar a nossa própria natureza búdica.

Também não há realização da iluminação, nem experiência da iluminação, simplesmente porque não há ninguém lá para experimentar; afinal, é vazio! Quando sentimos o mundo através dos nossos sentidos, achamos que há a experiência e o experimentador, a sensação e aquele que a sente. Mas isso é dualidade, é pensamento, e na iluminação não há qualquer um dos dois, logo, curiosamente, na iluminação, ela não é sentida. Ela é nós, mas é o vazio também.

A verdadeira mente é não-mente, representada pelo termo *mu-shin*. Por isso não é possível compreendê-la através da mente. Nós não podemos observar, com os nossos olhos, os nossos próprios olhos. Apenas através de um espelho, mas de maneira direta não é possível. Da mesma forma, não é possível a mente entender a si mesma, nem à não-mente. Também não há como observar a mente, pois não há observador, e não há mente a ser observada.

O zen é a busca pela liberdade, e a prisão é a nossa mente. Religiões e filosofia são produtos da mente, e o zen busca a não-mente. Trata-se de uma solidão tão grande que não há nada sobre o que se possa pensar; existe somente a completa subjetividade, mas nada a respeito de que ela possa refletir. Parece uma contradição: um sujeito sem um objeto.

Somos como a gota de um rio. Antes e depois da morte somos um com o universo, da mesma forma que a água do rio, que fica individualizada quando cai na cachoeira, e as gotas ficam dispersas. Mas no fluxo do rio e após a queda as gotas são uma só, unidas com o todo, assim como nós, antes de nascermos. Agora temos a impressão de que somos um indivíduo, separado dos outros, egocentrados, mas apenas não percebemos que fazemos parte da natureza como um todo.

Na verdade as pessoas não são diferentes, são apenas duas gotas d'água na cachoeira, mas que depois vão voltar a se unir com o resto do rio. O mestre Dogen dizia que cada existência é uma centelha no vasto mundo dos fenômenos. Isso mostra como pensamos que somos únicos, mas na verdade fazemos parte desse todo. O zen não busca mais do que a simples expressão de nossa verdadeira natureza humana, que é a mesma natureza de Buda.

7 BUSHIDO

Um samurai deve antes de tudo ter sempre em mente, dia e noite, desde a manhã de Ano-Novo, quando pega os seus palitos para tomar café, até a noite do último dia do ano, quando paga suas faturas, o fato de que um dia irá morrer.

(YUZAN, DAIDOJI. *Bushido: O Código do Samurai*. São Paulo: Madras Editora. 2003, p. 9)

Esta é a primeira frase do livro de Daidoji Yuzan, um culto e estudioso samurai do século XVI, nomeado conselheiro militar. Deixa claro o que é mais importante para um samurai saber. Segundo ele, se o samurai agir com esse pensamento fixo na mente não sofrerá desgraças, infortúnios nem doenças, e terá uma vida longa, além de adquirir uma notável personalidade cheia de admiráveis qualidades. Isso porque '... a existência é tão impermanente como o orvalho do entardecer e a geada da manhã; a vida do guerreiro é especialmente incerta' (*Bushido: O Código do Samurai*, p. 9); ou seja, a vida é uma grande incerteza, pode acabar a qualquer hora. Tendo aprendido isso, o guerreiro vive o momento presente e o dia de hoje, concentrando-se no agora e assim tornando-se virtuoso. Deve obedecer a todas as ordens de seu senhor como se fossem as últimas; olhar os familiares como se fosse a última vez em que os visse; assim cumprirá com sucesso todos seus deveres e terá uma atitude sincera. É interessante notar que justamente aqueles que sempre carregam consigo a clara idéia de morte tendem a não apenas viver mais, mas viver bem, com saúde e virtude de caráter. Enquanto que os que não ligam para ela e querem viver a vida como bem entendem acabam se prejudicando e provavelmente atraindo a morte precocemente. Portanto, a melhor vida se faz em presença da morte.

Outro livro sobre o *bushido*, muito importante, é Hagakure, escrito no século XVIII pelo samurai Yamamoto Tsunetomo – na verdade foi escrito por um jovem discípulo seu, pois o próprio autor desejava a queima de todos os escritos. O Hagakure também ficou conhecido por prezar a morte no caminho do guerreiro:

O Caminho do Samurai é encontrado na morte. Entre ela ou qualquer outra coisa, não há dúvida: a escolha deve ser a morte.

(TSUNETOMO, YAMAMOTO. *Hagakure*. São Paulo: Conrad Livros. 2004, p. 27)

Ele também deixa clara a importância da morte no caminho do guerreiro, inclusive dizendo que devemos tê-la como primeira escolha. Importante notar que isso não significa que o samurai deva buscar a morte e entregar-se a ela em vão, mas escolhê-la sem hesitar quando a outra opção não lhe garantir honra. Segundo Yamamoto Tsunetomo, no Hagakure, o *bushido* se trata de uma busca por uma morte digna e honrada. Ele assume que de fato todo ser humano deseja viver, mas ainda assim deve estar pronto para morrer porque o repúdio do título de covarde é ainda maior do que a vontade de viver. Assim, segundo o Hagakure, o principal ponto do *bushido* é justamente esse, a aceitação plena da morte, de forma que possamos viver cumprindo a todas as ordens, com todo o nosso ser, sem limites e sem riscos de decepcionar ao mestre, pois sempre se pode redimir através de uma morte honrosa, por exemplo com o *harakiri*.

Havia um ditado que diz:

Quando sair pela porta, aja como se fosse ser atacado a qualquer momento pelo inimigo.

(Citado em 'Bushido: Código do Samurai', p. 21)

E no Hagakure complementa-se:

Portanto, o Caminho do Samurai é, dia após dia, preparar-se para a morte, ponderando se ocorrerá aqui ou ali, imaginando a maneira mais honrosa de morrer, e focando a mente na morte com todas as forças.

(Hagakure, p. 206)

No Hagakure se fala tanto do valor da morte que se acredita que vale mais morrer pelo mestre do que matar o inimigo. O guerreiro deve viver cada momento como se fosse único e o último, porque cada momento é realmente único, e cada um deles pode ser o último. Ligado a isso está a idéia, bastante zen, de que o momento é agora, a vida é agora, e tudo o que temos é o tempo presente. Viver não apenas cada dia, mas cada instante de nossa vida como se fosse o último, dedicando-nos integralmente àquilo que estivermos fazendo no exato momento.

Interessante notar que nós também sabemos que podemos morrer a qualquer hora, mas simplesmente não ligamos para isso e quase não pensamos nisso. Compreendemos esta possibilidade, mas vivemos como se ela não existisse. A diferença está em que os antigos guerreiros viviam isso na pele, e com esse conhecimento conseguiam uma aplicação prática no dia a dia.

Entretanto, de maneira alguma o *bushido* se resume à morte, tanto que o Hagakure é criticado por isso, pois corre o risco de ser mal interpretado e desvirtuar o verdadeiro sentido do caminho do guerreiro, que veremos ao final do capítulo. Vejamos antes a origem e os princípios do *bushido*.

7.1 Introdução

Assim como não há data definida do surgimento dos samurais, o mesmo se dá com o *bushido*, visto que foi desenvolvido por essa classe. Porém, uma das primeiras referências ao espírito guerreiro do samurai já é feita no livro *Shomonki*, escrito em 940, onde se salienta a importância da coragem perante o inimigo, enquanto que a covardia é motivo de vergonha, repudiada pelo samurai. Conforme se seguiam as lutas no período Heian, principalmente relacionadas aos clãs dos Minamoto e Taira, desenvolve-se o código de honra não escrito dos guerreiros, até então chamados de *tsuwamono*. A partir da segunda metade do Período Heian já havia sido formado este código de conduta, e o samurai considerava sua vida menos valiosa do que uma pena de ave, se comparada à importância de cumprir seu dever. Da mesma forma, este código de conduta ganha mais importância com a ascensão definitiva dos samurais ao poder, com o Kamakura Bakufu, no fim do século XII, mas ele foi formado lentamente, ao longo de séculos de batalhas.

O *bushido* é um código moral consuetudinário, isto é, fundado nos costumes dos guerreiros, e acabou por influenciar toda a nação nipônica, de uma forma ou de outra; o pensamento e o comportamento do japonês em geral foi – e ainda é – influenciado pelo *bushido*. Pela sua formação consuetudinária, ele não é um código escrito, ele se desenvolveu nos costumes, passando de boca em boca e através de exemplos, e continuaria assim de maneira independente de qualquer registro. O *bushido* é algo mais, além de normas e palavras, ele está incrustado na alma dos japoneses. Explicado de forma simples, a princípio o *bushido* era um conjunto de leis que orientava a conduta e o comportamento dos samurais, chegando ao ponto de guiar seu modo de pensar e viver. É chamado também de código de ética, pois todos os princípios éticos dos japoneses encontravam-se no caminho do guerreiro.

Apesar de não consistir num código escrito, no fim do período de guerras Sengoku Jidai e no início do Período Edo, do século XVI ao XVII, o *bushido* foi formalizado como um código de conduta válido para todos os samurais, de forma escrita. O *bushido* então formalizado pode ser visto em três estágios: na primeira metade do século XVII, quando os Tokugawa haviam dominado o Japão e estavam estabelecendo seu poder; na segunda metade do mesmo século, pois as classes mais baixas, como os comerciantes, começaram a se enriquecer; e o terceiro estágio no século XVIII, quando por isso os *bushi* estavam procurando reencontrar seu papel na sociedade. Além da divisão cronológica, o *bushido* escrito pode ser dividido em duas partes principais: manuais técnicos sobre a arte da esgrima e estratégias de combate; e a parte considerada filosófica, sobre a postura mental que o guerreiro deve ter, não somente durante as batalhas, mas em todos os aspectos de sua vida.

Também havia leis registradas em algumas obras, como por exemplo o *Joie Shikimoku*, do Xogunato Kamakura, e do Tokugawa havia o *Buke Shohatto*. Outros escritos antigos sobre o *bushido* são, por exemplo, do monge zen Takuan, que escreveu o *Fudochi Shimyoroku*, com maior ênfase no aspecto mental e espiritual do guerreiro; já Kofujita Toshisada escreveu algo mais prático e técnico, o *Ittosai Senkei Kemposho*, de 1653. Um clássico é o *Koyo Gunkan*, que contém um dos primeiros tratados sobre arte marcial, entre os séculos XVI e XVII.

Ainda assim, o *bushido* não era um manual formal de conduta ética da classe guerreira, nem era definido pelos documentos, os escritos eram de samurais e monges que se inspiravam a escrever sobre o assunto. Há livros sobre o *bushido*, mas ele não se resume

a eles. Ele é algo mais, é um espírito que se aloja na alma dos japoneses e segue seus corações.

A princípio chamava-se *budo*, mas a partir do século XVI recebeu o nome de *shido* ou *bushido*. *Budo* é composto por *do*, que significa 'caminho', e *bu*, que em poucas palavras representa a arte marcial, mas diz respeito ao aspecto militar da cultura japonesa. É ver a arte da espada como um caminho a seguir, não apenas como uma técnica militar. Já *bushi* significa 'guerreiro', ou a classe dos guerreiros, logo, *bushido* é justamente o 'caminho do guerreiro', que pode ser considerado o 'caminho da espada'.

As 'leis' do *bushido* eram válidas para os *bushi*, as outras classes não tinham todo esse rigor de comportamento, isto é, a maioria das pessoas. Mas todas deviam subordinação à classe militar, de forma que elas influenciavam toda a população. Havia um ditado popular que dizia o seguinte:

Como entre as flores a cereja é a rainha, assim entre os homens o samurai é o senhor.
(*Bushido: Alma de Samurai*, p. 108)

O *bushido* inspirou e moveu toda a nação japonesa, teve um papel fundamental na formação da personalidade nipônica, daqueles tempos até hoje, de forma nenhuma se limitando à classe samurai.

Dentro do *bushido* podem ser vistos princípios xintoístas, confucionistas, taoístas e budistas, e apesar de significativamente influenciado pelos pensamentos indiano e chinês, não só o *bushido*, mas o próprio modo de pensar japonês e sua organização social não absorveram por completo tais ensinamentos, houve sempre um ponto opositor. Por exemplo, ao adotar o sistema chinês no século VII, que atribuía o cargo de funcionário àqueles mais aptos, estudiosos e dedicados, independente da classe, no Japão buscaram adotar o mesmo sistema, mas com os cargos hereditários. Sempre houve uma resistência e uma adaptação à própria maneira, e por isso é considerado que os japoneses nunca se destacaram no âmbito intelectual e racionalista, não tendo seguido o mesmo caminho que os chineses e indianos, que hospedaram eternos sábios, como Confúcio, Mêncio e Buda.

Como tudo, o *bushido* também tem aspectos negativos. Um deles é justamente esse, ele evitou que houvesse qualquer avanço significativo nos estudos filosóficos, uma vez que o *bushido* não tratava de quaisquer assuntos metafísicos, por exemplo. Apesar do caráter intelectual e estudioso do samurai, e de ter em seu currículo algum estudo que era considerado filosófico, dentro do *bushido* predomina a honra e o estímulo à sua prática, de forma que nada cabe à filosofia. Por isso é bastante difícil dizer que o Japão tenha desenvolvido filosofia propriamente dita, o que já pode ser discutido em relação à China.

Vejamos dois exemplos do caminho da espada, e em seguida veremos seus princípios de maneira mais clara, para entender melhor como poderia ser posto em prática.

Um belo e o mais famoso exemplo do código de conduta dos samurais é o caso dos 47 *ronin*. Aconteceu no início do século XVIII, no Período Tokugawa, quando o xogunato encarregava alguns dáimios da responsabilidade de receber e financiar a visita de membros da corte em Edo. Em 1701 o dáimio de Akô, chamado Asano Naganori, é um destes dáimios. Ele se coloca sob as ordens de um alto membro do xogunato, chamado Kira Kozukenosuke. Não se sabe ao certo o que acontece, mas parece que Kira desagrada-se

com os poucos presentes que recebeu de Asano pelos seus serviços, de forma que Asano se sente ofendido e desembainha sua espada contra ele, cortando-lhe no ombro e na testa antes de ser apartado. Acontece que o Xogunato Tokugawa havia restringido em muito a prática da vingança, que faz parte do *bushido*. Assim, tendo violado claras leis do xogunato, ainda mais atacando um superior do governo, Asano é mandado a cometer *harakiri* para redimir-se e pagar pelo crime, o que ele faz religiosamente.

No seu feudo de Akô seus vassallos abalam-se com a notícia e resolvem fazer de tudo para manter as terras de seu falecido amo, tentando passá-las para seu irmão mais novo. Porém, o *bakufu* confisca as terras para si, fazendo com que os vassallos virem *ronins*. Um grupo deles, que começou com cem mas restaram 47, jura vingança. Seu líder, Oishi Kuranosuke, ordena a todos que arrumem sua vida de forma simples e procurem se ocupar com outras atividades, esquecendo o passado e levando uma vida mundana. Manter-se-iam sem contato até o ano seguinte, quando haviam combinado de se encontrar e executar a vingança. Isso dissuadiu a todos e às autoridades, fornecendo aos *ronins* o elemento surpresa.

Na noite do dia 14 de dezembro de 1702, os 47 *ronin* invadem a casa de Kira, matam os guardas e encontram-no escondido no depósito, onde o matam. Levam sua cabeça vitoriosamente ao túmulo daquele que sempre foi seu amo, Asano Naganori, no templo Sengakuji. Em seguida entregam-se ao *bakufu*. Da mesma forma que seu amo, por terem violado sérias leis de ordem e paz na sociedade, são condenados meses depois ao *harakiri*, apesar de que tinham total apoio popular e até de membros do próprio xogunato, para sua absolvição. Os 47 *ronin*, inclusive o filho de 18 anos do líder Oishi, imolam-se fria e confiantemente, juntando-se ao seu prezado amo.

Este episódio tornou-se uma lenda e o maior exemplo da moral e fidelidade samurai. Ficou conhecido como Chushingura – Tesouro dos Corações Fiéis. Passou a ser representado de diversas maneiras, em peças teatrais, literatura, televisão, contos, entre outros.

Um outro bom exemplo do *bushido* está registrado numa carta de 1600, escrita por Torii Mototada, que morreu defendendo o castelo Fushimi para seu senhor, Tokugawa Ieyasu. Foi escrita para seu filho:

Quanto a mim, estou resolvido a permanecer dentro do castelo e sofrer uma morte rápida. Não será difícil quebrar através do inimigo e escapar, não importa quantas dezenas de milhares de cavaleiros se aproximem para o ataque, ou por quantas colunas formos cercados. Mas este não é o real significado de ser um guerreiro, e poderia ser difícil considerar isso lealdade.

Em vez disso, eu posso resistir contra a força de todo o país, sem mesmo uma centésima parte dos homens que poderiam ser necessários para fazê-lo, e eu posso defendê-lo e morrer de modo glorioso. Ao fazê-lo, eu poderei mostrar que abandonar um castelo que pode ser defendido ou que valorizar tanto a vida de alguém a ponto de evitar o perigo e mostrar ao inimigo sua fraqueza, não está de acordo com as tradições familiares de meu mestre Ieyasu.

Assim, eu tomarei uma iniciativa que fortalecerá a resolução de outros servos de Ieyasu e promoverá a virtude entre os guerreiros de todo o país. Não é próprio do bushido ficar envergonhado e evitar a morte mesmo sob circunstâncias que não sejam particularmente importantes.

(Citado em 'Enciclopédia dos Samurais', p. 370).

7.2 Princípios

Já vimos mais de uma vez as principais atitudes prezadas pelos samurais, de aceitar a morte e viver com absoluta lealdade ao senhor e à honra. Porém, o que é considerado o tripé que sustenta o *bushido* são *chi* – sabedoria, inteligência, razão - *jin* – benevolência, humanidade, caridade – e *yu* – coragem. Porém, há vários princípios constituintes, e veremos depois como o *chi*, *jin* e *yu* os apóiam. Os princípios do código samurai são os seguintes:

Retidão ou justiça – os samurais definiam este princípio como a capacidade de decidir de imediato a ação certa a ser tomada, de acordo com a razão, morrendo quando a hora chegar, ou matando quando se tratar de algo justo. É tida como a espinha dorsal do guerreiro, mais importante do que seu talento com a espada e seu conhecimento, pois é o que o move e o leva a tomar a atitude certa nos momentos necessários, isto é, estar sempre pronto para fazer o que for correto e necessário, é a fibra do samurai. Ele não só tem de tomar decisões, mas executar tudo rapidamente, por exemplo, a vingança deve ser realizada assim que possível. O termo *gishi* designa o homem que tem retidão, tanto que os 47 *ronin* são também conhecidos como os 47 *gishi*, pois mantiveram-se firmes em seu propósito e fizeram o que foi necessário, a vingança, mesmo que apenas um ano depois, o que demonstra sua permanente lealdade.

Segundo Daidoji Yuzan, o autor da primeira citação do capítulo, *bushido* é fazer o justo e evitar o injusto. Não chega a dizer o que é um e o outro, mas o que é injusto é fácil, é tentador, e é covardia. A coragem leva à justiça, por isso os autores de crimes eram tidos como covardes. Entretanto, o caminho está além da honestidade e das ações corretas, não se limita a isso.

Giri – o caractere de 'gi' remete a 'justiça', e 'ri' a 'razão'. Significa aproximadamente 'obrigação moral', 'razão correta', ou 'dever', tido como um senso de justiça e dever. Tem-se *giri* como algo que se deve aos outros, naturalmente aos pais, parentes e amigos, mas também aos superiores, ao senhor, e até mesmo aos inferiores e à sociedade em geral. Acreditava-se que qualquer favor ou benefício deveria ser retribuído. *Giri* é dever, guiado pela nossa razão correta, que nos coloca à disposição dos outros. Por exemplo, para a piedade filial o amor pelos pais deveria ser suficiente, mas se o coração não coage a esta lealdade, deve-se apelar para a razão, *giri*, a fim de que a piedade filial não se perca. E o mesmo ocorre com as outras obrigações morais, quando elas se tornam penosas, a razão nos diz que é nosso dever cumpri-las mesmo assim. O *giri* mais tarde foi considerado deturpado, usado como desculpa para ações que já não eram dignas da honra samurai, mas aqueles que se mantivessem fiéis aos outros princípios do *bushido*, principalmente à coragem, não poderiam ser acusados disso.

Coragem – claramente importantíssima virtude samurai, da qual decorre o destemor da morte, a força de vontade de executar qualquer ordem do senhor, e a sempre presente conduta da justiça e retidão. Importante notar que não se trata de imprudência nem de um caráter temerário, a coragem é admirada apenas quando é investida numa ação honrosa e correta. Morrer por descuido ou em vão não era morte tida em alta conta, e era conhecida como 'morte de cão'. Nos Diálogos de Confúcio encontra-se o seguinte:

Perceber o que é direito, e não o fazer, argumenta falta de coragem.
(Citado em 'Bushido: Alma de Samurai', p. 26)

Em outras palavras, coragem é fazer o que é certo, é saber o que deve ser feito e realizá-lo, é mais do que apenas não ter medo. Isso corrobora com o princípio de Daidoji de que o *bushido* é fazer o que é justo, e isso é permitido pela coragem.

A coragem também era demonstrada através da tranquilidade e a paz mental, por exemplo permanecendo-se indiferente a desgraças e possuindo sangue frio diante de confrontos violentos.

Polidez – a cortesia, a civilidade e a etiqueta consistiam em comportamentos altamente prezados pelos samurais, o que representava seu *status* de elite e de classe superior e intelectual, além de que tinham de se encontrar sempre limpos e higienizados a fim de manterem puros tanto o corpo quanto a alma, e poderem morrer de maneira elegante, por assim dizer.

Não é questão de bom gosto, mas diz respeito ao sentimento dos outros, para agradar-lhes e para que o guerreiro não lhes seja rude. A maestria da polidez pode ser vista, por exemplo, no *chanoyu*, a cerimônia do chá, onde a delicadeza e a perfeição dos movimentos tornaram-se uma cerimônia meditativa.

A etiqueta é guiada pelas técnicas mais econômicas e rápidas, que usem o mínimo de força. Existiram várias escolas, de vários sistemas de etiquetas, e a considerada melhor delas, Ogasawara, definia-a da seguinte maneira:

A finalidade de toda etiqueta é cultivar sua mente de forma tal que, mesmo quando você esteja sentado calmamente, nem o mais bruto rufião possa se atrever a investir contra sua pessoa.

(Citado em 'Bushido: Alma de Samurai', p. 43)

Isso quer dizer que a capacidade de manter a compostura em todas as situações demonstra força-de-vontade, auto-controle e confiança, e como a etiqueta é vista como economia de força, devido ao seu uso comedido ela é desenvolvida e acumulada, de forma que a postura cortês representa força.

Há vários detalhes que devem ser observados: é recomendado falar o mínimo. Se qualquer coisa puder ser realizada sem palavras, assim deve ser feita; se elas forem necessárias, usar o mínimo. Falar em demasia traz a vergonha. Ao conversar, deve-se olhar nos olhos do interlocutor; não andar com as mãos nas aberturas laterais do *hakama* – a larga calça do samurai; não espirrar, não bocejar, ou então cobrir a boca com a manga ou um leque; cabelos sempre cuidados; banhos quentes frequentes; barba bem feita; andar sempre bem arrumado; cortar as unhas, esfregando com pedra-pomes. Isso remete ao xintoísmo, que preza a pureza e a higiene físicas, o que leva à limpeza espiritual. Mas outro motivo disso tudo é que sabendo que pode morrer a qualquer momento, e procurando por uma morte digna, o guerreiro vai estar pronto para morrer limpo, puro, com elegância; se ele for morto enquanto não estiver com uma boa aparência, será vista uma indecisão de sua parte em relação a aceitar a morte a qualquer momento, o que o difamará. Também faz parte da busca pela perfeição, que veremos posteriormente.

Veracidade e sinceridade – a expressão que denota este princípio é *bushi no ichigon* – a palavra do samurai. Apesar da mentira e falsidade não constituírem pecado, eram vistas como fraqueza de caráter, afinal o guerreiro estaria se escondendo com medo de mostrar suas verdadeiras intenções, por exemplo, e seria taxado de covarde, coisa que deve a todo custo ser evitada. Remete ao termo *makoto*, a sinceridade, já presente na cultura xintoísta. Torii Mototada, o samurai que escreveu a carta anteriormente exposta, considera *makoto* a base do dever samurai, e o termo é encontrado em escritos do *bushido*. É normalmente usado como justificativa de *harakiri*, como por exemplo, no caso de um dever aparentemente inexecutável, o guerreiro, devido à sua sinceridade de assumir e admitir que não pode realizá-lo, comete o *harakiri*.

Piedade filial - um importante princípio do *bushido* é a piedade ou dever filial. Isso aparece como um dos pontos mais importantes e com certeza fundamentais na formação do bom samurai. Acontece que o samurai deve saber que ele existe somente por causa de seus pais, e por isso deve tudo a eles, principalmente a vida. Razão pela qual tem de se dedicar muito a eles, como forma de gratidão e reconhecimento por lhe terem dado a vida, além de terem cuidado dele. É uma servidão com que o guerreiro já nasce, deve gratidão e serviços incondicionais aos pais. Isso quer dizer que mesmo que seja maltratado, mal cuidado e desgostado pelos pais, deve obedecê-los e servi-los da melhor forma possível. De fato, a relação entre piedade filial e os pais é a mesma entre a lealdade e o senhor.

Por mais que alguém tenha nascido capaz, inteligente, eloqüente e aplicado, não adianta nada se não for filial.

(Bushido: o Código do Samurai, p. 15).

Por isso encontram-se os melhores vassallos naqueles que tem a melhor piedade filial, e especialmente entre aqueles que têm maus pais. A relação é a mesma, a única diferença é que posteriormente a lealdade ao senhor provavelmente supera o dever filial, o que é natural.

Dever e lealdade – justamente o ponto mais característico do samurai, como seu próprio nome já diz, 'aquele que serve', trata-se de princípio de extrema importância na conduta virtuosa do guerreiro, possuindo uma inquestionável lealdade ao senhor e um incrível senso de dever, como já pôde ser visto em diversas passagens anteriores, não necessitando de maiores explicações. É a eterna lealdade ao senhor que leva ao *junshi*, o *harakiri* para seguir o senhor na morte, o que corrobora com outro princípio da lealdade, que é o de que cada samurai não pode servir a mais de um senhor em vida.

Há um problema, entretanto, quando a lealdade do *bushido* entra em conflito com a piedade filial. Existe o exemplo de um samurai chamado Shigemori, cujo pai havia se rebelado. Assim, ele estava num terrível dilema, pois se apoiasse ao pai, estaria traindo ao próprio senhor; por outro lado, se se ativesse à lealdade, iria contra o pai. Os dois caminhos estão certos e errados, mas normalmente, como é de se esperar, a lealdade ao soberano ainda é suprema. Os pais e, inclusive mães, também sacrificariam os próprios filhos em nome do senhor, tudo pela lealdade.

Honra – diferente do princípio da lealdade, este é um senso de honra pessoal, da própria dignidade. O samurai deveria sempre se preocupar em como eram vistos três

aspectos a seu respeito: *na* – nome, honra, fama, designação; *memmoku* ou *memboku* – reputação, honra, face, dignidade, compostura; e *gaibun* – reputação, o que dizem, fama. Era a honra que fazia com que o samurai convidasse para um duelo qualquer um que desrespeitasse ou ofendesse o seu nome, o de sua família, de seu senhor ou de seu clã. A honra está vinculada à família, além da dignidade pessoal, de forma que a ofensa a um parente é também uma ofensa a si.

É o cultivo da imagem, que como vimos vale mais do que a própria vida, uma vez que uma vida heróica permanece mesmo com a morte, até porque beneficia os descendentes. Pode ser visto como o oposto da vergonha, pois todo ato fundado na honra busca evitá-la. Mas a honra não é apenas evitar a vergonha, ela é procurada através de atos que tragam fama e reconhecimento. Era comum que jovens samurais, ao sair da casa dos pais, jurassem voltar apenas depois de famosos e responsáveis por atos dignos de sua classe. Perto de uma honra gloriosa, a vida nada vale e é posta de lado.

Auto-controle - também era cultivado fortemente pelos samurais, isto é, a capacidade de não demonstrar dor nem sofrimento, assim como esconder a tristeza, a fim de não perturbar aqueles ao redor. Era mostra de coragem, força-de-vontade e indiferença à morte. Da mesma forma era força de caráter não demonstrar raiva e nem mesmo alegria. Por isso eles eram muito contidos, a ponto de não poderem beijar suas esposas em público, ou abraçar os filhos. Levaram ao extremo essa conduta que para nós é vista como frígida.

Um forte auto-controle permite a excelência no princípio da cortesia, pois mesmo quando abatido ou em luto, o guerreiro pode receber aos outros sorrindo e de bom humor, sem rudez. A prova final do auto-controle é o *harakiri*, na capacidade de se manter impassível perante a dor e a morte.

Benevolência – existe uma expressão que significa 'simpatia, compaixão ou ternura de guerreiro' – *bushi no nasake*. Era prezada a generosidade e benevolência para com os mais fracos e os vencidos, não só porque os guerreiros respeitavam seus inimigos, sendo vencedores ou perdedores, mas também deviam prestar auxílio àqueles que não tivessem condições de se defender. Por isso, a benevolência é relacionada à compaixão e consideração pelo infortúnio alheio, como já dizia Mêncio, 'o sentimento do infortúnio é a raiz da benevolência' (Citado em 'Bushido: Alma de Samurai', p. 36). Entretanto, como já vimos, havia casos de arrogância e indiferença em relação a classes inferiores, mas isso ocorria da mesma forma que havia samurais traidores; no que diz respeito ao espírito guerreiro e do *bushido*, a benevolência era virtude indispensável.

Ela também é considerada por alguns como o que impediu que o governo japonês fosse déspota, mas sim paterno, da mesma forma que o chinês, pois Confúcio dizia, no Grande Aprendizado:

Quando o príncipe ama o que as pessoas amam e odeia o que as pessoas odeiam, ele é então o que se chama de pai do povo.

(Citado em 'Bushido: Alma de Samurai', p. 34)

Desta forma, ao invés de obedecer relutantemente, como num governo déspota, o povo japonês seguia admiradamente ao imperador e respeitosa ao *shogun*, como num governo paterno. A benevolência será melhor tratada ao fim do capítulo.

Dos principais preceitos morais do samurai - lealdade ao senhor, piedade filial e honra - e da prática do *harakiri*, derivam a noção de vingança e *junshi*, que é seguir o senhor na morte. A noção de vingança – *kataki-uchi* – era considerada virtude, e estava fortemente presente na vida do guerreiro. Tratava-se de, por exemplo, recuperar a honra perdida através de uma ofensa, ou vingar a morte do senhor, do pai ou do irmão. Era o princípio de olho por olho, dente por dente. Foi o que moveu o caso mais famoso a respeito, a história dos 47 *ronin*.

Já vimos que, de maneira geral, tudo se resume à vergonha – ou melhor, a evitá-la. *Haji* – vergonha, desonra, ignomínia – é de extrema importância na formação da conduta do povo japonês, sendo um grande motor para todas as ações dos guerreiros que, afinal de tudo, lutavam a vida inteira para evitá-la. Eles literalmente morriam de vergonha, com o *harakiri*. A vergonha serve como disciplinadora, forçando os samurais a agirem corretamente, pois do contrário seriam tidos como covardes, envergonhando-os.

Quanto ao tripé do *chi*, *jin* e *yu*, a sabedoria pode ser vista como a razão citada nos princípios da retidão e do *giri*, ditando ao samurai o que é o certo e o que deve ser feito, também de acordo com a benevolência – *jin*, o *ren* chinês – que é em si um importante princípio; a coragem acaba por permitir a execução de todos os princípios, que por outro lado levaria à vergonha.

Veremos a seguir que, entretanto, a razão não é vista como fundamental no *bushido*, muito até pelo contrário.

7.3 A Razão no Bushido

Devido à importância da razão dentro da filosofia, considere relevante apontar seu papel no *bushido*. E, ao contrário da filosofia, no caminho do guerreiro há pouco espaço para ela. *Chi*, traduzido por 'sabedoria', 'inteligência' ou 'razão', pode ser visto como um fundamento do *bushido* dentro dos princípios da retidão e do *giri*, mas apenas na medida em que é a razão que lhes diz o que fazer, ajuda a saber o que é o justo e o injusto e, por exemplo, mesmo estando com medo, a razão do samurai lhe diz que é melhor enfrentar o medo porque do contrário vai cair em vergonha, o que é ainda pior.

A razão, ou a inteligência, também é cultuada pelo samurai porque, como vimos, ele é um guerreiro culto, estudioso, que também se dedica às artes e às letras. Neste sentido a sabedoria foi um importante caracterizador da classe guerreira.

Entretanto, excetuando-se esses papéis, a razão não só não faz parte do caminho do guerreiro, como também pode atrapalhá-lo. Um dos postulados do livro *Hagakure* é que um homem usando apenas a razão fica sem rumo, desorientado. É necessário seguir a intuição, baseada na sinceridade e orientação moral.

Também afirma que com a mente pura e serena podemos seguir nosso coração. E ao segui-lo, em relação ao senhor tem-se lealdade; com os pais, piedade filial; na guerra, bravura; e pode servir de guia em diversos outros assuntos. Remete ao xintoísmo, que diz para seguirmos o coração, e é o que o samurai deve fazer. Acontece que se ele seguir suas intuições, vai fazer justamente tudo o que é prezado pela sua ética: lealdade, piedade filial e coragem. Disso se deduz que, pelo menos para o *Hagakure*, o *bushido* não é mais do que a própria natureza do guerreiro japonês, ele é quem rege as condutas éticas, e não o contrário. Mas para seguir o coração é necessária uma mente serena, sem a intervenção do pensamento, o que pode ser conseguida com a ajuda do zen.

No *Hagakure* encontra-se a seguinte citação de Nabeshima Naoshige, um dáimio do início do século XVII:

O Caminho do Samurai está no desespero. Nem mesmo dez ou mais adversários podem matar um homem desesperado. A ponderação não realizará grandes feitos. Apenas se deixe levar pela insanidade e pelo desespero. No Caminho do Samurai, aquele que utilizar o discernimento ficará para trás. Não é preciso lealdade ou devoção, basta se perder a razão no Caminho. A própria lealdade e a devoção se encontram no desespero.

(Citado em '*Hagakure*', p. 62)

O importante é que a palavra 'desespero' foi a tradução encontrada para o termo *shinigurai*, que significa 'estar louco para morrer', isto é, entregar-se para a morte sem hesitar. Não é o desespero tal como o concebemos, o que Naoshige quer dizer é simplesmente que sem pensar e entregando-se à morte, o guerreiro torna-se muito poderoso e capaz de atos incríveis, e pode assim seguir o caminho, que no caso consiste na lealdade e a devoção. Não é para ponderar nem refletir, apenas entregar-se ao destino da própria morte, apenas fazer e nada temer.

No *Hagakure* é dito que o caractere para 'covardia' é construído juntando-se o caractere de 'pensamento' ao radical de 'mente', e depois o 'pensamento' é tido como 'discernimento'. Afirma que quando o samurai usa a sua mente para discernir, ele se torna covarde. Isso pode soar estranho para nós, porém, visto o nível de lealdade a que eles chegavam, aceitando se sujeitar voluntariamente a atrocidades em nome da honra, é

compreensível que para tanto não se pudesse deliberar muito, pois racionalmente isso poderia não fazer sentido. Por isso não se pode usar a razão para seguir o caminho do guerreiro, ele deve fazê-lo seguindo suas intuições e instintos sobre o que é certo e o que é melhor para a própria honra.

Yamamoto Tsunetomo sugere também que os servos ponham em prática as ordens a que foram mandados imediatamente, sem pensar nem refletir sobre isso. Não só porque a reflexão poderia levar a considerar entre realizar ou não a ordem, assim como a um acovardamento, mas também porque não cabe ao samurai decidir se vai fazer ou não, ele foi mandado e é isso que importa, não é ele quem decide, é o senhor. É ele quem tem a palavra final e o domínio sobre as ações do seu vassalo, o que nos leva a outro ponto, visto a seguir.

7.4 A Vida do Guerreiro

Primeiro o guerreiro deve devoção aos pais porque sua vida só foi possível devido a eles, isto é, ele deve sua vida aos pais. Assim que se torna vassalo de um outro samurai, este assume o papel do pai, ou seja, a vida do servo passa a pertencer ao seu senhor. A vida do samurai não lhe pertence, pertence ao seu amo. Isso é interessante porque burla algumas éticas ocidentais que defendem até o fim o direito de lutar pela própria vida, visto que para elas cada um tem no mínimo o direito e a posse sobre o próprio corpo e a própria vida, de forma que ninguém tem o direito de corrompê-los. Porém, os samurais não tinham esse direito da mesma forma porque a vida 'deles' não lhes pertencia, e cabia ao senhor decidir o que fazer dela. Eles a defendiam, claro, para serem úteis ao amo, mas a partir do momento em que este lhes mandasse que a tirassem, eles o fariam. E, como tudo o que já vimos, os guerreiros aceitavam esta idéia e ofereciam a própria vida de bom grado.

Como diz um antigo ditado: “O vassalo leal não realiza sua própria existência, mas sim a do seu senhor.”

(Bushido: Código do Samurai, p. 103)

Ter a própria vida pertencente ao senhor e não a si mesmo acarreta muitos direitos ao soberano. A vontade não é do guerreiro, é do senhor; sua ordem é inquestionável porque não cabe ao vassalo decidir se vai executá-la ou não, o seu corpo e a sua vontade pertencem ao amo, cabe ao servo apenas executar a ordem. O pensamento deve estar sempre no mestre, pois ele também lhe pertence. O samurai deve ter sempre em mente a idéia de agradar ao senhor, vivendo para o bem dele e agindo com inquebrantável lealdade e fidelidade.

O guerreiro vive como se já estivesse morto. Ter isso como verdade sempre em mente facilita em muito abdicar da própria vida em prol do senhor, assim como aceitar a morte. Viver como se já estivesse morto também consiste na liberdade do caminho do guerreiro, porque assim ele realmente não tem nada a perder, nem mesmo caso venha a morrer. A liberdade encontra-se na morte, e para encontrá-la em vida, vive-se como se já se estivesse morto.

7.5 O Caminho da Espada

O ponto a que quero chegar com o *bushido* é que foi se desenvolvendo no decorrer dos séculos, e mudou a ponto de ter um novo fim último. É mais do que um código de conduta e de ética, não serve apenas para reger o comportamento, a personalidade e o modo de pensar japonês, mas se trata de um caminho. Caminho para quê? Como todos os outros caminhos, é um meio para a iluminação. O caminho é cada um quem trilha, mas eles acabam tendo um fim semelhante. Um caminho é o da meditação, outro é o do eremita, do zen, do tiro com arco, do chá, e o da espada – o *bushido*, como é proposto apenas agora.

Apesar de ter dado lugar a muitas guerras e mortes, no final o caminho do guerreiro é a busca da perfeição e da compaixão. Musashi, considerado o maior samurai de todos os tempos, afirmava 'o inimigo sou eu mesmo' (Citado em 'Viva Zen', p. 126). Em seu livro *Go Rin No Sho*, o Livro dos Cinco Anéis, ele fala que o samurai busca a perfeição e a excelência. O guerreiro deve ter como comparação apenas a si mesmo, e ter como limite a ser superado o seu próprio. Assim ele vai sempre crescer e aprender, buscando se superar e lutando cada vez mais para isso, como foi a vida de Musashi. Ele escreveu:

Hoje é a vitória sobre o você de ontem; amanhã será a sua vitória sobre homens inferiores.

(MIYAMOTO, MUSASHI. *O Livro dos Cinco Anéis*. São Paulo: Madras Editora. 2002, p. 79)

Em termos de combate, deve estar pronto para ser o primeiro a enfrentar o exército inimigo, abrindo sua guarda, mesmo que sozinho. A vitória é sobre si mesmo, de forma que cada guerreiro deve ter a coragem de se considerar sozinho no campo de batalha, e mesmo assim enfrentar o exército inimigo, sem contar com o auxílio dos companheiros. Porque mesmo sozinho teria de lutar, e sua coragem não lhe permite ter de contar com apoio para isso.

Há vários caminhos, e Musashi dizia que o homem tem que percorrer quatro, o caminho do guerreiro, o caminho do fazendeiro, caminho do artesão e o caminho do mercador. São justamente as quatro classes do Japão. O homem, para crescer e aproximar-se da perfeição, deve estudar e experimentar estes vários aspectos da vida. Acontece que com a maestria em um, pode-se aprender muito sobre o outro. Diziam alguns que o caminho do guerreiro era o caminho da pena e da espada, *bunbu ichi* - pena e espada juntas. Não são coisas diferentes, a capacidade do samurai manejar a pena é a mesma com que lida com a sua espada. Tanto que Musashi, além de ser o melhor na arte da espada, era exímio pintor e escultor. No seu livro de estratégia, o Livro dos Cinco Anéis, ele fala sobre como construir uma casa, que é o caminho do artesão. Da mesma forma que no zen, o caminho está em tudo o que fazemos, a busca pela perfeição está sempre presente, e quando a encontrarmos em uma atividade, basta termos este mesmo estado de espírito ao executar outras. Como o Hagakure preza a boa lida com a morte, vemos nele um interessante conto sobre sua importância, independente do modo de alcançá-la:

Yagyū Tajima-no-kami era um grande mestre-espada-chim e professor do xógum Tokugawa Iyemitsu. Certo dia, um dos seus guardas se aproximou de Tajima-no-kami e pediu-lhe que o aceitasse como aluno, ao que o mestre respondeu: “Pelo que vejo, o senhor já é um mestre. Peço-lhe que me diga a que escola pertence, antes que entremos na

relação mestre-discípulo”. O guarda observou que se envergonhava de dizer, mas jamais tinha aprendido a arte da esgrima. “O senhor está zombando de mim? Sou o mestre do venerável xógum e sei que meus olhos jamais se enganam.” O guarda insistiu: “Lamento ofender a sua honra, mas a verdade é que jamais tive qualquer conhecimento desta arte”. Frente a tão segura negativa, o mestre vacilou um momento, ao final do qual disse: “Como o senhor afirma, não vou desmenti-lo, mas seguramente o senhor é mestre em alguma outra disciplina, embora eu não saiba qual seja”. Respondeu-lhe o guarda: “Pois bem, como o senhor insiste, devo dizer-lhe que existe uma coisa na qual me considero mestre. Quando eu era criança, ocorreu-me a idéia de que um samurai não tem o direito de temer a morte em qualquer circunstância, e desde então lutei continuamente com a idéia da morte, até que ela deixou de preocupar-me.. Talvez seja a isso que o senhor se refere”. Mal ouvira tais palavras, Tajima-no-kami exclamou: “Exatamente! Alegro-me que não tenha me enganado, pois o último segredo da arte da espada é atingir a libertação da idéia da morte. Tenho mostrado essa meta a centenas de alunos, mas até agora nenhum alcançou o grau supremo na arte da espada. O senhor não precisa de qualquer treinamento, porque já é um mestre”.

(Citado em HERRIGEL, EUGEN. *A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen*. São Paulo: Editora Pensamento. 1983, p. 88-90)

Por toda a vida se deve buscar a melhor forma de seguir o caminho, mas já aí está o caminho, pois ele consiste na busca pela melhor forma de viver e de seguir os princípios. O caminho já é a busca pela perfeição. O *bushido* nos leva a suportar e agüentar todas as calamidades e aflições a que estamos sujeitos na vida de forma passiva e paciente, com uma consciência pura e capaz de lidar com tudo com sabedoria e de forma controlada.

Um ponto crucial é que, embora o caminho consista na busca pela perfeição, não importa se ela existe ou não. O importante é, como a palavra já diz, o *caminho*, e não o fim a que ele pretende. Da mesma forma que um samurai diante da vantagem numérica do inimigo se atira contra eles e contra a morte certa; ele sabe que vai morrer e que não tem a menor chance de vitória, mas isso não o impede de lutar. Mesmo que se soubesse impossível a perfeição, a busca por ela não cessaria. A perfeição já faz parte do caminho.

Agora, o que considero o fim mais nobre e mais importante do caminho do guerreiro é a benevolência e a compaixão. De fato, já fazia parte do trabalho do samurai proteger as outras classes, todas inferiores à sua, sendo considerado indigno ao seu código cometer injustiças com elas. Entretanto, a compaixão vai além disso, é mais do que um dever. Há citações sobre o *bushido* que dizem o seguinte:

O império não pertence ao imperador nem a um homem. O que deve ser estudado mais profundamente é a benevolência.

O uso correto de uma espada implica que ela deve subjugar os bárbaros enquanto fica posicionada, brilhando, em sua bainha. Se ela deixa sua bainha, não pode se dizer que foi usada corretamente. De modo semelhante, o uso correto do poder militar diz que este pode conquistar o inimigo enquanto oculto no peito.

Um guerreiro que não entende o Caminho do Guerreiro e o samurai que não conhece seus próprios princípios pode apenas ser chamado de estúpido ou inferior banal.

A espada é a alma do samurai. Se qualquer um esquecê-la ou perdê-la, não será desculpado.

(Citado em 'Enciclopédia dos Samurais', p. 371).

O uso correto da espada não é para matar. O poder do guerreiro não jaz nesta sua violenta capacidade, e ninguém é considerado um guerreiro se não compreender isso.

O sentido de *bushido* é fazer algo bom para o mundo, deixar sua marca de forma benéfica e honrada, e depois alcançar o desapego do próprio corpo e da vida, aceitando a morte porque o mais importante já foi feito. *Bushido* não é buscar a morte, e mesmo quando fosse feito um ato de desonra ou uma injustiça, antes de executar o *harakiri*, o *bushido* preza a tentativa de restaurar o ato falho, ainda em vida, para que o guerreiro se redima sem precisar tirar a própria vida. Após um erro, se houver a possibilidade de correção e redenção em vida, é a busca por isso que o *bushido* preza.

Há uma noção semelhante à do budismo, que fala da compaixão; e do cristianismo, sobre a caridade; no *bushido* trata-se de fazer o bem para o mundo e ajudar aos outros. Na verdade, o *harakiri*, a auto-imolação, é um sacrifício para o bem dos outros, não para si mesmo. Não é para o guerreiro expiar a própria culpa, mas redimir-se perante os outros, é pelos outros que ele tem que executar o *seppuku*, não por si próprio. Aí nota-se mais uma vez a noção de viver pelos outros e lhes fazer o bem. Devemos usar nossa vida e aproveitar a nossa morte pelos outros, não para nosso próprio proveito. Há um conto que exemplifica isso:

Na segunda metade do século XVI os soldados do senhor Okudaira, parente de Tokugawa Ieyasu, estavam sitiados no castelo de Nagashino, sob os ataques dos guerreiros da família Takada. O superior do castelo pediu por um voluntário para fugir do sítio, avisar Tokugawa do ataque e pedir-lhe ajuda. Vários homens se prontificaram, mas o humilde guerreiro Torisunaemon foi o escolhido por ser tido como bom nadador. Combinaram que se o reforço não chegasse em três dias, imolariam-se para não morrerem de inanição, devido à já escassa alimentação. Torisunaemon de fato conseguiu fugir dos homens de Takada e chegou a Tokugawa, que concordou em ir ao castelo dentro de três dias. Bastava ao humilde mensageiro retornar com as boas novas, mas foi pego pelos guerreiros de Takada, que pensaram que poderiam manipulá-lo, oferecendo-lhe um alto cargo no exército caso dissesse aos companheiros que a ajuda não viria, e que deveriam se render. Ele então concordou, pensando que sua mãe ficaria muito orgulhosa e feliz de ter seu filho num alto cargo, tendo sido bem sucedido na vida. Acontece que chegando no castelo, amarrado e cercado, chamou aos seus companheiros. Quando os viu, pensou novamente que sua mãe ficaria muito mais feliz com um filho leal à honra e aos próprios companheiros, mesmo que disso resultasse sua morte. Então pediu atenção e clamou que a ajuda estava a caminho, e que eles deveriam resistir por mais alguns dias. Foi imediatamente morto pelos homens de Takada. Esse é o significado do *bushido*, doar-se para os outros, e usar a própria vida pela dos companheiros. Ele pensou antes no que sua mãe gostaria, e no que seria o melhor para seus amigos, não para si.

No escrito Shin'ei encontra-se:

Sob o olhar da compaixão, todos são queridos. Aquele que pecou deve receber ainda mais piedade.

(Citado em 'Hagakure', p. 75).

E no Hagakure complementa-se:

Não existe limite para a grandeza e a profundidade de nosso coração. Existe espaço suficiente para todos. (...) Tudo o que você fizer deve ser feito em prol de seus pais e mestres, das pessoas em geral, e para a posteridade. Essa é a grande compaixão. A sabedoria e a coragem que vêm da compaixão são as verdadeiras. Quando alguém pune ou trabalha com o coração cheio de compaixão, sua ação será ilimitada em termos de força e retidão.

(Hagakure, p. 75 - 76)

Realizar atos em benefício próprio é realizar más ações, frias e cruéis. A compaixão é vista como viver pelos outros, e não fazer nada para si. É justamente o papel do samurai, de servir, e dedicar sua vida aos outros – regra geral, acima de todos o seu senhor – mas trata-se de não viver a própria vida, mas viver a vida por outras pessoas.

Além disso, o próprio *shogun* Tokugawa Ieyasu disse:

A base para governar o país vem da paz e da compaixão, porque, se você pensar no povo como seus próprios filhos, o povo pensará que você é seu pai.

(Citado em 'Hagakure', p. 76).

Já vimos antes que *bushido* veio de *budo*, que significa literalmente 'via marcial' ou 'caminho marcial'. O caractere 'budo' é composto na verdade de três caracteres mais simples que significam, respectivamente, 'parar', 'dois', 'lanças'. Traduzindo desta forma, 'budo' significa 'parar duas lanças', isto é, a paz, ou, mais apropriadamente, 'caminho marcial para a paz', ou 'paz por meio do treinamento marcial'. É por isso que a palavra '*budo*' ganhou importância no Período Edo, onde reinou a paz e o treinamento do guerreiro passou a ser um caminho espiritual, para a vida, e não para a morte. E não só a paz interior poderia ser alcançada mediante o treinamento marcial, mas ele poderia levar paz à vida das pessoas.

Foi justamente depois do Período Edo, quando o treinamento marcial passou a ser usado como via espiritual, que surgiram essas nobres noções de compaixão e benevolência. Hagakure, por exemplo, foi escrito no século XVIII, e o seu autor não chegou a embrenhar-se em qualquer combate real.

É muito difícil viver como se já estivesse morto, de modo a viver pelos outros e não por si. Uma completa vida de servidão é um alto propósito, abdicar da própria existência em favor da dos outros pode ser visto como um belo e corajoso ato de compaixão. O samurai, 'aquele que serve', com a sua coragem exemplar, é um dos poucos capazes de levar uma vida desta forma.

É o caminho da nobreza, da honra, do aperfeiçoamento e da compaixão. É o Caminho da Espada.

8 XINTOÍSMO, PENSAMENTO CHINÊS E ZEN NO BUSHIDO

Agora que o xintoísmo, pensamento chinês e o zen foram vistos individualmente, por si só, seguidos do *bushido*, já se pôde ter uma boa noção sobre a influência que eles tiveram, através dos pontos em comum. Agora serão explorados novamente um por um, mas diretamente relacionados ao *bushido*, já conhecido.

8.1 Xintoísmo no Bushido

A promessa de lealdade do samurai para seu senhor era feita através de um ritual xintoísta. Com um pincel umedecido com o próprio sangue, o guerreiro escrevia a promessa num pergaminho, queimado em seguida em reverência às divindades veneradas pelo clã. As cinzas eram dissolvidas num líquido e então ingeridas pelo guerreiro. A promessa também era documentada nos arquivos da família e a partir daí o samurai, sua família e todos os seus subordinados passavam a viver sob a vontade do novo senhor.

Assim como os ritos xintoístas regiam os costumes dos japoneses, fazia-no também com as práticas do *bushido*. Apenas no sentido de rituais, tradições e emoções caracteristicamente xintoístas, como a lealdade, porque não há doutrinas nem códigos morais estritos. Por isso veio a necessidade do confucionismo, que contribuiu principalmente com a formação da sociedade e moral japonesas.

Por outro lado, o fato do xintoísmo não ter uma moral definida é bom porque permite a qualidade rapidamente esboçada antes, chamada *heimei*, que traz uma noção de candura, franqueza, sinceridade e inocência. É justamente a natureza primitiva dos japoneses; o *heimei*, sem a influência racional do confucionismo e da doutrina religiosa do budismo, poderia fazer com que os samurais agissem conforme suas emoções, sem se preocuparem em pensar o que é melhor nem serem regidos por normas éticas. Com isso quero dizer que, por exemplo, eles estavam livres para lutarem pelo que consideravam honrado, mesmo que isso significasse matar ao outro ou a si mesmo – sem se preocuparem com o princípio budista de não ferir os seres vivos.

O mesmo sacerdote xintoísta anteriormente citado, Motoori Norinaga, afirmava que os chineses inventaram a moral porque eram um povo imoral, enquanto que os japoneses já agiam corretamente, agindo com o coração. Para ele o dever de todo japonês era obedecer às ordens, sem questionar se eram boas ou más. Por tudo isso, o xintoísmo foi considerado por alguns estudiosos como um instrumento para controlar o comportamento dos japoneses, pois incentivava a obediência inquestionável, justamente um dos princípios dos samurais.

Os que podem ser ditos como os princípios morais xintoístas são a lealdade ao soberano, reverência à memória dos ancestrais e a piedade filial. Estas contribuições foram apaziguando e criando o caráter submisso do samurai, que de outra maneira poderia ter sido arrogante. Com isso, esta religião proporcionou duas das principais características do *bushido* e do povo japonês: o patriotismo e a lealdade. Não como doutrinas, pois não há no xintoísmo, mas como manifestação das emoções dos japoneses e de seus verdadeiros sentimentos.

Não há objetos de adoração no templo xintoísta, a não ser por um simples espelho pendurado. Lembremos que não há pecado original porque a alma humana é tida como naturalmente pura e divina. Assim, o espelho representa o coração humano, que quando se encontra sereno e claro, o reflexo visto é o da própria divindade. Na reverência, portanto, a visão do próprio reflexo remonta a uma idéia de auto-conhecimento. Conhecimento este de caráter moral, sobre a nossa natureza moral. Porém, o xintoísmo aflorou não exatamente a moral, mas o sentimento dela proveniente, de consciência nacional. Da adoração à natureza veio o amor ao país, assim como da reverência ancestral se fez a estima pela família imperial, fazendo dela a fonte de toda a nação. O país é mais do que um lar físico, mas também moradia sagrada das divindades, dos espíritos da natureza e de todos os ancestrais;

assim como o imperador é considerado a manifestação material do céu na terra, representando o símbolo da unidade nacional.

Como o xintoísmo na verdade se trata dos costumes e sentimentos primitivos japoneses, sendo que apenas depois de anos lhe foi dado um nome, não se pode dizer que ele é a causa de tais princípios, mas justamente o contrário. Desta forma, ele não é mais do que uma nomeação para o conjunto de crenças e afinidades que levavam os japoneses em frente, e pode ser tido como a verdadeira essência desse povo: de amor à natureza e à vida (apesar do contato direto com a morte), a crença em entidades divinas que interagem conosco, além da adoração da pátria e a lealdade aos pais e ao superior.

Xintoísmo em japonês, *shinto*, é escrito com os caracteres chineses e significa 'o caminho dos deuses'. O caractere que forma o 'to' do '*shinto*' é o 'do', que veio do '*tao*' chinês. Como foi visto na sessão do taoísmo, este caractere chinês significa, em palavras, 'via', 'estrada', ou 'caminho', e é escrito em duas partes. A parte da direita é composta pelo caractere chinês que significa 'cabeça' ou 'pescoço'; a parte à esquerda refere-se ao 'correr'. Assim, de maneira geral o caractere 'do' significa tomar a cabeça nas mãos e correr para algum lugar, ou correr com a cabeça à frente, guiando.

Acima deste caractere escreve-se aquele que significa 'deus' (ou *kami*, como vimos), obtendo 'caminho dos deuses', ou *shinto*. Se acima de '*shinto*' escrevermos os dois caracteres que significam *bushi*, 'guerreiro', a palavra como um todo se transforma em '*bushido*'. O significado converte-se numa noção de que, a fim de seguir o caminho, precisamos de uma conduta guerreira - devido ao caráter marcial e samurai de *bushi* - e se trata de um caminho onde está em jogo nosso pescoço. Finalizo com uma frase de Otake Sensei, da escola fundada por um samurai no século XV, chamada Tenshin Shoden Katori Shinto Ryu:

As diversas artes de cultivo pessoal são escritas com a palavra -dô. O sentido global, portanto, é o de que esse é o caminho correto a ser seguido pelos seres humanos.

(Citação de REID, HOWARD; CROUCHER, MICHAEL. *O Caminho do Guerreiro: O Paradoxo das Artes Marciais*. São Paulo: Editora Cultrix, 1983, p. 181)

8.2 Pensamento Chinês no Bushido

Visto que de *dao* veio o 'do' do 'bushido', é clara a importância em falar sobre o *dao* neste código de conduta. O *bushido* é justamente o *dao* do guerreiro, claro, o *dao* do *bushi*. Assim se pode entender melhor o que se quer dizer com 'caminho', no caminho do guerreiro.

Entretanto, o taoísmo e o pensamento chinês contribuíram em muito na formação do zen na China (então *ch'an*), são evidentes as semelhanças. A sabedoria não está nas palavras e a verdade não pode ser expressada por elas. Também não há a dualidade de mente e corpo, nem de 'eu' e o 'outro', pois todos os seres de alguma forma fazem parte de um todo unido. A dualidade pode ser vista como apenas uma criação do homem:

*Ao chamarmos de belo o que nos agrada,
damos nascimento ao feio.
Se consideramos algo bom,
criamos o mau.*

*Ser e não ser se confundem
Difícil e fácil se provocam
Longo e curto realçam-se
Frente e costas se sucedem
Por isso, o sábio trava conhecimento sem afirmações categóricas
e lança seus ensinamentos sem palavras.
(Tao Te King, capítulo 2)*

O taoísmo também leva à aceitação daquilo que ocorre em nossa vida, no budismo através do *karma*, e no *dao* taoísta na crença de que todos os fenômenos tendem naturalmente a uma harmonia, e que não somos capazes de ditá-los, por isso é melhor que os aceitemos.

Com o açougueiro Ding também há um ponto crucial: o instrumento que ele usa para seguir o seu caminho é a sua faca. Através da exímia habilidade em manipulá-la ele atinge o elevado estado que guia à iluminação. Isso mostra que há caminhos diferentes, cada um pode ter o seu, e que ele pode ser seguido de várias formas diferentes. Ding usa sua faca, mas qualquer coisa pode ser usada: a meditação, a arte, o treino do tiro com arco ou com a espada. Semelhante à idéia zen de que qualquer coisa pode ser usada para se chegar à iluminação, o que foi muito importante para o Japão, devido ao treino com o arco, com a espada, e na cerimônia do chá. A sabedoria está além das palavras, ela se mostra em todo o ser da pessoa, inclusive através de seus movimentos e posturas físicas. Além disso, seja qual for a arte ou a maneira para se seguir o caminho, é necessário muito treino e muita prática, até que o ser se torne aquilo que faz, tamanha a intimidade com a arte executada. Tudo é feito com a maior naturalidade até que, porém, surge uma dificuldade que traz o sujeito de volta à consciência e à atenção, de volta ao papel de aprendiz, para que aperfeiçoe mais uma vez sua técnica.

Zhuangzi sugere que cada um escolha uma atividade na qual se possa buscar e atingir a maestria. Isso porque o açougueiro Ding, ao finalizar seu trabalho, encontrava-se em plena tranquilidade e satisfação, um estado de ataraxia, o que lhe permite lidar muito bem com quaisquer outros fenômenos que se lhe apresentassem. Quando fazemos algo muito

bem, que nos traz satisfação e por que temos gosto, essa graça nos preenche e faz com que tudo o mais se torne harmonioso.

Há uma história muito boa que mostra que não importa necessariamente o que fazemos, mas como fazemos, confirmando a sugestão de Zhuangzi: nos tempos antigos havia mestres que se destacavam por diferentes habilidades, como na arte do chá, nas artes marciais e treino com armas e espada. Havia em particular um mestre em armas que propôs um duelo para um mestre de chá. Este, senhor dotado de honra, se viu na necessidade de aceitar o duelo, embora nada soubesse sobre o manejo de armas. O combate ficou marcado para a noite seguinte.

O mestre de chá prezava a honra e por isso aceitou o convite do duelo; porém, em busca de uma esperança de ganhar o embate, durante o dia partiu em busca de mestres de artes marciais a fim de obter alguma espécie de ensinamento, ou qualquer sugestão que pudesse lhe dar uma mínima chance de sair vitorioso. Encontrando um outro mestre em armas e explicando-lhe sua situação, pediu-lhe humildemente que lhe ensinasse qualquer técnica ou artifício de que pudesse se aproveitar para ter uma chance de se defender. O guerreiro respondeu-lhe, entretanto, que deveria aproveitar para fugir porque de qualquer jeito não teria chance; além disso, auxiliando-lhe estaria sujeito à ira do mestre em armas que o desafiou, tendo também de participar de um duelo com ele. O mestre de chá, sendo senhor honrado, replicou: 'prezo minha honra e prefiro morrer a perdê-la; entretanto, ainda busco uma maneira de ter alguma chance no duelo'. Ele agradeceu e seguiu em frente, rumo à próxima escola marcial.

Infelizmente a situação se repetiu ao longo do dia, com todos os mestres com quem conversava. Até que foi visitar um mestre em armas que não era muito conhecido, e tendo-lhe explicado sua situação, ele perguntou: 'você disse que é mestre de chá? Então me prepare um chá, por favor'. Mesmo confuso, foi o que fez: com toda a cerimônia possível, concentrado, cada gesto imbuído da busca pela perfeição, simplicidade e intenção, serviu o chá como faz todos os dias, como se cada dia e cada cerimônia fossem os últimos. Passaram o tempo conversando, servindo e bebendo chá. Até que o mestre da cerimônia pediu-lhe novamente: 'desculpe-me, mas busquei durante o dia alguém que pudesse me aconselhar para o duelo, e todos me negaram auxílio; será que você poderia me ajudar?', ao que o mestre de armas respondeu: 'simples, faça o que acabou de fazer'.

'Não está me dizendo para servir-lhe chá', então seu novo amigo lhe explicou: 'Entre no duelo com a mesma confiança, intenção e naturalidade dos movimentos com que você realiza a sua cerimônia do chá. Este mestre em armas não tem isso, e por isso você irá vencê-lo'.

A chegada da noite trouxe o duelo: os dois mestres, de suas diferentes áreas, cumprimentaram-se, viraram-se de costas e deram três passos. O mestre de chá com uma postura confiante, como se já tivesse desembainhado sua espada inúmeras vezes, colocando a intenção de todo o seu ser em cada movimento, soltou um grito e sacou a espada, virando-se para enfrentar o mestre em armas, que já se encontrava longe, fugindo.

O caminho não está numa arte, numa técnica; está em executar tal arte ou técnica com o ser em plenitude, com toda a intenção e atenção. É justamente o zen. Por isso qualquer coisa pode ser usada para se seguir o caminho. O caminho da espada tem esse nome porque faz uso da espada e de seu espírito guerreiro.

Quanto ao confucionismo, assim como o budismo, apenas depois de um milênio de sua criação ele chegou ao Japão. O príncipe Shotoku, considerado aquele que deu início ao budismo no Japão, também conheceu o confucionismo e procurou propagá-lo em 604 d.C., numa espécie de constituição de 17 artigos. Apesar de simples, apenas indicando como os ministros deveriam se comportar, por exemplo, mostra o início da busca por um governo ético, coisa totalmente ausente no xintoísmo, isto é, na cultura nativa do Japão. Como esta religião era destituída de moral, havia a necessidade de uma para o governo e para o guerreiro samurai, onde entrou em cena o confucionismo. Ele poderia ditar regras éticas para serem seguidas no dia-a-dia, as quais seriam usadas para o treinamento moral dos samurais.

Assim, o confucionismo exerceu grande influência sobre a sociedade japonesa, principalmente no Período Tokugawa, cuja escola oficial era a confuciana. O Japão era organizado pelo modo confucionista de comportamento ético. Por afirmar a existência de uma hierarquia natural e o papel de cada um dentro da sociedade, respeitando sua posição, o confucionismo serviu muito bem aos xogunatos. Prezava um comportamento ético e via o governante como um estudioso administrador que governa pelo bem do povo.

Portanto, sobre o *bushido*, o confucionismo encarregou-se das doutrinas éticas propriamente ditas, ditando modos de comportamento e como cada um deveria se portar, de acordo com as cinco relações morais. Seus experientes preceitos morais e de como o governante deveria conduzir o estado caíram muito bem aos samurais, pois eram a autoridade do país.

Os textos de Confúcio e também de Mêncio foram muito lidos e estudados, servindo de base para sua formulação ética. Porém, aqueles que se limitavam ao conhecimento destes textos, mesmo que muito eruditos, eram desprezados porque a sabedoria apenas intelectual era abominada, a sabedoria deveria ser vista como parte do caráter da pessoa, constituindo sua moral e conduta, muito mais do que a compreensão dos escritos. Para os japoneses, o intelecto era subordinado à ética. Vemos assim que, da mesma forma que na China a verdadeira sabedoria é saber fazer, ter experiência, e não o conhecimento intelectual, no Japão havia concepção semelhante. Uma pessoa era estimada de acordo com a sua conduta, coragem e capacidade de seguir o caminho do guerreiro, independente de sua bagagem intelectual.

Visto que no confucionismo é atribuída grande importância à piedade filial, torna-se clara a influência sobre a mesma virtude dentro do *bushido*. O mesmo ocorre com a lealdade ao senhor, o respeito pelos outros, a retidão, o estímulo à cultura, além das nobres noções de benevolência e busca da perfeição. Estes princípios podem ser vistos em aforismos dos Diálogos, como no de número 4, capítulo I:

Diz o mestre Zeng: Todos os dias, examino-me em três pontos: nos negócios de que tratei para terceiros, terei feito o melhor que podia? Nas minhas relações com meus amigos, fui sempre sincero? Por fim, terei já deixado de praticar as lições do Mestre?

(Diálogos de Confúcio, p. 33)

Está presente a idéia de fazer sempre o melhor trabalho, para servir bem aos outros e manter a dignidade; aforismo 14, capítulo IV:

Não te importes por não ter um cargo, mas antes cuida de te manteres capaz; não te importes por não ser conhecido, mas antes cuida de te manteres digno.

(Diálogos de Confúcio, p. 50)

Vendo o guerreiro como aquele que faz o que é necessário, que tem a retidão para tomar uma atitude, e que está sempre pronto, vemos o aforismo 24 do capítulo IV:

Diz o Mestre: O homem de bem prefere ser lento no falar mas pronto no agir.

(Diálogos de Confúcio, p. 51)

E também não poderia deixar de falar sobre o desapego à vida e ao que pertence a ela, mantendo em mente que tudo é passageiro e que nem nosso próprio corpo nos pertence. Vemos isso no aforismo 16 do capítulo IX, que lembra a Heráclito e, em seguida, no capítulo XXII de Zhuangzi:

Um dia, achando-se à beira de um rio, diz o Mestre: Tudo passa como esta água; nada se detém, nem de dia nem de noite!

(Diálogos de Confúcio, p. 81)

Shùn perguntou a Chéng: '- É possível obter e possuir o dào?' Shùn disse: '- Se não tenho posse de meu próprio corpo, quem o tem?' Respondeu: '- É uma forma emprestada a você pelo Céu e a Terra. Você não tem posse da vida, é uma harmonia emprestada a você pelo Céu e a Terra. Você não tem posse da sua própria natureza nem de seu destino, são tendências emprestadas a você pelo Céu e a Terra. Você não tem posse de seus filhos ou netos, são moldes emprestados pelo Céu e a Terra. Por isso, o melhor é caminhar sem saber para onde está indo, residir sem saber o que está preservando, comer sem saber o que está saboreando. A força do Céu e da Terra é a energia da Iniciativa. Como poderia ser possível obter posse de nada?!'

(*The complete works of Chuang Tzu*. New York: Columbia University Press. 1968, pág. 238; citado em 'Zhuangzi: um Cético Taoísta na China Clássica', p. 26)

Finalmente, já vimos como o *ren* – a benevolência – era virtude altamente prezada e indispensável para Confúcio, o que levava ao amor pelos homens. De fato, o homem de bem tinha como principais virtudes a retidão, a coragem e o *ren*, todas também possuídas pelo sumo guerreiro japonês. Pensando desta forma, o samurai teria tudo para ser o 'homem de bem' confuciano. É por isso que segundo o Hagakure, de Yamamoto Tsunetomo, o samurai deve ter acima de tudo lealdade completa ao senhor; em seguida deve portar as três virtudes supremas do confucionismo:

Se tivéssemos que dizer em poucas palavras o que é ser um samurai, a base de tudo seria a devoção total do corpo e da alma a nosso mestre. E se nos perguntassem o que fazer além disso, a resposta seria nos prepararmos internamente com inteligência, humanidade e coragem.

(Hagakure, p. 88)

Estas três virtudes são justamente, respectivamente, a sabedoria, *ren* e a bravura, de que Confúcio fala. A sabedoria da experiência e da prática; o *ren* como benevolência para

com os outros, ou seja, sentimento de humanidade; e a coragem, claramente indispensável para que o guerreiro possa fazer uso de todo o seu potencial de servitude.

Em japonês a sabedoria é *chi*; o *ren* chinês é *jin*; e a coragem é *yu*, como foi visto no capítulo do *bushido*. No Hagakure, Yamamoto preza exatamente as três virtudes principais do homem de bem confuciano, ficando clara esta semelhança entre o confucionismo e o *bushido*.

8.3 Zen no Bushido

Na China o budismo foi muito importante, e tinha como principal função ensinar a lidar com a morte, pois isso era deixado de lado pelos outros sistemas de conhecimento, como confucionista e taoísta, enquanto que no budismo este tema era profundamente abordado. Da mesma forma, antes do zen, o budismo no Japão ajudou muito o samurai porque o ensinou a morrer. Propiciou-lhe a calma e a tranqüilidade garantindo-lhe uma vida nova, e a eventual resolução de todos os problemas, por exemplo com o *karma*. Aceitar esta responsabilidade era aceitar a vida e tudo o que ela lhe propiciasse, principalmente a morte daqueles ao redor e a própria. Como o samurai tinha uma convivência direta com a morte, esperando-a a qualquer momento, era de fundamental importância que estivesse psicológica e espiritualmente preparado para recebê-la, por isso o relevante papel do budismo. Entretanto, é visto que o fim do budismo foi deturpado porque a renúncia aos desejos dos guerreiros samurais não tinha como objetivo necessariamente o nirvana e a iluminação, mas sim o desapego à vida, de forma a melhor servir o senhor.

O zen entrou mais tarde e também ajudou no tema da morte, mas contribuiu muito em outros aspectos. Além disso, os samurais aceitavam o treinamento rígido e fervoroso do zen porque sua vida já era assim. Ver o zen em cada uma de suas ações não era difícil porque tinham que estar sempre atentos e ver a morte em cada um de seus atos no dia a dia. Também atraía os guerreiros porque valorizava a experiência direta, ao invés da especulação intelectual, que não lhes serviria. Além disso, como os samurais não tinham interesse em estudar os clássicos contos chineses e os *koans*, surgiu um novo método chamado Shikin zen, onde os *koans* utilizados eram provenientes das histórias dos próprios samurais, ao invés dos antigos contos chineses. As histórias familiares aos guerreiros facilitava-lhes a compreensão buscada através dos *koans*.

Além dos mestres japoneses que estudaram na China, também foram ao Japão monges chineses, como Bukko Kokushi, que viveu no século XIII e foi o mestre zen do próprio *shogun* da época, Hojo Tokimune. Quando os mongóis invadiram o Japão em 1274, o *shogun* Tokimune foi visitar seu mestre Bukko, e lhe disse:

“O maior acontecimento de minha vida finalmente tornou-se realidade.”

Bukko perguntou: “Como você o encara?”

Tokimune bradou: “Katsu!” como se estivesse espantando todos os inimigos da sua frente.

Bukko estava satisfeito e disse: “Na verdade, um filhote de leão urra como leão!”

(O Livro de Ouro do Zen, p. 167)

Isso mostra que, apesar da força esmagadora dos mongóis, o *shogun* estava calmo e não se sentia acuado. Aliado às tempestades e à bravura dos guerreiros samurais, foi possível vencer os mongóis e impedir a invasão.

Há a história deste mesmo mestre do *shogun* Tokimune, Bukko, de quando ele ainda estava na China. Os mongóis haviam invadido-na e alguns soldados entraram no templo Noniji, onde Bukko residia. Quando os mongóis o abordaram ele estava sentado em *zazen* recitando uma poesia:

No céu e na terra, nenhuma fenda para esconder;

O regozijo de saber que o homem é vazio e as coisas também são vazias.

*Esplêndida a magnificente espada longa mongol,
Seu clarão de raio corta a brisa da primavera.*

(T. LEGGETT. *Zen and the Ways*, p. 64, citado em 'O Livro de Ouro do Zen', p. 167)

Os soldados mongóis pouparam a vida de Bukko, provavelmente porque se impressionaram com sua passividade perante a morte. Essa capacidade atraiu os samurais, pois seria de grande serventia para eles manterem a calma e conseguirem lutar até o fim. Assim, a partir da área de Kamura foi desenvolvida uma forma de zen que ficou conhecida como o 'Zen do Guerreiro', voltada justamente para esse aspecto.

Segundo Suzuki Daisetz, monge do século XX, o zen influenciou os guerreiros moralmente no sentido de que os ensina a seguir em frente sem olhar para trás, uma vez escolhido o caminho; e filosoficamente por tratar a vida e a morte com indiferença.

No Japão o zen foi grandemente valorizado devido à descoberta de que qualquer coisa pode ser usada para se chegar à verdade. Até mesmo um guerreiro empunhando sua espada, em um combate fervoroso com o inimigo, pode atingir este estado de consciência – ele não precisa se sentar e meditar. Ou melhor, ele não precisa se sentar para meditar. A meditação ocorre durante a batalha. Também foi descoberta a meditação na arte de manejar o arco, de pintar e esculpir, entre outras. Era justamente o que o mestre Dogen prezava, que o zen fosse realizado em cada tarefa cotidiana, nada complicado, apenas fazer o que sempre fazemos, mas de corpo e alma. Para os japoneses, sendo um povo guerreiro, cultural e artista, foi natural que com a vinda do zen adaptassem-no às suas próprias artes. Essa foi a grande contribuição japonesa ao zen – e vice-versa.

Qualquer arte pode ser usada para se chegar a este estado porque é tudo questão de concentração. Normalmente, senta-se quieto e parado porque é mais fácil de se concentrar. E o zen encontrou uma manifestação nas artes da esgrima e do manejo do arco porque em ambas as ações a concentração é muito alta. Afinal, quem se distrairia no momento decisivo de sua vida ou morte, quando outro guerreiro vem atacá-lo? A concentração num combate de samurais era extrema, pois não podia deixar de sê-lo. Ela era tanta, que o próprio pensamento deixava de existir. A concentração era tão precisa que a mente se esvaía. Na verdade os guerreiros lutavam com a não-mente - *mushin*. É justamente o ponto ao qual o zen quer chegar. O esquecimento do pensamento e da intrusão da mente, de sua influência lógica e intelectual. O samurai não usa sua mente porque se ele for parar para pensar durante uma luta, sua morte se torna bastante certa.

Por exemplo, se estamos andando para casa e um carro desgovernado vem em nossa direção, paramos para pensar se devemos tentar pular para longe, ou para que lado pular, ou então berramos para o motorista tentar parar? Não, antes de pensar qualquer coisa, apenas pulamos para longe do trajeto do veículo. Isso é uma ação da não-mente, não da mente; e a não-mente não erra.

Errar é humano, de fato, mas porque os humanos agem com a mente. Desde muito tempo pensamos antes de agir – e isso sempre nos foi ensinado como o correto -, além de pensar lógica e racionalmente. Mas quando agimos com a não-mente nós não erramos, porque deixamos de ser humanos. O homem está limitado à mente, e uma vez que atinge o estado de não-mente, ou *satori*, deixa de ser humano e passa a fazer parte do todo, o qual não erra. A mente é individual e está sujeita a muitos erros, mas a não-mente é integral, unida com o todo, pois não há individualidade, não há personalidade, uma vez que estas são totalmente esquecidas.

É um dos motivos pelos quais os samurais eram tão poderosos. Teoricamente, se dois deles começam a lutar e ambos chegam ao *satori*, isto é, esquecem-se de si mesmos e suas vidas passam a ser o próprio combate, agindo com a não-mente, tecnicamente a luta entre eles não teria fim. Nunca haveria vencedor e tampouco perdedor, pois ambos beirariam a perfeição e não cometeriam nenhum erro. Qualquer erro que o guerreiro cometa significa sua morte, mas eles não cometeriam nenhum. Provavelmente foi assim que Musashi tornou-se invencível, não tendo perdido nenhuma batalha, pois sempre chegava a um estado semelhante ao *satori*. Ele não ganhou todos os combates, mas não perdeu nenhum, pois havia um combatente que igualava-se a Musashi, de forma que nenhum dos dois conseguia derrotar o outro, porém, ambos diziam-se derrotados pelo oponente. Acabaram se tornando grandes amigos e admiradores recíprocos.

No século XVII, o mestre zen japonês Bankei Yotaku escreveu uma analogia que ilustra a importância de não pensar.

A mente de Buda não-nascida lida espontânea e livremente com qualquer coisa que se apresente para ela. Mas, se alguma coisa por acaso fizer você mudar a mente de buda em pensamento, então você passa a ter problemas e perde aquela liberdade. Deixe-me dar-lhe um exemplo. Suponhamos que uma mulher esteja ocupada, costurando alguma coisa. Uma amiga chega e começa a conversar com ela. Enquanto escuta a amiga e costura de acordo com o não-nascido, não tem problemas pra fazer as duas coisas. Mas, se presta atenção às palavras da amiga e um pensamento surge na sua mente enquanto reflete sobre o que vai responder, suas mãos param de costurar. Concentra a atenção na costura e pensa no que está fazendo, deixa de captar o que a amiga está dizendo e a conversa não flui normalmente. Em qualquer um dos casos, sua mente-buda escapuliu da concentração no não-nascido. Ela a transformou em pensamento. Enquanto os pensamentos estão fixos numa coisa, estão vazios de todas as demais, privando a mente da sua liberdade.

(Livro de Ouro do Zen. p. 21)

O pensamento é muito limitante porque ele é capaz de focar-se em apenas uma coisa por vez. Assim, tudo o mais é deixado no vazio, é ignorado. A partir do momento em que paramos de pensar podemos prestar atenção em tudo o que ele nos impedia de prestar. Em termos práticos, podemos estar atentos a múltiplos oponentes ao mesmo tempo, assim como a qualquer movimento de qualquer um deles. Concentração no não-nascido é não pensar em nada, não se concentrar em nada, na verdade é conectar-se a tudo. Pensar é não fazer isso, e limita-nos a uma só coisa. Por isso não-mente é liberdade. É nesse sentido que o samurai liga-se ao universo, pois se esquecendo da própria mente e da própria personalidade, não há mais distinção entre o que é 'ele' e o que é 'o outro', seja uma planta, o ar, um animal ou outra pessoa.

A partir do século XVII, com a paz do Xogunato Tokugawa, como finalmente o poder e o xogunato estavam organizados e ordenados, a classe dos samurais sofreu algumas alterações significantes. A princípio eles tinham apenas de lutar, depois sua importância cresceu, tendo dominado o país com seu poderio militar. Agora, a questão da perícia em combate já não era tão importante, pois o governo estava estabilizado e não havia mais lutas pelo poder. O que os samurais faziam agora? Eles passam a atuar menos como guerreiros e mais como administradores e burocratas, deixando de usar o zen especificamente como preparação para a morte, e usando-no como amadurecimento

espiritual. Da mesma forma, continuaram treinando artes marciais, entretanto, antes tinham como fim matar o inimigo; a partir de então, o treino de artes marciais tornou-se um meio à maturidade espiritual. Deixou de ser a especialização em matar, e converteu-se numa prática espiritual. Como o zen mostra que podemos vivenciar nossa natureza essencial em todas as ações, as artes marciais seriam uma ótima maneira de fazer isso, pois encaixava-se perfeitamente ao perfil do samurai. Em termos japoneses, a 'espada que tira a vida', *satsujin no ken*, transformou-se na 'espada que dá a vida', *katsujin no ken*.

De 1573 a 1645 viveu o mestre zen Takuan Soho. Ele desenvolveu um trabalho chamado Heihokadensho, através do qual ficou conhecido por trabalhar mais o aspecto da mente do samurai, não físico nem técnico. Takuan teve um discípulo, Yagyu Tajima no Kami Munenori, o qual afirmava que o último estágio da luta com a espada é o estado de não-mente, *mushin*, onde o guerreiro deixa de ter sentimentos, como raiva, medo ou orgulho, e torna-se um com a espada, pois deixa de ter ego. Como o ego é o sentimento de individualidade, de que somos um indivíduo, enquanto que os outros e o mundo são outras coisas, sem o ego perdemos essa noção, o que nos permite tornar um com a espada – e posteriormente com tudo o mais. O mestre zen Yagyu Munenori, por sua vez, teve como discípulo o terceiro *shogun* Tokugawa, Iyemitsu, que viveu de 1604 a 1651, para quem ensinou a arte da esgrima. Se o próprio *shogun* estava aprendendo que o importante é a mente e o estado em que ela se encontra, mais do que a técnica, ele poderia facilmente pôr estes mesmos princípios no treinamento de seus súditos, ainda mais porque encontravam-se em épocas de paz.

O mestre Takuan também escreveu uma carta a Yagyu, conhecida como Fudochishinmyoroku - O Registro Misterioso da Sabedoria Impassível - onde ele escreveu o seguinte:

Diz-se que, na prática do budismo, existem 52 etapas e, dentro destas, há um lugar onde a mente fica parada numa coisa que se chama de estagnação. Estagnação significa parar, e parar significa que a mente foi detida por um assunto que pode ser qualquer assunto.

Falando em termos de arte marcial, logo que você nota que a espada está se movimentando para golpeá-lo, se pensar em ir encontrá-la de qualquer forma, a mente pára diante da espada exatamente naquela posição, desfaz seus movimentos e você é derrubado pelo opositor. Isto significa parar.

(citado em 'Livro de Ouro do zen', p. 172)

Em palavras simples, isso significa o seguinte: se pensarmos, nossa mente e corpo param, e não fazemos nada. E não fazer nada, para o guerreiro, significa a morte. Ela pára porque a verdadeira mente é a não-mente, e quando ela se detém em algum assunto, no caso a espada que vem contra nós, a mente está ocupada pensando, e pára. Nós paramos por consequência, o que pode nos levar à morte. É necessária uma mente sem ilusões que, vendo tudo como realmente é, age instantaneamente, sem ponderar sobre qualquer assunto. Isso ilustra, em uma maneira zen de explicar, que durante a luta não há espaço para o pensamento, enquanto que a maneira técnica de explicar isso é que pensar demora muito, um tempo vital.

Da mesma forma que as palavras acima do mestre zen Yotaku, dizendo que o pensamento foca-se em apenas uma coisa de cada vez, ou pensamos ou fazemos algo. Assim, não podemos pensar durante a luta, pois não fazemos nada. Em parte porque o

pensamento só consegue se focalizar em uma coisa de cada vez, assim, se pensamos, limitamos nossa atenção a uma só coisa, mas se não pensamos, não temos limite e estamos atentos a tudo.

Há uma história que também ilustra a importância do estado mental e espiritual, sobre o aspecto técnico:

Tsukuhara Nokuden era um grande espadachim. Tinha três filhos, todos treinados nas artes marciais. Um dia, resolveu testar a capacidade deles colocando uma pequena almofada no topo da entrada da sala, de tal maneira que ela iria cair sobre qualquer um que adentrasse.

Chamou o primeiro filho. Quando este entrou, viu a almofada, foi até onde ela estava e retirou-a, curvando-se perante o pai. O segundo filho foi chamado. Tirou a almofada, carregou-a, delicadamente, e fez uma reverência ao pai. Quando o terceiro filho entrou na sala, a almofada caiu-lhe em cima da cabeça. Desembainhando a espada, cortou-a ao meio, antes de ela bater no chão, sorrindo para o pai com orgulho da sua rapidez, precisão e sincronização.

Bokuden mandou os filhos se sentarem. Para o primeiro, disse: “Você é um espadachim habilidoso.” Para o segundo filho, falou: “Precisa aprender mais, continue treinando.”

Então, virou-se para o terceiro, dizendo: “Você é uma desgraça. Não sabe nada sobre o caminho da espada. Tem que treinar muito todos os dias!”.

(Livro de Ouro do Zen, p. 176-177)

O caminho da espada é interno, é uma postura pessoal que nos leva a uma maneira de lidar com o mundo. Não é a perícia em espada. O combate com a espada é tão sério que de nenhuma forma poderia ser usado como exibicionismo, como é o caso deste conto. Ela é usada para matar, mas apenas em casos realmente necessários.

Lembremos que o zen é o fim da dualidade. E que conseqüências isso tem para o samurai? Falar do fim da dualidade é falar do fim da separação entre bom e mau, certo e errado, vida e morte. Sem dualidade não há morte. Não podemos dizer que não morremos, pois de fato as pessoas morrem, mas não podemos dizer que morremos. Pensar que ocorre exclusivamente uma coisa ou outra é ser dualista. O budismo já havia trazido esta tranquilidade, e o zen a aprimorou dizendo que tudo é igual, a morte é apenas uma passagem. No *bushido* não há medo da morte porque não há morte!

O zen também leva a outro ponto semelhante do *bushido*, a busca pela perfeição. Fazer tudo com a maior perfeição possível, entregar-se ao que é feito. Quando for varrer o chão, torne-se o ‘varrer o chão’. Quando for atirar com arco, torne-se o ‘atirar’. Quando for fazer algo, não criar uma distinção entre você e aquilo que você faz; entre o sujeito e a ação. Sem a dualidade do ‘eu’ e do ‘outro’, tornamo-nos aquilo que fazemos, e assim fazemos tudo da melhor forma possível, da mesma forma que no *bushido* tudo deve ser feito com a busca pela perfeição.

O mestre zen do século XX, Suzuki Shunryu, disse o seguinte:

Cada reverência expressa um dos quatro votos budistas: ‘embora os seres vivos sejam inumeráveis, eu me comprometo a salvá-los. Embora meus desejos sejam inesgotáveis, eu

me comprometo a libertar-me deles. Embora os ensinamentos sejam ilimitados, eu me comprometo a aprendê-los todos. Embora o budismo seja inalcançável, eu me comprometo a atingi-lo'. Se é inalcançável, como posso alcançá-lo? E no entanto, devo fazê-lo. Isso é o budismo.

(Mente Zen, Mente de Principiante, p. 44)

Exatamente, se tudo isso é inalcançável e inatingível, como pode ser realizado? Isso não importa, o importante é que ainda assim se trata de um objetivo, o essencial é a busca, a devoção e a dedicação para realizar cada um destes votos. Os samurais, na sua honra e na sua extrema lealdade ao senhor, trilhavam o caminho da perfeição. Não importa se ela existe ou não, mas eles passariam a vida procurando-na – e morreriam tentando.

O zen chega a ser considerado a base das artes marciais, era o treino espiritual e psicológico do guerreiro. Há apenas um dilema, que é o aproveitamento do zen em algo que ele é contra, isto é, a violência. O zen, como o budismo, valoriza e protege todo e qualquer tipo de vida, como exemplificam os sacerdotes que espantam pequenos animais onde vão se sentar, e limpam a água com gaze para não beberem acidentalmente pequenas formas de vida. Torna-se um tanto contraditória esta situação, pois o zen acaba ajudando o guerreiro a matar melhor.

É difícil resolver este dilema, o que pode ser dito é que, claro, o zen nunca incentivou qualquer tipo de violência e nunca teve qualquer ensinamento que levasse a esse fim. Apenas de maneira passiva e indireta contribuiu com o comportamento samurai, na verdade aprimorando o que quer que fosse feito pelo guerreiro, sem distinção.

Os samurais tinham que lidar com isso, pois viviam com a noção sempre presente do *karma* e sabiam da desaprovação budista em relação à violência. Por isso tinham a crença de que sempre voltariam como guerreiros, de forma que eles estariam constantemente sujeitos à violência que eles mesmos promoviam.

Mas justamente por isso tudo é que, com a paz do Período Edo, o treinamento marcial deixou de ser belicoso e se tornou espiritual. No século XVIII, em 1768, a idéia de *katsujin no ken*, a espada que dá a vida, foi ainda mais fortalecida. O mestre de *kenjutsu* - arte da espada - Kimura Kyuho escreveu *Kenjutsu Fushiki Hen - A Desconhecida Arte da Esgrima* - que diz o seguinte:

O espadachim perfeito evita discutir e brigar. Brigar significa matar. Como pode um ser humano induzir a si próprio a matar seu semelhante? Fomos feitos para amar uns aos outros, não para matar... A espada é um instrumento infausto, usado para matar em circunstâncias inevitáveis. Mas pode também dar a vida, em vez de tirá-la.

(Citado em 'Livro de Ouro do Zen', p. 173)

Um mestre na arte da espada falando sobre amar os semelhantes, ao invés de matá-los? Com certeza não se trata de um guerreiro assassino, mas de um guerreiro espiritual, que faz uso de sua arte para amadurecimento da mesma natureza, procurando ver a espada como um instrumento da vida, não da morte. Isso ilustra a nobreza dos samurais e o seu alto desenvolvimento espiritual, muito mais do que técnico e combativo. Assim o guerreiro samurai decola como o ápice tanto da arte da guerra e do combate, quanto do amadurecimento espiritual e do ego, colocando os outros na frente de si mesmo e amando ao próximo. Surgindo como um combatente considerado desordeiro pelo governo,

tornando-se especialista na arte de matar e de morrer, acaba por converter o caminho da espada num caminho da paz e da compaixão, como vimos no fim do capítulo do *bushido*.

9 EUGEN HERRIGEL

Agora será visto o filósofo alemão Eugen Herrigel, que morou no Japão, onde treinou a arte do tiro com arco sob orientação de um mestre zen. É importante para que possamos ver o ponto de vista de um filósofo a respeito do zen, que tanto influenciou os samurais e a mentalidade japonesa. Primeiramente há uma introdução a respeito dele e de suas obras sobre o assunto; depois será descrito como foi o aprendizado de Eugen no Japão, e finalmente algumas palavras sobre a relação que ele aponta com a espada, o que interessa devido ao *bushido*. Haverá muitos temas já familiarizados porque o zen foi abordado por si e no *bushido*; vale manter em mente a idéia de que se trata de um filósofo alemão escrevendo sobre este assunto.

Eugen Herrigel nasceu em Lichtenau, na Alemanha, em 20 de março de 1885. Dedicou-se muito à filosofia ocidental, em especial ao neo-kantismo. Doutorou-se em filosofia na Universidade de Heidelberg.

Na época de universitário já estudava o que chamava de misticismo oriental, devido a uma vontade que o acompanhava desde a juventude, apesar de que a sua época tinha pouco interesse neste tema. Com seus estudos particulares ele percebeu que, apesar de sua curiosidade e leitura, nunca poderia verdadeiramente compreender esse misticismo – não através desta maneira externa. Por isso não encontrou o que procurava, o que o deixou desanimado e o levou à conclusão de que da mesma forma que apenas aquele que se isola compreende o isolamento, somente com a própria vivência e sofrimento poderia viver o misticismo.

Finalmente, aos trinta e nove anos mudou-se com sua mulher para o Japão, onde moraram por quase seis anos. Foi designado professor adjunto, foi-lhe oferecida uma cadeira de história da filosofia na Universidade Imperial de Tohoku, no nordeste de Honshu. Aceitou o convite muito contente e satisfeito, pois sabia da vida mergulhada no budismo e no zen que havia no Japão, e finalmente teria acesso direto a estas experiências. Até mesmo tentaram dissuadi-lo dessa idéia, não se sabia de qualquer europeu que tivesse seguido o caminho do zen. Mas ele insistiu e desejava praticar, pois já havia se cansado do misticismo especulativo. Na verdade ele não sabia muito sobre o zen, e contaram-lhe que como não há dogma nem teoria, a melhor abordagem seria através de uma arte em que o zen se expressa.

Sua mulher escolheu as artes do arranjo floral – *ikebana* - e a pintura; Eugen escolheu o tiro com arco porque supôs equivocadamente que sua experiência com fuzis e pistolas facilitariam a prática. Além disso, Eugen era colega do professor de direito Komachiya Zozo, que treinava com arco desde os vinte anos e era considerado o melhor na arte dentro da universidade. Eugen pediu que lhe recomendasse ao seu mestre, Awa Kenzo.

A princípio o mestre lhe recusou porque já havia atendido pedido semelhante de outro estrangeiro, mas com resultados que o desapontaram. Agora estava preocupado em prejudicar um novo aluno forâneo com o espírito dessa arte. Mesmo assim Eugen e seu amigo Komachiya insistiram, garantindo-lhe que se tratava de verdadeiro desejo de entrar nas raízes do zen. O mestre Awa aceitou, o professor Komachiya fazendo papel de intérprete.

Era respeitado costume que as mulheres também treinassem o tiro com arco, e por isso a esposa de Eugen começou a treinar com ele; já o faziam a esposa e filhas do mestre.

Para ajudar a sua compreensão dos ensinamentos, Eugen também assistia às aulas de pintura e *ikebana* da esposa.

Depois de quase seis anos no Japão, ao voltar é contratado pela Universidade de Erlangen, onde trabalha por vários anos. Seus primeiros livros foram *Urstoff und Urform*, de 1926, e *Die metaphysische Form*, 1929. Também editou as obras do filósofo alemão Emil Lask, poucos anos antes.

Entretanto, o seu principal livro, pelo qual ficou conhecido, é *A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen*. Foi publicado somente em 1948, quase duas décadas depois de seu retorno do Japão. O título original é *Zen in der Kunst des Bogenschiessens*, o que se pode traduzir por 'Zen na Arte do Tiro com Arco'. O objetivo de Eugen no livro não é fazer qualquer paralelo com a filosofia, e não chega a falar sobre ela. Ele intenta apenas descrever sua vivência com a arte do tiro com arco, seu processo de aprendizado, suas dificuldades e conquistas, falando somente sobre isso e o zen. Conta sua experiência pessoal, para que possamos ver de relance algo sobre o elevado estado zen, 'como o súbito clarão de um relâmpago longínquo que vemos através da neblina espessa' (*A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen*, p. 23).

É impossível para o intelecto conceber, mesmo com as mais ousadas construções de pensamento, algo que é concedido e imediatamente apreendido apenas por meio da experiência mística original.

(HERRIGEL, EUGEN. *The Method of Zen*. Nova York: Editora Vintage Books. 1974, p. 79)

Para que o livro possa ser bem aproveitado se deve abrir mão da lógica do pensamento ocidental, esquecer o cartesianismo, as leis de causa e efeito, as noções de sujeito e objeto. Por isso é interessante ver como um filósofo formado no tradicional pensamento ocidental escreveu um livro onde tudo isso deve ser posto de lado.

Depois da *Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen*, após sua morte em 18 de Abril de 1955 deixou muitas anotações sobre o zen e o que aprendeu no Japão. Elas foram selecionadas e editadas por Hermann Tausend, auxiliado pela esposa de Eugen, Gusty Herrigel. Foram publicadas em alemão com o título *Der Zen-Weg*, 'O Caminho Zen'. Este livro é composto por explicações sobre o zen e seus elementos, como por exemplo o *koan*, a respiração, o *satori*, e como se dá o crescimento de um sacerdote zen.

Nele Eugen também fala sobre o contraste com o misticismo europeu. Neste, o homem se vê num papel central, e através da união com o místico – deus ou divindade – o ego não é perdido, mas sim salvado e apaziguado. Apenas temporariamente abre mão de si próprio, na idéia de se sacrificar para servir. Na medida em que o homem busca reafirmar-se como indivíduo, ele se afasta do centro do ser. Na verdade, no oriente desprender-se do ego é um retorno à sua origem, onde ele existe em meio à totalidade. Para eles, este caminho pode ser metodicamente percorrido, sem influência do acaso, basta a dedicação. É por isso que no oriente foram criadas 'escolas de misticismo', devido ao caráter metódico, passo a passo, de treino para se atingir o elevado estado zen, além da forte relação entre mestre e discípulo, essencial e necessária para a prática de uma arte dessa natureza. A mentalidade zen do oriente é observada nas suas atividades diárias, na maneira pela qual ele as realiza, de forma que a espiritualidade o envolve todo e transforma sua vida. Eugen chama a atenção sobre como os japoneses dão atenção à disciplina, sendo ensinados desde pequenos. De uma maneira muito diferente do ocidente e incompreensível para ele, a

paciência e o controle de todos os gestos são rigorosamente observados. Acreditam que a paciência e o controle nas coisas simples e cotidianas é o primeiro passo para que se consiga o mesmo estado de espírito quando se tratar de grandes e importantes assuntos. Por isso a virtude de uma pessoa também se avalia pela sua postura e conduta no dia a dia.

Entretanto, seu livro póstumo não será abordado porque se tornaria um discorrimento quase puramente acerca do zen, enquanto que na Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen é vista a experiência pessoal por que ele passa. O objetivo de seus dois livros era divulgar o zen no ocidente da forma mais simples que lhe fosse possível.

9.1 O Caminho de Eugen

Eugen atribui ao zen o caráter místico, e aqueles que nunca tiveram uma experiência dessa natureza ficarão de fora de seus ensinamentos, pois eles se dirigem e se fazem entender somente àqueles que estão familiarizados com uma experiência desse tipo. O tiro com arco é uma maneira de se encontrar o zen.

O arco e flecha são na verdade somente instrumentos para ajudar o arqueiro a vivenciar a experiência proporcionada pelo zen. Ela pode ser vivida sem eles, ou através de outros meios, claro, como já vimos, há a cerimônia do chá, a arte da caligrafia, o arranjo floral e o treino com a espada. Os objetivos do tiro com arco, assim como das outras artes, não é estético, prático, nem de lazer, mas é um meio para se exercitar a consciência e o espírito, para que ele possa vir a se iluminar. Da mesma forma, a habilidade técnica não é suficiente – porém necessária – é apenas um meio. A idéia é elevar-se a uma arte-sem-arte, da mesma forma que o agir sem ação, o saber sem saber, que sai de um lugar que não é o consciente.

O zen fala da inexistência da dualidade do sujeito e objeto, e no arco isso é visto na prática porque o arqueiro e o arco tornam-se um só, não são dois opostos. Porém, para isso é necessário o desprendimento do 'eu', a libertação do próprio ego. Quando o arqueiro atira a flecha ele atinge a si próprio. Há uma luta consigo mesmo em busca da perfeição. Falando sobre acertar a si mesmo, fica claro que se busca uma experiência interior, volta-se para dentro. Por isso se aprende fazendo e imitando, como preza a sabedoria chinesa. Trata-se de um processo e aprendizado internos, por isso não podem ser expressos, exteriorizados, cada um deve descobrir por si só, praticando.

Esquecer-se de si mesmo também é deixar de pensar, que é quando se realizam as melhores obras, pois a natureza toma conta e age com virtude, pois tudo o que ela realiza o faz sem pensar. Isso tudo leva ao *satori*, um estado que transcende os limites do ego, onde se é possível sentir em algum nível a totalidade das coisas, mas também a individualidade de cada uma delas. É dada por uma experiência direta, inconcebível se não vivida.

O tiro com arco é uma arte cujo espírito sempre existiu acompanhando sua prática. Porém, quando cessou o seu uso combativo e competitivo, esse espírito se destacou. Mantém a característica japonesa de ser uma luta de vida ou morte, mas o arqueiro aponta para si mesmo, é uma luta contra si; luta esta que, em contrapartida, fortalece para o combate contra todo o mundo exterior. Vamos ver, através da experiência do tiro com arco vivenciada por Eugen, como se dá na prática - isto é, se sente - o que se vê no zen. Em outras palavras, vamos entender por que o zen pode ser vivido através de uma arte.

Porque para eles o combate consiste no fato de que o arqueiro se mira e no entanto não se atinge, e que por vezes ele pode se atingir sem ser atingido, de maneira que será simultaneamente o que mira e o que é mirado, o que acerta e o que é acertado. Ou, para nos utilizarmos de uma expressão cara aos mestres, é preciso que o arqueiro, apesar de toda a ação, se converta num ser imóvel para, então, se dar o último e excelso fato: a arte deixa de ser arte, o tiro deixa de ser tiro, pois será um tiro sem arco e sem flecha; o mestre volta a ser discípulo; o iniciado, principiante; o fim, começo, e o começo, consumação.

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 17)

É o fim da dualidade do sujeito e objeto, não se distingue mais quem é o que, quem atira e é atirado, mira e é mirado. Para se chegar a este estado também é necessário um coração puro, livre de preocupações, que perturbam e povoam a mente.

Esta passagem nos é estranha e misteriosa porque vemos com olhos da razão, enquanto que o zen não pode ser compreendido desta forma, deve ser vivido sem qualquer interferência do intelecto. Os mestres falam de forma que para nós é enigmática porque os ocidentais tendem a querer ver todas as coisas claramente, mas com a luz da razão, que na verdade ilumina pouca coisa.

Então começa o treino de Eugen. Primeiro o mestre lhe mostra o arco japonês: feito de bambu, armado com a corda chega a quase dois metros de comprimento; possui uma incrível elasticidade devido à específica forma pela qual é construído e pela constituição do bambu. Diz o seu mestre:

Quando estiramos a corda ao máximo, o arco abarca o universo, e por isso é importante saber curvá-lo adequadamente.

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 30)

Escolheu o melhor arco e fez a corda vibrar repetidamente, produzindo um som agudo e grave, tão original e único que atinge a todos os corações como uma flecha. Eugen entende por que sempre se atribuiu a ele o poder de afastar maus espíritos.

Então o mestre demonstrou uma vez, estirando o arco a ponto de parecer que cederia, e atirou belamente. Parecia simples, e ordenou:

Não estirem a corda aplicando todas as suas forças, mas procurando dar trabalho unicamente às mãos, enquanto os músculos dos braços e dos ombros ficam relaxados, como se estivessem contemplando a ação, sem nela intervir. Somente quando tiverem aprendido isso é que cumprirão uma das condições para que o tiro se espiritualize.

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 30)

Os músculos relaxados mostram a ação sem ação. Na primeira vez o mestre guiou as mãos do novo aprendiz para ficarem na posição. Apesar de estar com um arco de resistência média, achou bastante difícil estirá-lo. Além disso, o arco europeu tem o ponto médio na altura do ombro, de forma que o braço estendido não precisa fazer significativa força porque a estrutura óssea naturalmente resiste à tensão; porém, para armar o arco japonês se deve erguer os braços e abaixá-los puxando a corda até que o braço esquerdo, que sustenta o arco, fique na altura dos olhos, e o braço direito fique na altura do ombro, o antebraço dobrado a segurar a flecha, de quase um metro de comprimento, mas que pouco passa para fora da borda do arco. Um protetor de couro protege o polegar, que segura a corda sob a flecha; os dedos indicador, médio e anular se firmam em sua frente, prendendo-no com firmeza. O disparo da flecha se dá quando estes três dedos cedem, de forma que a tensão faz com que também o polegar deixe de segurar a corda, liberando-a.

Antes de atirar, o arqueiro deve permanecer na posição por alguns momentos, o que fazia com que suas mãos tremessem e a respiração se dificultasse, respostas que se repetiram pelas semanas seguintes. O mestre sempre paciente corrigia-o, elogiava-o e insistia para que relaxasse. Por mais que ambos se empenhassem, Eugen perdeu a paciência

e declarou impossível estirar o arco de maneira correta. O mestre respondeu-lhe que se tratava da respiração:

Depois de inspirar, solte o ar lentamente, até que a parede abdominal esteja moderadamente tensa, retendo-o por alguns segundos. Em seguida, expire da maneira mais lenta e uniforme possível e, depois de um breve intervalo, volte a aspirar rapidamente, continuando, assim, a inspirar e expirar com um ritmo que pouco a pouco se instalará por si só.

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 32)

A respiração é a fonte da energia espiritual e abarca todo o corpo, por isso se reflete nos músculos dos braços do mestre, que se encontram relaxados mesmo com o arco mais resistente. Por isso treinaram somente a respiração, sem o arco, até que conseguiram sentir seus efeitos. A princípio a inspiração e expiração devem ser feitas conscientemente, com muito cuidado e tranqüilidade, toda atenção voltada para elas, até que o corpo, a mente e o espírito se acostumem a ela e passem a tratá-la como a respiração normal.

Não conseguiremos fechar a porta dos sentidos através de uma simples reclusão, mas de uma disposição de ceder sem resistência. Para conseguirmos instintivamente essa atitude não-ativa, a alma precisa de um apoio íntimo, que é o ato de respirar.

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 45-46)

Eugen conseguiu fazer com que essa respiração se tornasse algo natural, automático, e a partir daí o mestre pôde relacioná-la com o arco. Todo o processo do tiro era dividido em etapas: '**segurar o arco, colocar a flecha, levantar o arco, estirá-lo e mantê-lo no máximo de tensão e disparar**' (A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 33), cada uma delas acompanhada de uma respiração completa. Entretanto, apesar da 'divisão' em passos e respirações, o tiro era sentido como um movimento único, contínuo, de acordo com o ritmo e a respiração de cada um. Claro que não era fácil fazer isso, e Eugen comenta que ao tentar relaxar os braços durante o tiro, involuntariamente enrijecia as pernas. O mestre as aliviava com toques específicos, e Eugen lhe disse que estava se esforçando por relaxar, ao que o mestre respondeu:

*Este é o seu maior erro: o senhor se **esforça**, só pensa nisso. Concentre-se apenas na respiração, como se não tivesse de fazer mais nada!*

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 34)

Não se pode se esforçar porque se esforçar é forçar, e se deve deixar o fenômeno seguir sozinho, não se pode guiá-lo como se bem entende. Demorou para que Eugen realizasse isso, mas foi bem sucedido.

*Aprendi a deter-me na respiração tão despreocupadamente que às vezes tinha a sensação de não respirar, mas de **ser respirado**, por estranho que pareça.*

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 34)

Ser respirado também faz parte do fim da dualidade, ou melhor, é o começo de um contato direto com o outro, com o todo, com aquilo que tratamos como se não fosse nós, o

que não é 'eu', divisão feita pelo ego. A partir desses sucessos Eugen conseguiu estirar relaxadamente até mesmo o forte arco do mestre. Foi apenas então, ao ter aprendido essa respiração e como usá-la para atirar relaxadamente, que conseguiu estirar o arco espiritualmente.

Depois de um ano inteiro de exercícios, ser capaz de estirar o arco de forma espiritual, isto é, vencendo-lhe a resistência sem nenhum esforço, não é um acontecimento excepcional.

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 36)

Vejamos o que ele falou, 'vencendo-lhe a resistência sem nenhum esforço'. Se há resistência, como vencer-lhe sem qualquer esforço? Eugen não só compreende, mas põe em prática o princípio taoísta de agir sem interferir, como suas próprias palavras dizem, pois apesar de haver resistência, ela é vencida sem nenhum esforço. Ele comenta sobre o *jiujitsu*, que traduz por 'arte gentil', pois o lutador sem esforço é capaz de derrubar o adversário, com técnicas de defesa pessoal. Compara com a água, que se deixa moldar por tudo, mas não se deixa vencer, lembrando Laozi, que disse que 'a vida autêntica se parece com a água, que a tudo se adapta porque a tudo se submete' (A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 37).

Apenas então, depois deste tempo de treinamento, o mestre anuncia a próxima etapa: aprender a atirar a flecha. Até aquele momento Eugen havia aprendido a armar o arco e manter-se na postura, mas quando esta começava a se tornar insuportável, para não deformá-la ele largava a flecha. Quando o fazia, um brusco tremor lhe percorria e fazia com que o arco se movesse, perturbando a saída da flecha e alterando sua trajetória. O mestre lhe mostrou como fazer, dissipando toda a tensão com um movimento do braço direito, de forma que a flecha era lançada com total suavidade. Toda tensão era subitamente dissipada pela elasticidade do braço direito. Mais uma vez um agir sem interferir, pois a tensão do arco é respondida com suavidade, não enfrentada diretamente.

Executado pelo mestre, o disparo parecia simples e carente de complexidade, como se fosse uma brincadeira infantil.

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 39)

Eugen tentava em vão repetir a façanha:

Eu parecia uma centopéia incapaz de mover as patas, por não saber em que ordem isso deveria ser feito.

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 40).

Mas a centopéia também não sabe! Ela apenas se move. A dificuldade de Eugen o perturbava, e o mestre tentava lhe ensinar:

Não pense no que deve fazer ou em como fazê-lo! Somente se o próprio arqueiro se surpreender com a saída da flecha é que o tiro sai suavemente, como se a corda cortar de repente o polegar que a retém, sem que se abra a mão intencionalmente.

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 40)

Se o arqueiro deve se surpreender com a saída da flecha é porque não apenas ele não a está esperando, mas como também não depende dele decidir quando isso ocorrerá. Dependerá do arco, da flecha, do movimento, de tudo e de nada. É deixar ser, aceitar, é a passividade ativa, atenta, aguardar o momento, os fenômenos sabem sua hora, deixar que eles se expressem e não interferir!

Por meses, entretanto, se seguiu o fracasso de Eugen. Ele conseguiu o relaxamento físico, o que já é difícil, mas não alcançou o relaxamento psico-espiritual, o abrir mão da intenção e do ego. O desprender-se de si mesmo, a despedida do ego, a libertação do 'eu' leva à meditação e ao vazio, onde não há intenção e a flecha é disparada quando bem entender. Conta-lhe seu mestre:

*É preciso manter a corda esticada, (...) como a criança que segura o dedo de alguém. Ela o retém com tanta firmeza que é de admirar a força contida naquele pequeno punho. Ao soltar o dedo, ela o faz sem a menor sacudidela. Sabe por quê? Porque a criança não pensa: 'agora vou soltar o dedo para pegar outra coisa'. Sem refletir, sem intenção nenhuma, volta-se de um objeto para outro, e dir-se-ia que **joga** com eles, se não fosse igualmente correto que são os objetos que jogam com a criança. (...) O tiro justo no momento justo não ocorre porque o senhor não sabe desprender-se de si mesmo, um acontecimento que deveria ocorrer de maneira independente, pois, enquanto não suceder, a mão não se abrirá de maneira adequada, como a da criança.*

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 41-42)

Isso ilustra o não pensar, o não-saber, a sabedoria que é fazer, não conhecer. Se dá a partir do desprender-se de si mesmo. Outro ponto muito importante é a ausência de intenção, melhor explicado pelo mestre a seguir:

A arte genuína, (...) não conhece nem fim nem intenção. Quanto mais obstinadamente o senhor se empenhar em aprender a disparar a flecha para acertar o alvo, não conseguirá nem o primeiro e muito menos o segundo intento. O que obstrui o caminho é a vontade demasiadamente ativa. O senhor pensa que o que não for feito pelo senhor mesmo não dará resultado.

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 42)

Se o estado zen é a perda do ego, não podemos depender dele para fazer alguma coisa, isto é, não podemos pensar que o tiro se dá a partir de nós, porque desta forma ainda existiria a noção de 'eu', que atira. Por isso é necessário o fim da intenção, porque ela se faz presente no indivíduo, e se não é para **eu** atirar – é algo além - não posso tê-la. O mestre explica melhor:

“Nós, os mestres-arqueiros, dizemos: um tiro, uma vida! Talvez lhe seja difícil compreender isso, mas posso ajudá-lo com outra imagem que expressa a mesma vivência. Nós dizemos que com a extremidade superior do arco o arqueiro trespassa o céu; na inferior está suspensa, por um fio de seda, a terra. Se o tiro for disparado com violência, existe o perigo de que o fio se rompa. Para o voluntarioso e agressivo, o abismo será, então, definitivo, e ele permanecerá no centro fatal, entre o céu e a terra, sem jamais vir a conhecer a salvação”.

“Então, o que devo fazer?”

“Tem que aprender a esperar.”

“Como se aprende a esperar?”

“Desprendendo-se de si mesmo, deixando para trás tudo o que tem e o que é, de maneira que do senhor nada restará, a não ser a tensão sem nenhuma intenção.”

“Quer dizer que devo, intencionalmente, perder a intenção?”

“Confesso-lhe que jamais um aluno me fez tal pergunta, de maneira que não sei respondê-la de imediato.”

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 42-43)

Não queira mudar as coisas, não almeje, não vise, abra mão e somente viva. Desprenda-se da vida, das intenções. Mesmo assim, Eugen permanecia no fracasso, cedendo à tensão, esperando em vão. Desanimava-se e diante de si não via qualquer sucesso. Chegou num ponto em que o mestre mudou a sua prática.

De agora em diante, (...) devem começar a se concentrar durante o caminho para as aulas, sem prestar atenção em nada e em ninguém, como se no mundo inteiro existisse apenas uma única coisa importante e real: o tiro com arco.

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 44-45)

O caminho para a libertação de si e para a prática do tiro estava sendo aplicada na sua vida cotidiana, como propõe o zen. Tentando fazer no dia a dia o que ele buscava no tiro com o arco, ele poderá se acostumar a este estado, para que seu espírito se familiarize com ele, e quando chegar a hora, estará pronto.

Para perdermos o eu, é necessário cortarmos todas as amarras, sejam quais forem, para que a alma, submergida em si mesma, recupere todo o poder da sua indizível origem.

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 45)

Para que o ego seja deixado de lado, a alma deve se voltar para si mesma e recuperar o poder de sua origem. No zen, quanto mais o indivíduo se aproxima e enaltece o seu ego em busca de aperfeiçoá-lo, mais se afasta do centro do ser. O que distingue o ser humano é justamente que ele é o único que não se encontra centrado no ser, que é o caso de toda a natureza. O homem se afastou do ser para viver a sua individualidade, mas se trata de uma vida sem propósito. Deve voltar à verdade, abandonando as felicidades que considerou encontráveis na sua vida egotista. É como uma volta para casa, de onde os animais e as plantas nunca saíram.

*Esse estado, em que não se pensa nada definido, em que nada se projeta, aspira, deseja ou espera e que não aponta em nenhuma direção determinada (e não obstante, pela plenitude da sua energia, se sabe que é capaz do possível e do impossível), esse estado, fundamentalmente livre de intenção e do eu, é o que o mestre chama de **espiritual**.*

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 47-48)

Estirar o arco e atirar a flecha neste estado é fazê-lo espiritualmente. Fazer qualquer coisa neste estado de espírito é fazê-lo espiritualmente, por isso qualquer coisa pode ser feita desta forma, o importante, como já vimos, é como ela é feita, não o quê é feito. Mas as

maneiras mais fáceis de atingi-lo são através das artes, principalmente aquelas onde se expressa o zen, por exemplo o treino com a espada. Tudo vira uma cerimônia, devido à importância e ao cuidado com que é realizado. O tiro com arco é cerimônia, como a do chá, e com a espada há inúmeras.

O mestre já não busca, mas encontra. Como artista, é um sacerdote; como homem, um artista em cujo coração – no seu agir e não-agir, criar e silenciar, ser e não-ser – penetra o olhar do Buda. O homem, o artista, a obra formam um todo.

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 57)

O mestre não busca porque não tem pretensões nem intenções. Mas esta é a forma de se chegar ao elevado estado espiritual, onde o artista e sua obra formam um todo, o arqueiro, o arco e o alvo também formam apenas um.

Apesar da crescente facilidade em preparar a postura e estirar o arco, Eugen ainda não conseguia manter este mesmo estado durante o disparo, e apesar das palavras do mestre que lhe diziam para deixar de pensar no disparo, considerava isso algo inevitável e a tensão, dolorosa. Então o mestre explicou:

*Isso acontece porque o senhor não está realmente desprendido de si mesmo. Contudo, é tão simples... Uma simples folha de bambu pode ensiná-lo. Com o peso da neve ela vai se inclinando aos poucos, até que de repente a neve escorrega e cai, sem que a folha tenha se movido. Como ela, permaneça na maior tensão até que o disparo **caia**: quando a tensão está no máximo, o tiro tem que **cair**, tem que desprender-se do arqueiro como a neve da folha, antes mesmo que ele tenha pensado nisso.*

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 58-59)

O relaxamento que produz o disparo tem que vir da grande tensão. Da mesma forma que *yin* e *yang*, que estão presentes em todas as coisas, o excesso de um leva ao princípio do outro. O excesso de tensão deve levar naturalmente ao disparo, uma queda natural da neve que estava sobre a folha. A neve derruba a si mesma, a folha ficou imóvel, não fez nada, assim como a flecha atira a si mesma – o arqueiro não faz nada.

Mesmo assim, Eugen não conseguia fazer com que a flecha caísse, e já fazia três anos que começara a praticar, o que o deprimia e desanimava cada vez mais. O mestre, tendo percebido sua desestimulação, começou a estudar uma introdução à filosofia a fim de buscar uma maneira de fazer Eugen entender tudo por um ponto que lhe fosse bastante familiar.

Porém, logo a deixou de lado, com mau humor, dizendo que agora compreendia que alguém, preocupado com aquelas coisas, dificilmente assimilaria a arte do tiro com arco.

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 59)

Interessante comentário, dá a entender que a filosofia pensa demais e se preocupa desnecessariamente, de forma que para ela é impossível conceber o espírito do tiro com arco e do zen. Eugen é um filósofo alemão bem sucedido que desejava descobrir o mistério do misticismo, o que não é possível pela filosofia e, portanto, constitui um de seus limites. Neste caso ela pode ser vista como simples especulação, enquanto que o místico deve ser vivido.

Eugen e a esposa foram passar as férias de verão à beira do mar numa paisagem tranqüilizadora, que permitira a Eugen praticar. Ele o fez, e concluiu que a origem de seus erros ao disparar era demasiada tensão nos dedos da mão direita, de forma que soltavam a flecha bruscamente. Ele passou a relaxá-los, ao ponto de que a tensão do arco abria sua mão para ele, naturalmente, o que o agradou muito. Apesar das objeções da esposa, repetiu o feito duas vezes quando voltou a treinar com o mestre, que tirou o arco de suas mãos e se sentou numa almofada.

O mestre Awa não mais o ensinaria, por tê-lo enganado. Eugen, triste e envergonhado, pediu para que seu colega Komachiya explicasse ao mestre como lhe ocorreu a nova maneira de atirar, pois vinha treinando sem avançar. O mestre concordou em voltar a ensiná-lo, desde que Eugen promettesse nunca mais violar o espírito do caminho.

Voltou a treinar, mas envergonhado e desanimado, pois se encontrava na mesma situação de antes, sem novo sucesso, e já fazia quatro anos que praticava. O mestre sempre falava sobre esquecer o 'eu' e a intenção, então ele perguntou:

“Como o disparo pode ocorrer, se não for eu que o fizer acontecer?”

“Algo dispara”, respondeu-me.

“Já ouvi essa resposta outras vezes. Modifico, pois, a pergunta: como posso esperar pelo disparo, esquecido de mim mesmo, se eu não posso estar presente?”

“Algo permanece na tensão máxima”.

“E o que é esse algo?”

“Quando o senhor souber a resposta, não precisará mais de mim. E se eu lhe der alguma pista, poupando-o da experiência pessoal, serei o pior dos mestres, merecendo ser dispensado. Por isso, não falemos mais! Pratiquemos!”

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 63)

De fato foi o que fez. Eugen parou de se preocupar, de certa forma a esperança o abandonara, e estava indiferente em relação à prática. Continuou a treinar principalmente devido ao seu mestre, que o segurava com firmeza acalentadora e nunca desistira dele.

Até que um dia, possivelmente devido justamente a esta despreocupação de Eugen, após um tiro o mestre fez uma profunda reverência e explicou: '*algo* acaba de atirar' (A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 64). A resposta de Eugen foi a emergência de alegria, que não pôde segurar. Então o mestre prosseguiu:

*Minhas palavras, (...) não são de elogio, mas uma simples constatação que não deve alterá-lo. A minha reverência não foi dirigida ao senhor. O mérito desse tiro não lhe pertence, pois o senhor permanecia esquecido de si mesmo e de toda intenção, no estado de tensão máxima: o disparo **caiu**, tal qual uma fruta madura. Agora, continue praticando, como se nada tivesse acontecido.*

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 64)

Demorou para que Eugen reproduzisse o feito, mas quando o fazia, o mestre novamente o reverenciava, quieto.

Como era possível que minha mão direita, firmemente fechada, se abrisse sem que eu soubesse e ainda não saiba explicar? A verdade é que era dessa forma que as coisas ocorriam, e isso é o que importa.

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 64)

Curioso comentário para um filósofo, sobre algo que não entendia e não conseguia explicar, porém, isso não importava, mas sim que ele conseguiu fazer e viver isso; um bom desapego para um filósofo! E mais uma vez as palavras não nos dão mais do que curiosidade a respeito da experiência da iluminação zen:

O resultado interior dos tiros executados com perfeição causam a sensação de que o dia acaba de nascer. Depois deles, o arqueiro se sente apto a praticar toda espécie de ação perfeita ou a mergulhar no mais puro ócio. É um estado extraordinariamente delicioso. “Mas”, adverte o mestre, “quem o experimenta, melhor fará se ignorá-lo. Somente uma firme serenidade é capaz de fazer com que ele volte sempre.”

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 65)

A etapa mais difícil havia sido conquistada! A próxima era do tiro ao alvo. Até então o alvo, um disco de palha prensada, ficava a duas flechas de distância, aproximadamente dois metros, e era ignorado. Agora a distância passou para sessenta metros. O mestre acertava mais de uma flecha seguida no mesmo ponto, no centro, e falava para ele atirar como sempre fez, e ignorar a existência do alvo. Entretanto, as flechas caíam metros antes de chegar nele.

*Suas flechas não atingem o alvo, (...) porque espiritualmente não percorrem grandes distâncias. Comportem-se como se o alvo estivesse a uma distância infinita. Para nós, mestres-arqueiros, é um fato conhecido e comprovado pela experiência cotidiana que um bom arqueiro, com um arco de potência média, é capaz de um tiro mais longo do que um outro, empunhando um arco mais potente, mas carente de espiritualidade. Logo, o tiro não depende do arco, mas da **presença de espírito**, da vivacidade e da atenção com que é manejado. Mas, para desencadear uma maior tensão nessa vigília espiritual, os senhores devem executar a cerimônia de maneira diferente da que vem sendo feita até agora, mais ou menos como dança um verdadeiro dançarino. Assim o fazendo, os movimentos dos seus membros partirão daquele centro do qual surge a verdadeira respiração. Então, a cerimônia, ao invés de desenvolver-se como uma coisa aprendida de cor, parecerá criada segundo a inspiração do momento, de tal maneira que dança e dançarino sejam uma única e mesma coisa. Se os senhores se entregarem à cerimônia como se se tratasse de uma dança ritual, sua lucidez espiritual atingirá o ponto máximo.*

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 66-67)

Eugen tentou dançar a cerimônia a partir de seu interior, e de fato seus tiros foram mais longe, mas sem alcançar o almejado alvo. Quando ele observava o mestre atirando tinha a impressão de que em nada mirava, e de fato parecia que algo atirava, não o mestre, que lhe falou:

*A única meta que persegue é aquela que de nenhuma maneira se pode alcançar tecnicamente, e essa meta se chama – se é que se pode lhe dar algum nome – **Buda**.*

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 67-68)

Mas os tiros não melhoravam, e Eugen não entendia como que o tiro ao alvo, algo externo, pode ser consequência e o reflexo de processos internos. Em outras palavras, o tiro reflete o que se passa no interior do arqueiro, e um tiro certo vem de um espírito sereno. A sua pergunta é como acertar o alvo sem mirar. Como a mira pode se dar dentro, e a flecha acertar fora? O mestre lhe respondeu:

*Lembre-se de que na natureza ocorrem coincidências incompreensíveis, e não obstante tão comuns que nos acostumamos a elas. Vou dar-lhe um exemplo sobre o qual refleti muitas vezes: a aranha **dança** sua rede sem **pensar** nas moscas que se prenderão nela. A mosca, dançando despreocupadamente num raio de sol, se enreda sem saber o que a esperava. Mas tanto na aranha, como na mosca, **algo** dança, e nela o exterior e o interior são a mesma coisa. Confesso que me sinto incapaz de explicar melhor, mas é dessa maneira que o arqueiro atinge o alvo, sem mirá-lo exteriormente.*

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 69)

O *algo* pode manifestar-se em tudo, pois tudo faz parte da natureza, tudo existe. Mesmo com as palavras do mestre, Eugen não conseguia acertar; passavam-se as semanas, e algo o estava perturbando. Até que desabafou com o mestre, conversou com ele e chegou à conclusão de que, segundo seus ensinamentos sobre não ver o alvo, a não ser como algo interno, concluiu que por isso poderia atingi-lo de olhos vendados. Sério, o mestre lhe convocou à noite.

*Sentei-me numa almofada, diante do mestre que, em silêncio, me ofereceu chá. Permanecemos assim durante longos momentos. O único ruído que se ouvia era o do vapor da água fervendo na chaleira. Por fim, o mestre se levantou e fez sinal para que eu o acompanhasse. O local dos exercícios estava feericamente iluminado. O mestre me pediu para fixar uma haste de incenso, longa e delgada como uma agulha de tricotar, na areia diante do alvo. Porém, o local onde ele se encontrava não estava iluminado pelas lâmpadas elétricas, mas pela pálida incandescência da vela delgada, que lhe mostrava apenas os contornos. O mestre **dançou** a cerimônia. Sua primeira flecha partiu da intensa claridade em direção da noite profunda. Pelo ruído do impacto, percebi que atingira o alvo, o que também ocorreu com o segundo tiro. Quando acendi a lâmpada que iluminava o alvo constatei, estupefacto, que não só a primeira flecha acertara o centro do alvo, como a segunda também o havia atingido, tão rente à primeira, que lhe cortara um pedaço, no sentido do comprimento. Não me atrevi a retirá-las do alvo. Levei-as, juntamente com ele, à presença do mestre, que depois de olhar o conjunto com atenção me disse:*

*“Talvez o senhor diga que o primeiro tiro não constituiu nenhuma façanha, pois há muitas décadas estou familiarizado com minha galeria de tiro que mesmo na maior escuridão eu saiba onde se encontra o alvo. Acredite nisso se quiser, eu me abstenho de qualquer apologia. Mas o que me diz do segundo tiro que partiu em duas a primeira flecha? Em todo caso, sei que o mérito desse tiro não me pertence: **algo** atirou e **algo** acertou. Inclinem-nos diante da nossa meta, como se estivéssemos diante do Buda.”*

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 71-72)

Deixando de lado o ego e a intenção abrimos espaço para que nosso corpo seja usado como meio para que o espiritual, a natureza, se manifeste, o *algo*. Por isso o mérito não cai ao arqueiro, afinal não foi ele quem atirou. O mestre se curva ao tiro perfeito para mostrar a reverência, admiração e respeito que tem pela grandeza, sabedoria e perfeição da natureza e do espiritual, ou o que quer que se possa chamar, por vezes o divino.

Eugen também fala da transferência imediata do espírito. Quando cometia sucessivos fracassos, o mestre pegava o arco de suas mãos e atirava algumas vezes com ele, devolvendo-o. Eugen surpreendia-se com a facilidade que agora sentia para estirá-lo, como se tivesse ficado mais leve e menos resistente. Compara isso à crença de que a espada do samurai adquire sua personalidade, e a partir da experiência de Eugen a crença é vista como bem fundada.

Mas a maioria de seus tiros ainda errava os alvos físico e espiritual, e os poucos que acertava Eugen comemorava com uma ponta de orgulho, mas era repreendido:

O que se passa com o senhor? Já sabe que não se deve envergonhar pelos tiros errados. Da mesma maneira, não deve felicitar-se desse flutuar entre o prazer e o desprazer. Precisa aprender a sobrepor-se a ele em uma descontraída imparcialidade, alegrando-se como se outra pessoa tivesse feito aqueles disparos. Isso também tem que ser praticado incansavelmente, pois o senhor não imagina a importância que tem”.

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 74)

O zen não está apenas além do prazer e do desprazer, da felicidade e da tristeza, do ser e do não ser; o zen está além disso tudo e, principalmente, desta dualidade e oposição do positivo e negativo, o sim e o não. Ao mesmo tempo em que o sábio espiritual não se alegra e não sofre, ele fica feliz pelos outros e sente a dor alheia. Não se deixa influenciar pelos sentimentos humanos como a felicidade como a conhecemos, porque ele está num estado ainda melhor; e permanece com uma incrível sensibilidade perante os sentimentos de outrem.

Aproximam-se do fim os anos mais duros da vida de Eugen. O aprendizado foi, entretanto, tão intenso quanto a pena para adquiri-lo. Chegou ao ponto final em que já não mais se preocupava consigo nem com o estado de espírito em que se encontrava; não teria por que se entristecer ao errar, nem ficar feliz ou orgulhar-se ao acertar. O tiro já não dizia mais respeito a ele.

Após os cinco anos de treinamento, o mestre anunciou que executariam um tiro em público, a fim de mostrarem a beleza e pureza da cerimônia que estavam conseguindo realizar. Apenas teriam que fazer o que sempre fazem durante as aulas. Não se influenciaram pela presença do público e conseguiram tiros majestosos, e pelo árduo aprendizado receberam o merecido diploma de acordo com o grau de cada um nesta arte.

O mestre também havia lhe pedido que treinasse a cerimônia em casa, com todos os seus ritualísticos passos. Com o tempo Eugen percebeu que, mal começava a executar os movimentos em casa, já entrava naquele diferente estado espiritual. Seu corpo e mente já haviam aprendido a mergulhar no vazio do pensamento quando ele bem entendesse, podendo realizá-lo a qualquer momento que lhe aprouvesse. Assim se pode entender, mais uma vez, como o zen pode ser realizado nas tarefas mais banais, basta que nos condicionemos a entrar neste estado de espírito.

Finalmente Eugen atinge o estado. É a união, o contato espiritual com a natureza, com *algo*. Não há palavra certa porque não pode ser descrito. Eugen não entende e não consegue responder às suas perguntas porque não se é possível compreender. Apenas vivenciar.

*“Compreende agora”, perguntou-me o mestre certo dia, depois de eu haver dado um tiro especialmente feliz, “o que quer dizer **algo** dispara, **algo** acerta?”*

*“Temo”, respondi-lhe, “que já não compreendo nada. Até o mais simples me parece o mais confuso. Sou eu quem estira o arco ou é o arco que me leva ao estado de máxima tensão? Sou eu quem acerta no alvo ou é o alvo que acerta em mim? O **algo** é espiritual, visto com os olhos do corpo ou é corporal, visto com os do espírito? São as duas coisas ao mesmo tempo ou nenhuma? Todas essas coisas, o arco, a flecha, o alvo e eu estamos enredados de tal maneira que não consigo separá-las. E até o desejo de fazê-lo desapareceu. Porque, quando seguro o arco e disparo, tudo fica tão claro, tão unívoco, tão ridiculamente simples...”*

“Nesse exato momento”, interrompeu-me o mestre, “a corda do arco acaba de atravessá-lo por inteiro”.

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 74-75).

9.2 Zen e a Espada

O mestre Awa também sabia manejar a espada espiritualmente, sabia seguir o caminho com ela. Sobre isso Eugen cita o tratado do monge zen Takuan, do século XVII, “A Impassível Compreensão”, sobre o zen e a arte da espada.

Não se pode refletir sobre a melhor maneira de lutar, nem imaginar qual ataque o oponente irá desferir, para defendê-lo. O reflexo do combate é prejudicado por tais indagações.

É possível que a reação fulminante e imediata possa prescindir de toda observação consciente.

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 84)

Ou seja, o agir durante o combate dispensa a consciência, prescinde-a. Isso porque, como já vimos, não é o ego que age, mas *algo* que age por ele.

Quanto mais ele fizer para que a superioridade da sua luta dependa da reflexão, da sua experiência e da tática, mais obstáculos ele criará para a livre mobilidade do “agir do coração”.

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 82-83)

E como fazer isso? Da mesma forma, libertando-se da intencionalidade e do próprio eu. Eugen admite que há algo além da consciência que permite que se lute naturalmente, sem pensar, manejar a espada sem estar lá. Para isso tem que se desprender do adversário e de si mesmo, e não refletir sobre o que é melhor fazer. Isso virá naturalmente.

Desta forma, não há qualquer intervalo entre a percepção do perigo e a esquiva para evitá-lo; assim como não há distância entre a esquiva e o ataque. Ambos são feitos sem pensar, sem consciência, e para realizá-los é de fato necessária a técnica e habilidade adquiridos pelo lutador mediante seus anos de árduo treino e esforço conscientes. A técnica de fato é muito importante, é necessária, pois a busca pela forma ideal já é uma busca pela perfeição, e a sua maestria leva a um método de meditação, a arte. A técnica tem que ser boa o suficiente para que se torne um movimento natural, a partir do qual *algo* pode executar o tiro ou o corte em nosso lugar, por exemplo. Da mesma forma que não é o arqueiro quem atira a flecha, a espada maneja a si mesma, usando a habilidade do espadachim como uma ferramenta para se deslocar para onde quiser; é *algo* que luta. O monge Takuan é citado:

Diz Takuan: “Assim, tudo é um vazio: você mesmo, a espada que é brandida e os braços que a manejam. Até a idéia de vazio desaparece. Desse vazio absoluto desabrocha, maravilhosamente, o ato puro.”

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 85-86)

Não se pode pensar no vazio, claro, pois ele se dá apenas quando não há qualquer consciência. Para isso se deve esquecer todas as noções de 'eu' e 'outro', seja o adversário, a espada, a técnica.

Mais alto do que a glória, a vitória e a vida, o mestre-espada coloca a espada da Verdade, que ele conhece e que o julga.

(A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, p. 87)

Atingir este estado iluminado é atingir a verdade. No livro *Der Zen-Weg*, Eugen diz que o *satori* é ser atingido pela verdade.

Como não se sabe mais quem atira e é atirado, deve acontecer um desprendimento de si mesmo, um desapego, abrir mão do que antes se tinha certeza de que era seu, o próprio 'eu'. Há um desapego de si mesmo, um abrir mão da vida, como os samurais faziam. Da mesma forma que as distinções de si e do outro são esquecidas, não há mais diferença entre vida e morte. Viver não aflige, a idéia da morte não amedronta, vive-se feliz, mas não apegado à vida, de forma que a felicidade, mesmo que seja proveniente da vida, não depende dela.

10 CONCLUSÃO

Eugen foi um dos poucos que saiu de sua cultura em busca da verdade oriental, sobre a qual apenas especulamos. Pôde viver na pele a sua essência após árduos anos de insistência, tamanha sua fascinação e desejo de compreender aquilo do que os orientais tanto falam, e nós apenas imaginamos. Torna-se ainda mais marcante por se tratar de um filósofo, que abriu mão de tudo o que estudou para entregar-se de corpo e alma ao incompreensível.

De certa forma, a origem do samurai é o próprio povo japonês, não é mais do que suas qualidades em excelentes níveis de existência. Apesar da influência externa na formação do *bushido*, o que compôs o seu corpo foi a natureza do próprio espírito nipônico: honrada, verdadeira e limpa. O zen e o pensamento chinês fortaleceram o que já estava presente e acrescentaram suas próprias virtudes, fazendo com que o *bushido* aproveitasse o que cada um tivesse de melhor a oferecer. Por outro lado, podemos ver no zen, no pensamento chinês e no xintoísmo o fim a que chega o *bushido*, a compaixão e a dedicação da própria vida em nome dos outros, de forma que tudo contribuiu para que o caminho da espada fosse percorrido através da servitude do amor incondicional.

O modo zen de viver se tornou o do guerreiro japonês, a compaixão do budismo o preencheu, assim como a justiça do confucionismo se incutiu no seu comportamento, a sabedoria taoísta o ensinou e o amor do xintoísmo o apaziguou. O fim último a que chegou o *bushido* é a coragem de concretizar a compaixão através da servitude. Para o *bushido*, o sentido da vida e da morte é oferecê-las a serviço da humanidade.

11 BIBLIOGRAFIA

YAMASHIRO, JOSÉ. *História dos Samurais*. São Paulo: Editora Ibrasa, 3ª Edição, 1993.

MORTON, W. SCOTT. *Japan: It's History and Culture*. 1994, McGraw-Hill, 3ª edição.

VARLEY, H. PAUL. *Japanese Culture*. 1984, Honolulu, 3ª edição.

Diálogos de Confúcio. São Paulo: Ibrasa, 1983.

GRANET, MARCEL. *O Pensamento Chinês*. Editora Contraponto.

SCOTT, DAVID; DOUBLEDAY, TONY. *O Livro de Ouro do Zen – A Sabedoria Milenar e sua Prática*. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 4ª Edição, 1992.

SUZUKI, SHUNRYU. *Mente Zen, Mente de Principiante*. São Paulo: Editora Palas Athena. 1994.

YOSHIKAWA, EIJI. *Musashi*. São Paulo: Editora Estação Liberdade. 2002.

MIYAMOTO, MUSASHI. *O Livro dos Cinco Anéis*. São Paulo: Madras Editora. 2002.

YUZAN, DAIDOJI. *Bushido – O Código do Samurai*. São Paulo: Madras Editora. 2003.

TSUNETOMO, YAMAMOTO. *Hagakure*. São Paulo: Conrad Livros. 2004.

HERRIGEL, EUGEN. *A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen*. São Paulo: Editora Pensamento. 1983.

HERRIGEL, EUGEN. *The Method of Zen*. New York: Vintage Books. 1974.

MONJA COEN. *Viva Zen*. São Paulo: Publifolha. 2004.

NITOBÉ, INAZO. *Bushido – Alma de Samurai*. São Paulo: Tahyu, 2005.

RATTI, OSCAR; WESTBROOK, ADELE. *Segredo dos Samurais – As Artes Marciais do Japão Feudal*. São Paulo: Madras Editora Ltda, 2006.

REID, HOWARD; CROUCHER, MICHAEL. *O Caminho do Guerreiro – O Paradoxo das Artes Marciais*. São Paulo: Editora Cultrix, 1983.

TURNBULL, STEPHEN. *Enciclopédia dos Samurais*. São Paulo: Editora JBC, 2006.

DERRUAU, MAX. *O Japão (Coleção Terras e Povos)*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1970.

TAZAWA, YUTAKA; MATSUBARA, SABURO; OKUDA, SHUNSUKE; NAGAHATA, YASUNORI. *História Cultural do Japão – Uma Perspectiva*. Ministério dos Negócios Estrangeiros do Japão, 1980.

LAO TSE. *Tao Te King*. Rio de Janeiro: Editora Espaço e Tempo, 1989.

OSHO. *Zen: sua História e seus Ensinos*. São Paulo: Editora Cultrix, 2004.

OTERO, EDGARDO. *A Origem dos Nomes dos Países*. São Paulo: Panda Books, 2006.

CHUANG TSU. *Escritos Básicos*. São Paulo: Editora Cultrix, 1987.

The complete works of Chuang Tzu. New York: Columbia University Press, 1968.

VULIBRUN, JORGE. *Zhuang Zi: um Cético Taoísta na China Clássica*. 2003.

VULIBRUN, JORGE. *Cultura Chinesa: o Taoísmo Filosófico*. 2006.

VULIBRUN, JORGE. *Yi Jing (I Ching) O Livro das Mudanças: uma Ferramenta para o Autoconhecimento*. 2007.

VARELLA, DRAUZIO. *Por um Fio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

YOULAN, FENG. *Breve Historia de la Filosofía China*.