

GERALDO JOSÉ DE PAIVA é professor do Departamento de Psicologia Social e do Trabalho da USP e autor de *A Religião dos Cientistas* (Loyola).

GERALDO JOSÉ DE PAIVA

A LITERATURA CATÓLICA CONTEMPORÂNEA NO JAPÃO

Este texto é parte de artigo publicado em *Studies in Religion/Sciences Religieuses* (Québec, 36(2), 2007, pp. 241-59), com autorização dos editores.



o contrário do que se poderia pensar, existem escritores católicos no Japão. Não muitos, mas talvez uma vintena. Gessel (1978) os denomina “vozes no deserto”, porque mal conhecidos ou desconhecidos uma vez tornados católicos. Contudo, acontece que sua

influência seja reconhecida: é, por exemplo, o caso dos ecos recolhidos em *Japan Echo* acerca da obra de Shusaku Endo, com o título “Uma Luz Literária Católica” (Nakamura et al., 1997). Não incluiremos aqui escritores da Era Meiji (1848-1912) que se tinham aberto para o Ocidente e, por isso, para o cristianismo, mas que dele não mantiveram mais do que um verniz superficial. Tampouco incluiremos escritores que, depois da Segunda Guerra Mundial, se deixaram batizar, mas depois abandonaram a Igreja, de forma que se pôde falar da apostasia como de um “modelo japonês” (Takeda, 1978). Podemos considerar que existem hoje uns vinte escritores que permanecem profundamente católicos em sua atividade literária. Gessel (1978) destaca três deles, aos quais dedica uma discussão aprofundada: Shiina Rinzo (1911-73), Shimao Toshio (1917-86) e Shusaku Endo (1923-96).

Segundo esse crítico, então na Universidade da Califórnia em Berkeley, o que distingue os escritores cristãos dos escritores “laicos” japoneses é a *perspectiva* a partir da qual os cristãos se colocam para narrar as vicissitudes humanas. A noção de perspectiva em Gessel é a da perspectiva aérea, adotada pelos pintores do período Heian

**Psicologia cultural
da religião:
a evolução
da percepção
do catolicismo
em três romances
do escritor
católico japonês
Shusaku
Endo**

tardio (séculos XII e XIII), que consiste em deslocar os pára-ventos, as cortinas, os *shoji*, tão comuns nas casas dos nobres, que impedem a visão do que se passa no interior da casa. Oposta à perspectiva horizontal dos homens é a perspectiva de Deus, a partir da qual a conduta humana é observada, julgada e pesada.

Os autores que Gessel escolheu apresentar diferem em sua concepção precisa de Deus. Shiina concebe Deus como o único absoluto da vida, cuja luz torna relativos todos os empenhos humanos, inclusive os religiosos. Shimaou pensa Deus na tradição dos salmos: fonte de força para o homem desesperado, que aspira à salvação, mas permanece irresistivelmente mau em relação aos semelhantes. Endo vê Deus antes como uma mãe que compreende a fraqueza humana e que, por causa disso, está sempre ao lado do homem sofredor.

Naturalmente, há diferenças notáveis entre os três autores. Por exemplo, elas se manifestam entre o tom claramente católico dos escritos de Endo e a sutil atmosfera de sensibilidade religiosa de conotação cristã das ficções de Shimaou. Reencontramos aqui a *vexata quaestio* da literatura religiosa (Detweiler, 1995; Endo, 1986). De fato, essa questão interessou a Endo desde seus primeiros escritos (1947) até os últimos (1986). Como outros autores católicos, cujo exemplo mais citado é Graham Greene, Endo se defende de escrever textos religiosos apologéticos, que não seriam mais do que má literatura. E declara que, depois de se ter perguntado, com Mauriac, se o escritor católico poderia induzir seus leitores ao mal pela atração de descrições de caráter fictício, chegou à conclusão de que um escritor católico revela a seus leitores que, abaixo do nível consciente e do nível inconsciente, existe um terceiro nível, o da dinâmica sobrenatural, divina ou demoníaca. M. Williams (1999, p. 48) denomina esse processo de construção literária de “inversão paradoxal” (*paradoxical inversion*), que poderíamos aproximar do quadro paradoxal apresentado por Endo, no qual ele articula as tensões causadas pela tripla identidade de quem é cristão, japonês e escritor.

A OBRA DE ENDO: BIOGRAFIA, BIBLIOGRAFIA, AVALIAÇÕES

Shusaku Endo nasceu em Tóquio em 1912 e aí morreu em 1996. Foi batizado como católico com a idade de 11 anos, por insistência de sua mãe, divorciada, que estava para morrer. Depois de estudos de literatura na Universidade de Keio, passou três anos na França, onde estudou, na Universidade de Lyon, os escritores católicos franceses Julien Green, Paul Claudel, François Mauriac e Georges Bernanos. É curioso que ele tenha podido viajar para a França logo depois da guerra: na realidade, isso foi possível graças a sua condição de católico, e não a sua nacionalidade japonesa, pois, na época, o Japão não tinha embaixadas no exterior (Nakamura et al., 1997). De volta ao Japão, tornou-se professor de literatura francesa na Universidade de Keio e escritor famoso. Endo recebeu, com efeito, os principais prêmios literários do Japão. Seu nome foi pensado para o Nobel, se dermos crédito a Morio Kita, que afirmou: “[o] escritor Agaya Hiroyuki contou que alguém, do comitê do Prêmio Nobel, se opôs obstinadamente à lógica dessa apostasia [de Rodrigues, em *Silêncio*], e que Endo nunca receberia o Nobel enquanto essa pessoa estivesse viva” (Nakamura et al., 1997, p. 77).

Endo escreveu muito: romances, como *Shiroi Hito* (*O Homem Branco*, 1944), *Kiuroi Hito* (*O Homem Amarelo*, 1955), *Mar e Veneno* (*Umi to Dokuyaku*, 1957), *Admirável Idiota* (1959), *Silêncio* (1966), *O Samurai* (1980), *Escândalo* (*Sukyandaru*, 1986), *Rio Profundo* (*Fukai Kawa*, 1994)¹; teatro, como *Ogon no Kuni* (*A Terra Dourada*, 1966); contos a respeito de personagens do catolicismo japonês primitivo; pequenos contos de humor; um ensaio a respeito dos problemas do escritor católico, e até uma *Vida de Jesus* (*Iesu no Shogai*, 1973), que recebeu o Prêmio Dag Hammarskjöld em 1978. Segundo os críticos, mesmo os romances mais “históricos” de Endo, como *Silêncio* e *O Samurai*, situados no século XVIII, são um testemunho literário do

1 No Brasil, estão traduzidos *Admirável Idiota* (Civilização Brasileira, 1979), *Mar e Veneno* (Civilização Brasileira, 1979), *Silêncio* (Civilização Brasileira, 1979), *O Samurai* (Nórdica, 1980), *Escândalo* (Rocco, 1988), *Rio Profundo* (Mercurio, 1995).

encontro do japonês de hoje, e do próprio Endo, com o catolicismo.

A avaliação positiva da qualidade literária dos escritos de Endo é bastante unânime. A única discordância considera como insuficiente o desenvolvimento psicológico dos personagens de *Rio Profundo* (Nakamura et al., 1997); e a qualidade teológica desses é controvertida entre os cristãos do Japão. Entre os católicos, F. Mathy (1967), por exemplo, desculpa Endo de ter desequilibrado a teologia do pecado e de ter desvalorizado o heroísmo dos primeiros mártires japoneses para valorizar, respectivamente, a misericórdia divina e a divergência entre cristianismo e cultura japonesa; mas também ele tem suas reservas teológicas. Entre os protestantes, igualmente, levantaram-se vozes autorizadas para pôr em dúvida a interpretação teológica da perda de fé dos missionários apóstatas em *Silêncio* e o pretenso antagonismo entre cristianismo e pensamento japonês (Johnston, 1969).

TRÊS MOMENTOS NA OBRA DE ENDO

Escolhemos três obras de Endo com o fim de nelas analisar, de um ponto de vista psicológico, o encontro entre religião e cultura. Os três trabalhos são *Admirável Idiota* (1959), *Silêncio* (1966) e *Rio Profundo* (1993). Esses trabalhos constroem, por assim dizer, um arco na trajetória de vida do escritor. Há, evidentemente, em cada um deles uma história narrada, que pode ser resumida. Contudo, é fazendo a descrição singular dos personagens, de suas palavras, atitudes, atos, e estabelecendo seu perfil psicológico, que será possível captar como religião e cultura entram concretamente em conflito, como esse conflito se desenvolve e como pode, eventualmente, ser superado ou voltar-se para uma reconciliação (Williams, 1999). Todavia, antes de descrever esses conflitos e a maneira como são superados, é preciso encarar mais teoricamente a relação que existe entre cultura e religião.

Como escreve A. Vergote (1983), a religião deveria ser estudada psicologicamente nos três níveis do indivíduo, do grupo/instituição e da cultura. A religião, com efeito, é um comportamento da pessoa em relação com um grupo ou uma instituição, que se manifesta segundo um sistema de signos, símbolos e linguagens específicos fornecidos por uma cultura. Um outro psicólogo da religião, H. Sundén (1966), tinha procurado, nas narrativas das tradições religiosas, a chave da identidade religiosa psicossocial, e tinha mostrado que ela se estabelece pelo reconhecimento e coordenação dos papéis divinos e humanos em seus intercâmbios recíprocos. O conhecimento da cultura, de fato, como lembra C. Geertz (1973, p. 2000), permite dar sentido e apreender psicologicamente a realidade dos fenômenos, inclusive dos religiosos, particularmente graças às narrativas que os relacionam e a sua *mise-en-scène* ritual. Sob certo aspecto, a cultura é uma totalidade fechada, auto-suficiente e autocontida: o que lhe escapa não pode ser conhecido. Esse aspecto da cultura traz consigo a incomunicabilidade das culturas e reflete-se na célebre questão de Sapir-Whorf acerca da influência antecedente da linguagem sobre o pensamento.

No entanto, o que mais se observa ao longo da história é o encontro e a troca entre as culturas por ocasião das migrações, das conquistas de guerra e, particularmente em nossos dias, dos intercâmbios de diversa natureza: científica, artística, turística, etc. Há, portanto, um segundo aspecto pelo qual as culturas comunicam-se umas com as outras. Muito recentemente, J. Berry (2004) propôs um esquema da adaptação cultural que opera segundo quatro modalidades: assimilação, separação, marginalidade e biculturalidade. Segundo ele, é essa última modalidade que permite o melhor resultado no plano humano, evitando os inconvenientes da sujeição de uma cultura a outra, da recusa de partilha com outra cultura ou do descaminho da pessoa entre dois sistemas culturais.

No caso preciso do Japão, R. Mullins (1998) analisou os esforços históricos que se desenvolveram para introduzir o

cristianismo na cultura japonesa, o que ele denomina de “indigenização” (*indigenization*). Mullins mostra como as tentativas realizadas com o fim de acolher o cristianismo na sensibilidade cultural japonesa tiveram maior ou menor êxito, a longo prazo, conforme mantiveram ou não um grau ótimo de tensão entre o conhecido e o novo, isto é, entre a cultura japonesa de base e o cristianismo. Ele mostra que, onde se realizou uma assimilação exagerada do cristianismo à cultura, a tentativa não teve êxito, como também não teve onde nada foi tentado. Os esforços mais bem-sucedidos foram aqueles capazes de manter a admiração, a interrogação, a surpresa e o desafio diante do diferente. Essa constatação vai ao encontro não somente das considerações de Berry (2004) mas também de estudiosos da psicologia evolucionária (*evolutionary psychology*) de religião (Boyer, 1994; 2001; Pyysiäinen, 2003), segundo os quais é necessário um elemento contra-intuitivo para despertar o interesse cognitivo, seja no campo religioso seja nos campos da patologia, da ficção literária e da ciência.

Parece-nos que Endo construiu sua elaboração literária da superação das tensões religiosas e culturais segundo duas fases: uma primeira, de nítida separação, na qual ele se manteve fiel ao catolicismo ocidental, e uma segunda, de biculturalismo, na qual ele inscreve o molde católico no âmbito do molde japonês mais englobante. Endo reconhece, ainda assim, numa entrevista, que é sempre verdade que “os japoneses devem absorver o cristianismo sem o apoio de uma tradição ou de uma história, de um legado ou de uma sensibilidade cristãs” (Mathy, 1967, p. 595).

OS TRÊS ROMANCES

Admirável Idiota

O título original, *Obakasan*, não só parece bem traduzido em inglês (*Wonderful*

Fool), donde foram feitas várias traduções em outras línguas. *Baka* ou *Obaka* é um termo bastante cotidiano, que corresponde a “bobo”, “idiota”, “tolo”. O prefixo “*O*” parece envolver “*baka*” com um véu de proteção e mesmo de carinho. É o nome próprio do personagem. O sufixo “*san*” acrescenta-se ao nome da pessoa como forma de cortesia e corresponde a “senhor”. *Obakasan* significaria, portanto, literalmente, “Sr. Idiota” ou, antes, ousamos propô-lo em referência à etimologia da palavra e ao sentido do romance, “Sr. Cretino”. O inglês introduziu no título o qualificativo “*wonderful*”, “admirável”, que parece retirar a força do puro substantivo. Com efeito, saber se o idiota é ou não admirável é, precisamente, a questão do autor.

A história é de um jovem francês, Gastão, descendente dos Bonaparte, que chega de improviso numa família japonesa de classe média de hoje. Seu aspecto físico não é atraente: tem um rosto de cavalo e membros enormes e desproporcionados. Seu aspecto, digamos, moral não é convencional: ele se parece com um garoto; corre atrás dos cachorros; fica obstinadamente perto de gente pobre ou criminoso; arrisca sua vida por eles, como se não tivesse importância. Ele não passa de um idiota aos olhos dos jovens da família japonesa. Desde sua chegada, descoberto escondido na sala de máquinas do navio, ele transtorna os valores e as posições de seus hospedeiros. O transtorno atinge o máximo quando Gastão parte com um vagabundo, de nome Endo, que procura matar o ex-oficial do exército que fez morrer um de seus irmãos. Gastão cuida dele, procura convencê-lo a não se vingar, salva-o quando engolido pelo lodo de um pântano. No fim, Gastão desaparece simplesmente da companhia da família que o recebia e todos pensam nele como no pássaro branco de uma lenda tradicional japonesa, que volta para o céu depois de um tempo passado na terra. Na velha maleta que Gastão tinha deixado na casa, os jovens descobrem, entre os pobres objetos de uso pessoal, um velho caderno onde estava escrito em francês, com uma caligrafia abominável: “Levei bomba três

vezes no exame eliminatório do Seminário da Missão. Não posso, portanto, ser um padre missionário. Mesmo assim, é preciso que eu vá para o Japão”.

Silêncio

Certamente o livro mais conhecido de Endo, de fundo rigorosamente histórico, tira o título do aparente silêncio de Deus face aos sofrimentos e à morte dos católicos japoneses, no mais das vezes pessoas simples do campo, perseguidos no século XVII na região de Nagasaki, depois do decreto de expulsão dos cristãos. Contra o fundo desse silêncio de Deus, dois missionários jesuítas apostatam da fé para poupar a vida de seus cristãos. O ato público e *pro forma* da apostasia consiste em pisar o crucifixo. O primeiro apóstata, chamado por derrisão “o apóstata Pedro”, é Ferreira, ex-professor de teologia em Lisboa e superior provincial no Japão. O segundo, “o apóstata Paulo”, é Rodrigues, antigo aluno de Ferreira. A razão pela qual os dois cometem o ato de apostasia (Endo não diz que eles tenham apostatado no coração) é a mesma: proteger seus cristãos. Mas a explicação que Ferreira dá, posteriormente, desse ato e que ele procura transmitir a Rodrigues é de ordem totalmente diferente: os japoneses são incapazes de acolher o Deus do cristianismo porque não têm a idéia da transcendência de Deus, são insensíveis à experiência do pecado e concebem a morte como o simples retorno ao seio da natureza. Dito de outro modo, pela boca de Ferreira e também pela boca do principal perseguidor, Inoue, um ex-cristão, é o lodo, o pântano morno e absorvente da cultura japonesa, essa indiferenciação entre o homem, a natureza (e os deuses), que homogeneiza não importa que elemento que se queira nele introduzir. Por isso, as flores do cristianismo, apenas desabrochadas, apodrecem na raiz pelo lodo no qual imergem. Seu trabalho missionário no Japão é, por isso, inútil e mesmo impossível. A mensagem de Cristo, a saber, o amor de Deus pelos homens, obriga os

missionários a renegar a Cristo para salvar os cristãos perseguidos. O próprio Cristo os encoraja a pisar sua face. Esse Cristo compassivo compreende e perdoa as fraquezas humanas, cujo protótipo de quedas, levantamentos e recaídas é Kachijiro, um cristão traidor, arrependido, de novo traidor, de novo arrependido, e assim por diante. Num sentido mais profundo, Deus não se cala: ele grita aos cristãos perseguidos e esse grito, de Deus e dos cristãos, pede misericórdia. É o que lhes concedem os missionários apóstatas.

Rio Profundo

Rio Profundo retoma o clima contemporâneo, apresentando de forma magistral as vicissitudes de quatro japoneses que viajam para a Índia, cada um com sua emocionante história pessoal. O romance fornece um contexto para expor o caso da Sra. Mitsuko e de um de seus antigos colegas de universidade, Otsu, que depois dos estudos teológicos na França, onde foi ordenado padre católico, vive num *ashram*, rejeitado pelos confrades dominicanos, e testemunha solidariedade para com os pobres, as prostitutas, os moribundos, nas margens do Ganges.

O título original da obra é tomado de um *negro spiritual* conhecido, “*Deep River*”, e a crítica considerou o romance apressado e pouco desenvolvido na caracterização dos personagens (Nakamura et al., 1997). Talvez a saúde precária do autor o tenha levado a terminá-lo logo. Com efeito, Endo morreu dois anos depois da publicação do livro. Do ponto de vista literário e teológico, o romance se parece com os escritos de Shimaô, porque, embora não negue a orientação cristã, o autor a insere no grande rio humano/religioso do Ganges, o que levou Nakamura a dizer que Endo se inspirou nas idéias de Ramakrishna (Nakamura et al., 1997).

Há três momentos na relação de Mitsuko e Otsu: os anos da universidade, seu encontro em Lyon, seu encontro em Varanasi

(Benares). O fio desses três momentos é a confiança, quase infantil, de Otsu em Cristo, oposta à incredulidade religiosa e à ausência de amor de Mitsuko. Na universidade, Mitsuko se liga a um estranho colega, de nome Otsu, estudante de filosofia, um jovem de aspecto nada atraente, tímido, de família católica devota, que leva seus estudos até a Escolástica para compreender o espírito europeu. Usando as manhas de seu sexo, Mitsuko procura separar Cristo de Otsu e o consegue, na cabeça de Otsu, mas não na de Cristo.

Em seu encontro em Lyon, onde Mitsuko interrompe sua lua-de-mel em Paris, Otsu lhe explica que, depois de se ter sentido rejeitado por ela, ele tinha compreendido “aquele homem, que tinha sido rejeitado por todos”, e que o tinha seguido. Para não perturbar Mitsuko, para quem a palavra “Deus” não significa absolutamente nada, Otsu substitui o nome do objeto de seu amor pelo de Tomate e de Cebola. Em seus diálogos, contudo, Otsu, há três anos na França, deixa entender claramente que a cultura européia se choca com o caráter japonês:

“Não creio no cristianismo europeu. Estou cansado do modo de pensar das pessoas daqui. Seu modo de pensar, que corresponde às exigências de seu coração, é pesado para um asiático como eu. Cada dia é um inferno para mim. Quando procuro dizer a algum de meus colegas ou professores franceses como me sinto, eles dizem que a verdade não conhece distinção entre Europa e Ásia. Penso que o bem olha por detrás do mal e é por isso que Deus pode realizar suas artes mágicas: Ele se serviu de meus pecados e me deu a salvação”.

Seu terceiro encontro se realiza em Varanasi, à beira do Ganges, onde Otsu, agora padre ignorado por seus confrades, vive como um *sadhu* (mas celebrando a missa privadamente), passa os dias na companhia dos *harijan* (“filhos de Deus”), isto é, os párias, carregando nos ombros os corpos dos pobres, das prostitutas, dos velhos e levando-os ao forno crematório na margem

do grande rio. Otsu diz a Mitsuko que, se “aquele homem” vivesse hoje na Índia, faria a mesma coisa, carregando-os nos ombros como a cruz. E acrescenta: “Finalmente, decidi que minha Cebola não vive só no cristianismo europeu. Ele pode ser achado no hinduísmo e também no budismo. Quando os cadáveres são envolvidos pelas chamas, faço uma oração a minha Cebola: ‘recebe esta pessoa que te recomendo e toma-a nos braços’”.

Pelo fim do romance, Otsu vai em socorro de um turista japonês que não respeita os tabus dos hindus a respeito da cremação e tira uma foto da cerimônia. O turista é imediatamente atacado pelos participantes e Otsu, como sempre, procura fazer a paz entre todos, embora saiba que o estrangeiro é culpado. Mas é ele que recebe os golpes; ele é jogado escada abaixo e tem o pescoço quebrado. Dois dias depois, Mitsuko recebe a notícia de que seu estado se tornou crítico, e o romance termina aí.

Dois capítulos relativos a Otsu têm os títulos: “Certamente Ele Tomou para Si Nosso Sofrimento” e “Não Tinha Aparência nem Formosura”.

Parece-nos interessante apontar, também nesse romance, o súbito aparecimento e o súbito desaparecimento de um personagem singular, a do estrangeiro chamado Gastão, de face equina como Fernandel, que, apesar de seu japonês lastimável e de sua falta de coordenação motora, ajuda, como voluntário, no hospital e presta socorro a um paciente que se sente desesperadamente culpado por ter comido a perna de um soldado morto durante a guerra. Gastão, que é católico (faz o sinal-da-cruz antes de comer) e reza pelo doente moribundo, lhe restitui a paz. Endo parece insistir num ponto essencial nos caracteres literários que ele destaca, em Gastão, em *Admirável Idiota*, e em Otsu, em *Rio Profundo*, a saber, a simplicidade desnorteante da identificação com o Cristo compassivo.

Segundo os intérpretes e comentadores da obra de Endo (Gessel, 1978; Hagiwara, 1995; Heremans, 1987; Mathy, 1967; Nakamura et al., 1997), três grandes influências culturais do Japão estão na origem dos

conflitos de Endo com o catolicismo e na fonte do conflito entre culturas, que repercute na adesão religiosa: 1) a inexistência de um Deus único pessoal transcendente ao homem; 2) a inexistência do senso do pecado e da culpa diante de Deus; 3) o sentido da morte como um retorno à natureza. O próprio Endo o expressa em um de seus ensaios: “[...] o elemento na sensibilidade japonesa que desafia o cristianismo é uma tripla insensibilidade: a Deus, ao pecado e à morte” (Mathy, 1967, p. 593). Essa “absorção passiva, sem resistência, no todo; essa forma de panteísmo que não oferece mais que um amálgama e uma extensão do indivíduo” (Mathy, 1967, pp. 594 e 608) arrastou Endo, e outros, em direção à atração do vazio e do niilismo, propício ao suicídio. É então que ele se reergueu, reconhecendo a alternativa “grandiosa” oferecida pelo catolicismo (Mathy, 1967, p. 595). Em outras palavras, o solo religioso do Japão é animista, politeísta, holístico, absorvente, “natural”. Deve-se notar que essas influências culturais desafiaram também muitos outros escritores japoneses cristãos (Kamei, 1976; Takeda, 1978). Endo se refere a essas influências com a palavra “pântano”. Para ele, o pântano é a região do lodo que recolhe a variedade dos elementos, os absorve, os aquietam em sua tepidez e os reduz à matéria informe; mas, paradoxalmente, acontece às vezes de ver desabrochar, aí, a flor do lótus.

DUAS FASES NA BUSCA DA SUPERAÇÃO DO CONFLITO

Endo tentou superar o profundo conflito entre o catolicismo e essas influências que constituem a identidade japonesa a tal ponto que mesmo hoje pode-se dizer, com Vergote (1999, p. 6), “um cristão japonês é sempre, em grande medida, um estrangeiro”. Endo não conseguiu resolver ou superar de imediato seus dilemas religiosos-culturais. Ao contrário, podemos descobrir duas grandes fases em seu esforço, que ele manteve até

seus últimos dias, e que se traduziram em figuras literárias distintas e em modelos psicológicos diferentes. Seríamos tentados a dizer que na primeira fase Endo chegou a uma solução do conflito, mas que ele só o superou na segunda. Superar um conflito, parece, implica não negar nenhuma fonte de tensão, segundo um tipo de *Aufhebung* hegeliana, ao passo que resolver um conflito pode compor-se com a negação de elementos que criam tensão. Embora seja possível considerar as narrativas de Endo sob a ótica do inconsciente, inclusive o junguiano (Williams, 1999), preferimos encará-lo no nível do consciente. Destacamos, pois, nesse nível alguns traços facilmente acessíveis ao leitor.

Admirável Idiota

O título é portador de um conceito essencialmente social, derivado da comparação feita pelo grupo a respeito do lugar ocupado por um de seus membros em referência à maioria na distribuição da inteligência. O idiota é objeto de um juízo negativo e preconceituoso. No caso presente, a aparência física do personagem está bem adequada a esse juízo segundo propriedades fisionômicas: à falta de inteligência e de desenvolvimento moral correspondem um rosto equívoco e comportamentos infantis. As ações do personagem estão relacionadas com seu amor pelos animais e pelos fracos, física e moralmente, ao cuidado que ele lhes presta e ao perdão que lhes concede. Ele não fala muito e está na narrativa antes por sua presença e por sua ação.

Silêncio

O título é igualmente social pelo fato de referir-se às relações interpessoais entre Deus e os homens. É um título aberto, cujo sentido se revela aos poucos. As ações dos personagens principais se referem ao ato de apostasia e a suas conseqüências, por

exemplo, o casamento, à procura de uma compreensão absolutamente não-conven- cional do amor de Cristo pelos homens, ao esforço de se convencer a si e aos outros da incompatibilidade radical entre o cris- tianismo e o pântano japonês.

Rio Profundo

O título continua sempre social, pois o Ganges é um rio da humanidade ao longo das épocas e faz pensar nos cristãos negros do sul dos Estados Unidos. A aparência física do personagem principal não é atraente, o que concorda com suas características psicológicas de timidez e de confiança infantil. As ações desse personagem prin- cipal se referem à solidariedade com os despossuídos, inclusive os despossuídos da fé, ao testemunho sereno do cristianismo, à abertura em relação às religiões, expli- citamente ao hinduísmo e ao budismo. Suas palavras rejeitam o cristianismo europeu, insuportável para um asiático.

Numa primeira fase, a catolicidade está de tal modo envolta nas vestes européias que Endo não pode admitir que alguém seja capaz de permanecer um tempo na França sem voltar para o Japão mais ma- gro, em consequência de um estado geral de angústia. Esse período corresponde a uma “fase” no sentido etimológico, a saber, uma manifestação que se faz presente, de- saparece e reaparece, como as fases da lua. Assim, desde os primeiros escritos até *Rio Profundo*, existe um fricção evidente entre a maneira ocidental e a maneira japonesa de compreender o cristianismo. Nessa primeira fase a divergência é apresentada por meio de três figuras: a do homem branco *versus* o homem amarelo, a da forma côncava *versus* a forma convexa, e a da incompatibilidade dos tipos de sangue. Fiquemos com a se- gunda forma. De acordo com Endo, toda a cultura japonesa, inclusive a religiosa, está contida nela mesma e voltada para si mesma: ela não se abre para outras culturas nem para um Deus que transcenderia o homem

ou a natureza. O cristianismo, ao contrário, e a cultura ocidental que dele deriva são convexos, isto é, abertos para fora, até um Deus transcendente. Não se pode estar ao mesmo tempo no côncavo e no convexo, e a relação entre cultura japonesa e religião cristã se faz, por isso, sob o signo da escolha, do *aut/aut*, sob o signo do pai. Nessa fase, Endo prefere viver antes como católico do que como japonês, com as consequên- cias psicológicas, e certamente religiosas, ligadas a essa escolha. Entre essas conse- quências psicorreligiosas, pode-se contar a rigidez da justiça divina e a aniquilação de si mesmo diante da culpa, de que dão testemunho os missionários europeus que desertaram, os quais, ao contrário, invejam a despreocupação moral de suas mulheres japonesas.

Numa segunda fase, Endo consegue perceber que deve existir uma maneira japonesa de ser católico. Note-se o fato de que Endo, apesar da opinião de alguns, dentre os quais Nakamura (Nakamura et al., 1997), nunca propôs “ajaponesar” o catolicismo ou mesclá-lo com o budismo ou o xintoísmo, precisamente porque essas posições religiosas são fundamentalmente antitéticas ao cristianismo. A maneira japo- nesa de ser católico, Endo a concebe como uma verdadeira humanização de Deus na pessoa de Jesus, seguido de perto por Maria e, na realidade, pelo conjunto de todas as Marias dos Evangelhos. Para Endo, com efeito, Jesus é a demonstração do Deus compassivo, misericordioso, próximo dos pobres, dos sofredores, dos fracos e dos pecadores. Jesus, psicologicamente, é como a mãe que, ao contrário do pai, não faz diferença entre os filhos nem impõe condições para reconhecê-los como seus. A partir daí, não é mais necessário escolher entre o côncavo e o convexo: essa distinção e outras, embora verdadeiras sob um ponto de vista, não são indispensáveis. Ao con- trário, quando alguém pode abandonar-se à compaixão maternal de Jesus, pode também descer, de um modo criativo, ao que corres- ponde o solo morno da natureza e dele sair transformado, como a flor do lótus.

Alguns exemplos.

Gastão, em *Admirável Idiota*, rosto de cavalo, membros desproporcionados, andar desajeitado, comete ridículos enganos de linguagem com duplo sentido, corre atrás de cães asquerosos; em suma, não corresponde absolutamente ao estilo de gente de bem e se assemelha exatamente a um louco, separado dos comedimentos e conveniências sociais. Mas ele é, ao mesmo tempo, puro, inocente, esquecido de si, generoso até a loucura, pacificador dos inimigos, capaz de morrer e, talvez, de ser morto, em favor de quem quer matá-lo. A explicação? Gastão queria levar Cristo aos japoneses. Não o pôde fazer como padre missionário, por falta de inteligência. Fê-lo, então, como um católico sem qualidades.

Rodrigues e Kachijiro, em *Silêncio*, são pessoas fracas. Rodrigues, antes um homem forte, no físico e no espírito, está enfraquecido pela amarga experiência missionária do grande Ferreira; sucumbe à vista dos camponeses cristãos torturados e, por amor deles, pisa o rosto de Cristo, renega a fé. Com Ferreira, tornam-se respectivamente os apóstatas Pedro e Paulo. Kachijiro é um Judas arrependido, mas não muito: sabe que não é digno de confiança, que é medroso, que trai com frequência. No entanto, se Rodrigues pisoteia o rosto de Cristo, é não somente porque está inspirado pelo amor de Cristo e dos cristãos, mas também porque é impelido pelas palavras que ele pensa ouvir do próprio Cristo, que lhe diz que o amor e a compaixão pelos pobres camponeses cristãos é um testemunho mais forte do que a profissão de fé. Kachijiro se arrepende de suas traições, trai de novo, de novo se arrepende e, finalmente, se recomenda à Virgem... Ambos são fracos, engolidos pela indiferenciação entre deuses e homens, vida e morte, bem e mal, que constituem o pântano tépido do modo de ser absorvente do Japão, conforme o próprio *shogun* Inoue. Mas o que vence é a compaixão, a esperança e o amor de Cristo e da Virgem.

Em *Rio Profundo*, Otsu é o personagem central: bizarro como estudante universitário, que se afasta dos outros porque estuda e reza em lugar de se divertir, humano ao

máximo quando se perde “como um porco” no corpo de Mitsuko, suspeito para os superiores religiosos da França por causa de suas dificuldades com o catolicismo europeu, vivendo fora de sua comunidade religiosa na Índia e, finalmente, vivendo e trabalhando com as prostitutas e os cadáveres dos pobres nas margens do Ganges, até cair ferido de morte ao defender a sacralidade da cremação dos corpos contra a vã curiosidade de um turista fotógrafo. No entanto, Otsu é um padre, que testemunha, embora desconhecido, o Cristo pobre e compassivo. Feitas as contas, é ele quem tem razão, contra os colegas da universidade, contra Mitsuko, contra os superiores, contra os turistas, porque ele é um verdadeiro cristão que, como o Cristo, acolhe os mais fracos dentre os fracos.

De um ponto de vista psicológico, qual é o encaminhamento da superação do conflito nessa segunda fase? Certamente, há vários enfoques teóricos que esclarecem os processos psicológicos importantes para a solução ou a superação dos conflitos. Williams (1999), como crítico literário da obra de Endo, pensa que o contato desse autor com a psicologia analítica de Jung o levou a mergulhar até as fontes psicológicas inconscientes, onde os diversos arquétipos, ao invés de se contradizerem, se completam. Entre esses arquétipos os de *persona* e de *sombra* são particularmente importantes, segundo Williams. Com efeito, o próprio Endo concede à *sombra* o lugar de uma “terceira dimensão, abaixo do inconsciente de Freud, Bergson e Proust, a do sobrenatural, habitada pelos demônios” (Williams, 1999, pp. 39 e 46). Ele propõe investigar a identidade ou o *self* dos personagens (e do escritor), admitindo que o *self* está dividido, que existe um segundo *self* ou um *doppelgänger*, de sorte que se deve falar de “um inevitável dois que são, ao mesmo tempo, um indiscutível um” (Williams, 1999, pp. 55). Poderia, igualmente, ser procurada uma compreensão psicossocial e personalizada do processo, como se fez em relação à adesão de sujeitos ocidentais católicos a religiões japonesas (Paiva, 2006). Nesses estudos manifestou-se a convergência entre a ade-

são psicossocial ao novo grupo religioso e a organização pessoal dos significantes ao redor de um novo eixo de significação, que teve por efeito instaurar o processo de uma real mudança religiosa, da ordem do simbólico. Quando, ao contrário, a pertença grupal e a organização dos significantes permanecem os mesmos, fica-se com a mesma identidade religiosa, uma vez que os contatos com o grupo e os conteúdos da outra religião não ultrapassam a ordem do imaginário. Enfim, cremos que é possível, e talvez até “conatural”, responder a essa questão com a ajuda do conceito, propriamente japonês, de *amae*. É o que faremos no restante do artigo, observando que, embora o conceito de *amae* tenha sido apresentado e discutido principalmente por psicanalistas e, portanto, no nível do inconsciente, o próprio conceito e suas expressões comportamentais, enquanto se referem a relações interpessoais, prestam-se igualmente a uma discussão na esfera cognitiva do consciente.

Pessoalmente, não encontramos o equivalente à palavra *amae* nas traduções dos escritos em que Endo expõe sua fé católica. É até provável que ele não a tenha utilizado, se dermos crédito a Williams (1999), que não a registra entre o grande número de palavras japonesas de seu rico índice remissivo. Mas parece-nos que essa possível omissão explícita indica, na realidade, uma estrutura profunda do pensamento de Endo, de que ele não se deve dar conta a não ser pelo quadro que desenha das relações entre o cristão católico e seu Deus. Seja como for, o equilíbrio ao qual nosso autor chegou na segunda fase (e cuja solidez teológica não nos deve ocupar como psicólogos), pode ser mais bem compreendido mediante a referência a esse conceito de *amae* muito próprio à psicologia afetiva do japonês (Doi, 1973; Freeman, 1999; Morsbach & Tyler, 1986; Okonogi, 1994). Foi o psiquiatra japonês Takeo Doi que apresentou ao Ocidente, em 1956, o conceito de *amae*, com o título “Japanese Language as an Expression of Japanese Psychology” (Okonogi, 1994; Doi, 1999). Comparando-o com o concei-

to de amor (*love*), Doi insiste no aspecto passivo próprio de *amae*, isto é, o fato de “ser amado” (*to be loved*) por alguém significativo (em geral os pais), e não o fato de “amar” (*to love*) simplesmente. Segundo ele, o Ocidente, por influência da filosofia grega e do cristianismo, reforçou o sentido ativo de “amar”, a ponto de esquecer a pessoa que é o objeto do amor, enquanto a psicologia dos japoneses repousa no aspecto passivo que exprime o fato de “ser amado”. Reconheceu ele, no entanto, em estudos posteriores, que *amae* não indica um estado afetivo exclusivo dos japoneses, mas que, ao contrário, encontram-se em outras línguas, culturas e teorias psicológicas, conceitos e palavras parcialmente semelhantes. Etimologicamente, *amae* é o substantivo do verbo *amaeru*, que pode ser traduzido como “depender do e confiar no amor de um outro”. A palavra tem a mesma raiz que *amai*, “doce”. E *amaeru* evoca o sabor de “doçura” que, segundo Doi, embebe as lembranças da infância de quase todos os adultos japoneses. O próprio Doi (1999) acrescenta que essa espécie de relação interpessoal, mesmo se tipicamente exemplificada pela criança que procura a mãe (e corre o risco de ser “estragada”), pode ser aplicada também ao adulto quando confia totalmente numa outra pessoa, pelo que a pessoa é ou pelo que ele espera dela. Para bem compreender o alcance do conceito de *amae*, sigamos a descrição que, nesse espírito, faz Kawai dos princípios “mãe” e “pai”:

“A função do princípio “mãe” é a de abraçar. Ela abraça cada coisa boa ou má, e segundo esse princípio toda coisa é absolutamente igual. Desde que são seus, todos os filhos são igualmente dignos do amor da ‘mãe’, e seu amor nada tem a ver com a personalidade ou a capacidade dos filhos. [...] Ao contrário, o princípio ‘pai’ está baseado na função de “separação”: toma e separa cada coisa; divide as coisas em ‘sujeito’ e ‘objeto’, bem e mal, em cima e embaixo, etc. Em oposição ao princípio ‘mãe’, de acolhimento igual a todos os filhos, o ‘pai’ faz distinção entre os filhos segundo suas

capacidades e personalidades. No princípio ‘mãe’, todos os filhos são educados segundo a suposição ‘meus filhos são todos bons filhos’, enquanto no princípio ‘pai’, os filhos são disciplinados segundo a norma: ‘meus filhos são apenas os que são bons’” (Hagiwara, 1995, p. 415)

Parece, pois, que, se *amae* pode em geral referir-se aos pais, o conceito se relaciona sobretudo à mãe, que abraça seus filhos, ama-os incondicionalmente, julga-os todos bons filhos, mesmo se reconhece seus erros. É isso que Endo chega a propor como “cristão, japonês e escritor”, depois de ter analisado as oposições entre o catolicismo à ocidental e o catolicismo à japonesa: Deus é Jesus-mãe.

Há alguns anos, os pesquisadores do Centro de Psicologia da Religião de Leuven (Vergote & Tamayo, 1981) demonstraram que os crentes ocidentais conotavam o Deus do cristianismo de um modo complexo: sem dúvida como o pai que ordena e sanciona, mas mais ainda como a mãe que acolhe e protege, sendo seu conceito afetivo de Deus o de um Deus que exerce a função pai/mãe; os agnósticos privilegiavam as características maternas; os descrentes conotavam Deus tipicamente como um pai severo, que rejeitavam; se lhes fosse perguntado que Deus lhes seria conveniente, indicavam um deus com características inteiramente maternas.

Na elaboração de Endo descobrimos uma dinâmica psicocultural diferente e específica: o Deus cristão que lhe convém é um Deus materno; este não suprime o pecado e a culpa mas cobre-os com a incondicionalidade do amor materno e coloca-os no contexto mais geral da existência do mal, de que a mulher e a natureza são, aos olhos de um oriental, o depositário simbólico, da mesma forma como o são do bem. Essa percepção é explícita em *Rio Profundo*. Nos três romances, Gastão e Otsu, e à sua maneira Rodrigues, homens e não mulheres (e *pour cause!*), são testemunhas dessa dinâmica, como pessoas e em seus atos. Parece, pois, que para Endo a maneira japonesa de com-

prender psicologicamente o catolicismo difere da maneira ocidental européia, na linha de uma percepção materna particular de Deus, elaborada a partir do conceito de *amae*. É, de resto, notável que quando os *kakure kirishitan*, isto é, os “cristãos escondidos”, que personificam, segundo Endo, os decaídos que permaneceram fiéis, foram encontrados por missionários franceses por volta de 1870, seu sinal de reconhecimento tenha sido um sinal feminino, exatamente “Santa Maria”, em português (Druix, 1999).

Parece-nos, contudo, razoável dizer que essa leitura japonesa dos grandes textos da tradição bíblica parece não conceder um lugar adequado à identidade de Deus como pai. Além das dificuldades teológicas, que não são assunto do psicólogo, permanecem dificuldades psicológicas: assim, é suficiente entreter relações pessoais sempre incondicionais? Um psicólogo não deve levar a sério as referências fundamentais que definem uma adesão religiosa, inclusive a da paternidade divina? As modalidades culturais locais da paternidade são, por si sós, suficientes para a apreensão psicológica do Deus cristão? A religião cristã pode permitir-se encaixar-se culturalmente até nas relações parentais de seus aderentes?

Do ponto de vista psicológico, a solução de Endo desafia a percepção afetiva de Deus no catolicismo ocidental (com que se preocupou em primeiro lugar a pesquisa de Vergote e Tamayo). Seria necessário, com efeito, conseguir equilibrar melhor a função simbólica do pai, tão essencial nas fontes escritas e na experiência vivida do cristianismo, com a função simbólica da mãe. Dito de outra forma, seria necessário conseguir conciliar, no ser cristão e sobretudo católico, dois tipos de percepção: a do afeto materno, e portanto da imanência, e a da transcendência, que se ajusta bem com o corte introduzido pela função paterna. Não está excluído que sensibilidades psicológicas diferentes, construídas histórica e culturalmente, encontrem seu caminho legítimo para o cristianismo por vias igualmente diversas.

BIBLIOGRAFIA

- BERRY, J. W. "Migração, Aculturação e Adaptação", in S. D. DeBiaggi e G. J. de Paiva (orgs.). *Psicologia, E/Imigração e Cultura*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2004, pp. 29-45.
- BOYER, P. *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley, University of California Press, 1994.
- _____. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. Nova York, Basic Books, 2001.
- DEWEILER, R. *Breaking the Fall: Religious Readings of Contemporary Fiction*. Louisville/Westminster, John Knox Press, 1995.
- DOI, T. *The Anatomy of Dependence*. Tóquio, Kodansha, 1973.
- _____. "Amae and Western Concept of Love", in *Paper* apresentado no Congresso Internacional de Psicanálise. Santiago do Chile, 1999.
- DRUIX, C. *De la Guerre au Japon par les Chemins de Dieu. L'Aventure Héroïque de Quelques Femmes*. Paris, Cerf, 1999.
- ENDO, S. "Literature and Religion, Especially the Role of the Unconscious. The Voice of the Writer, 1984", in *Collected Papers of the 47th International P.E.N. Congress in Tokyo*. Tóquio, The Japan P.E.N. Club, 1986, pp. 29-37.
- FREEMAN, D. M. A. "Introduction to the Panel on 'Amae East and West'", in *Paper* apresentado no Congresso Internacional de Psicanálise. Santiago do Chile, 1999.
- GEERTZ, C. *The Interpretation of Cultures*. Nova York, Basic Books, 1973.
- _____. *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro, J. Zahar, 2000.
- GESSEL, V. C. "Violence and the Individual in the Modern Japanese Novel", in *Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan*, 23, 1978, pp. 145-55.
- _____. "Voices in the Wilderness. Japanese Christian Authors", in *Monumenta Niponica*, 37 (34), 1982, pp. 437-57.
- HAGIWARA, T. "The Role of the Mother in the Modern Japanese Literature: The case of Shusaku Endo", in K. Kawamoto, Y. Heh-Hsiang & Y. Ohsawa (orgs.). *The Force of Vision*. Tóquio, University of Tokyo Press, 1995, pp. 409-19.
- HEREMANS, M. "The Problem of Evil and its Perception in the Novels of Endo Shusaku", in *Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan*, 32, 1987, pp. 120-2.
- JOHNSTON, W. "Prefácio" do tradutor da versão inglesa autorizada de *Silêncio*. Tóquio, Sophia University Press, 1969.
- KAMEI, K. "Uchimura Kanzo, Intolerant Believer", in *The Japan Interpreter*, X, 1976, pp. 16-43.
- MATHY, F. "Shusaku Endo: Japanese Catholic Novelist", in *Thought*, Winter, 1967, pp. 585-614.
- MORSBACH, H. & TYLER, W. J. "A Japanese Emotion: Amae", in R. Harré (org.). *The Social Construction of Emotions*. Oxford, Blackwell, 1986, pp. 289-307.
- MULLINS, M. R. *Christianity Made in Japan. A Study of Indigenous Movements*. Honolulu, University of Hawai'i Press, 1998.
- NAKAMURA, S.; SEIICHI, Y. & KITA, M. "A Catholic Literary Light", in *Japan Echo*, 24 (1), 1997, pp. 74-9.
- OKONOGI, K. "Japan", in P. Kutter (org.). *Psychoanalysis International. A Guide to Psychoanalysis throughout the World*. Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1994, vol. 2, pp. 123-41.
- PAIVA, G. J. "When Christianity and Buddhism Meet: Group Belonging, Imaginary/Symbolic, Syncretism, and Post-modernity", in *Paper* apresentado à Conference of the International Association of Psychology of Religion. Leuven (Bélgica), 2006.
- PYYSIÄINEN, I. *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden/Boston, Brill, 2003.
- SUNDÉN, H. *Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*. Berlim, Alfred Töpelman, 1966.
- TAKEDA, K. "Apostasy: A Japanese Pattern", in *The Japan Interpreter*, XII, 1978, pp. 171-200.
- VERGOTE, A. "Psicologia dell'Identità Religiosa: Struttura, Processi, Problemi", in M. Aletti & G. Rossi (orgs.). *Ricerca di Sé e Trascendenza. Approci Psicologici all'Identità Religiosa in una Società Pluralista*. Turim, Centro Scientifico Editore, 1999, pp. 3-15.
- VERGOTE, A. & TAMAYO, A. *The Parental Figures and the Representation of God. A Psychological and Cross-Cultural Study*. Haia, Mouton, 1981.
- WILLIAMS, M. B. *Endo Shusaku. A Literature of Reconciliation*. Londres e Nova York, Routledge, 1999.