

Modernidade Japonesa: A Primeira Modernidade Múltipla Não Ocidental*

S. N. Eisenstadt

O SISTEMA POLÍTICO JAPONÊS MODERNO: UMA ANÁLISE COMPARADA

I

Neste artigo, considerando a estrutura analítica das múltiplas modernidades, analisamos algumas características distintivas do moderno sistema político e social japonês¹.

A hipótese básica da abordagem das múltiplas modernidades é a de que as ordens institucionais modernas de modernidade (as quais se desenvolveram com a institucionalização das ordens culturais e políticas da modernidade) não se desenvolveram de modo uniforme ao redor do mundo – contrariamente aos pressupostos das teorias clássicas de modernização dos anos 1950 e até mesmo dos clássicos mais antigos da sociologia, como Spencer e, em certa medida, Durkheim, que predominavam mesmo na época de Weber. Antes, desenvolveram-se em padrões múltiplos, em modelos de múltiplas modernidades continuamente cambiantes. Isso pode ser observado já no que diz respeito à dimensão central do programa político da modernidade – quer dizer, a propagação do protesto.

* A tradução do original em inglês, “Japanese Modernity: The First New Western Multiple Modernity”, é de Paul Freston.

DADOS – *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 53, nº 1, 2010, pp. 11 a 54.

Os discursos de justiça e os mecanismos políticos de mudança de regimes diferem entre as sociedades modernas de acordo com seus contextos culturais. A antiga indagação de Sombart (1976), “por que não há socialismo nos Estados Unidos?”, formulada na primeira década do século XX, é talvez o primeiro reconhecimento dessa variabilidade nos movimentos característicos de protesto em diferentes sociedades modernas – uma variabilidade que se tornou ainda mais visível ao se olhar para países como Japão e Índia ou para as sociedades muçulmanas. Em todas essas sociedades, desenvolveram-se padrões ideológicos e institucionais modernos, e movimentos de protesto que, embora compartilhassem dessas orientações básicas, diferiam bastante do “original” europeu e um do outro. Tudo isso comprovava a heterogeneidade dentro do projeto moderno; ou, em outras palavras, o desenvolvimento contínuo de modernidades múltiplas e cambiantes.

II

É especialmente importante para a análise das modernidades múltiplas continuamente cambiantes que tais padrões distintivos de modernidade, radicalmente diferentes do “original” europeu, se cristalizaram não somente em sociedades não ocidentais mas também em sociedades que se desenvolveram dentro da estrutura das várias grandes civilizações – muçulmana, indiana, budista ou confuciana – sob o impacto da expansão europeia e em seu posterior confronto com o programa europeu da modernidade. Também evoluíram – na verdade, acima de tudo –, dentro da estrutura da expansão ocidental, em sociedades em que aparentemente estruturas institucionais puramente ocidentais surgiram nas Américas. Às vezes se presumia que padrões europeus da modernidade se repetiam nas Américas, mas agora está claro que os Estados Unidos, o Canadá e a América Latina se desenvolveram de forma diferente desde o começo. De fato, por toda a América podemos encontrar a cristalização de novas civilizações, e não apenas, como sugeria Hartz (1964), “fragmentos” da Europa. Nessas estruturas institucionais e culturais ocidentais, originadas e trazidas da Europa, desenvolveram-se não somente variações locais do modelo, ou modelos europeus, mas padrões institucionais e ideológicos radicalmente novos. É bem possível que essa tenha sido a primeira cristalização de novas civilizações, desde as “civilizações axiais”, e também a última até o momento. A cristalização de diferentes modernidades nas Américas – e é fato que Weber percebera isso em sua análise da experiência norteamericana – atesta que, mesmo dentro da abrangente estrutura da civi-

lização ocidental, independentemente da forma como ela é definida, se desenvolveu não somente um, mas múltiplos programas culturais e padrões institucionais de modernidade². Isso foi, obviamente, ainda mais claro nas ordens institucionais que se desenvolveram além do Ocidente.

III

Um dos estudos de caso mais interessantes da cristalização de programas diferentes de modernidade além do Ocidente é o Japão (Eisenstadt, 1996), não só do ponto de vista do estudo comparativo de sociedades modernas mas também do ponto de vista mais geral das distinções analíticas e empíricas entre as dimensões estruturais/organizacionais e culturais da atividade humana e da constituição da ordem moderna.

Enquanto, em termos puramente estruturais/organizacionais, a sociedade moderna japonesa conseguiu grandes realizações e critérios universalistas, esses critérios caminharam junto com uma orientação/ambiente fortemente imanentista e foram inseridos (*embedded*) num ambiente social particularista – uma combinação que se havia cristalizado já na Restauração Meiji.

A diferença do caso japonês vem antes do fato de que foi quase a única sociedade asiática que, sob o impacto da expansão oriental, não só se manteve independente – a Tailândia também –, mas se tornou um importante ator na nova cena internacional moderna. O Japão se tornou bastante independente ao desenvolver e promover um programa distinto de modernidade – e, ao mesmo tempo, transformou-se muito rapidamente, de acordo com o modelo do Estado-nação ocidental e da economia capitalista – que fez surgir algumas características marcantes que o diferenciaram daquele modelo; algumas formas bem distintas de lidar com o problema da relação de sua modernidade com a modernidade ocidental.

Além disso, dentro da estrutura de análise do desenvolvimento das múltiplas modernidades, o Japão constitui talvez o paradoxo mais importante, e a essência disso está no fato de que, embora tenha sido a primeira e, até recentemente, a única modernização não ocidental totalmente bem-sucedida, tenha surgido de uma civilização não axial – uma civilização que não poderia ser vista, em termos weberianos, como uma Religião Grande ou Mundial.

A análise de Weber sobre as raízes civilizatórias do capitalismo, como é sabido, fez parte de sua sociologia da religião comparada. Tal análise se baseou na premissa de que, em todas as Grandes Religiões que Weber estudou, estavam presentes as potencialidades estruturais e culturais para o desenvolvimento do capitalismo, mas apenas no Ocidente essas potencialidades deram fruto. Em outras Grandes Religiões ou Civilizações – mais tarde chamadas de civilizações axiais –, essas potencialidades foram evitadas pela específica combinação hegemônica dos componentes estruturais e culturais que se desenvolveram nelas – sobretudo as características do confronto entre ortodoxias e heterodoxias ou sectarismo. É verdade que Weber lidou apenas com a emergência do primeiro e original capitalismo, e não com sua expansão. Contudo, mesmo nessa estrutura, o paradoxo do Japão – uma civilização não axial que se tornou a primeira sociedade não ocidental totalmente moderna – se destaca.

As explicações para esse fato paradoxal na literatura acadêmica costumam focar algumas características estruturais da sociedade Tokugawa que, em muitos sentidos, são bem semelhantes àquelas atribuídas à industrialização europeia, como desenvolvimento do pluralismo estrutural e institucional; multiplicidade de centros de poder econômico; colapso de estruturas ecológicas restritas e segregadas; abertura da estrutura familiar, especialmente no setor rural, o que gerou muitos novos recursos; e mais do que uma mercantilização incipiente, mas muito extensa e atravessando várias áreas. Também tiveram importância os altos níveis de alfabetização e de urbanização, e a extensa integração econômica³.

Além disso, as similaridades básicas entre o Japão moderno e a Europa podem ser vistas no fato de que tanto no Japão como na Europa algum tipo de estado moderno constitucional se desenvolveu depois de um evento ou processo revolucionário – a Meiji Ishin, a chamada Restauração Meiji de 1868, que inaugurou a era moderna. A cristalização desse estado se caracterizou por muitos traços que têm sido fundamentais na formação dos estados europeus modernos – isto é, o estabelecimento de um novo tipo de Estado-nação moderno, um regime autocrático-constitucional aparentemente parecido com o que se estabeleceu, por exemplo, na Alemanha Imperial, e um processo de transição relativamente rápido para uma economia política capitalista, com o concomitante processo de urbanização e de industrialização.

Os acontecimentos no Japão nesses períodos podiam ser, e geralmente o eram, comparados com outros semelhantes ou paralelos em sociedades modernas (especialmente europeias) – constitucionais, autoritários ou totalitários. Os acontecimentos no período Taishō têm sido comparados com o estabelecimento de regimes democráticos e liberais na Europa; o regime militar pode ser comparado com os fascistas totalitários em países europeus; e, no período pós-Segunda Guerra Mundial, com o estabelecimento de regimes democráticos e constitucionais plenos em sociedades da Europa Ocidental ou dos Estados Unidos.

Dada essa semelhança estrutural nas “causas” da modernização e da industrialização entre a Europa Ocidental e o Japão, bem como nos padrões institucionais gerais do Estado japonês moderno, o Japão apresenta um dos casos ou exemplos mais fortes de múltiplas modernidades – manifestando-se, acima de tudo, no fato de que, apesar de todas essas semelhanças, mudanças contínuas e cristalizadas em padrões de modernidade econômicos, políticos e culturais distintos têm continuamente sido marcadamente diferentes de seu original ocidental em relação à maioria de seus componentes centrais, como a composição de sua identidade coletiva, as premissas de autoridade e ordem política, e a própria concepção de modernidade e seus contornos e dinâmicas institucionais básicos.

As raízes da modernidade distintiva que surgiu no Japão devem ser encontradas (como foi o caso na cristalização de todas as modernidades, começando pela europeia e passando pela americana) na combinação entre o programa cultural distinto de modernidade, a distinta interpretação do programa cultural moderno que tomou forma nela e as experiências históricas dessa sociedade – não só em sua era pré-moderna mas também e, acima de tudo, em seu encontro com a modernidade ocidental expansionista e a incorporação do Japão em sistemas internacionais novos e emergentes em política, economia e cultura.

O PROGRAMA CULTURAL JAPONÊS DE MODERNIDADE

IV

As características distintivas das premissas básicas da ordem política japonesa moderna e de sua consciência coletiva – que são, como foi o caso com as Américas, o núcleo da distinção da modernidade japonesa – estão estritamente relacionadas, na verdade, enraizadas, na concepção distinta da modernidade que se desenvolveu no contexto do pro-

grama de modernidade que se cristalizou no Japão, e isso o distingue de forma radical de seus correspondentes europeus e americanos.

Dentro do programa cultural da modernidade que se cristalizou na Meiji Ishin, a modernidade foi definida no Japão como “acompanhar os tempos”, adaptar-se aos tempos, significando o domínio da tecnologia ocidental e a busca por seu lugar apropriado na arena internacional. “Acompanhar os tempos” foi definido como o veredicto do movimento da história. Tal movimento, porém, não foi definido como no Ocidente, com suas raízes cristãs, ou como em outras civilizações, em termos de progressão histórica, como um processo histórico definido ou medido por critérios, valores ou visões transcendentais e universalistas, isto é, em termos considerados além da realidade mundana existente, mas sim como um ajuste intensivo, uma apropriação até, do movimento do tempo.

Estritamente relacionada com a essência do discurso japonês da modernidade foi a contínua dissociação entre *Zweckrationalität* (racionalidade instrumental) e *Wertrationalität* (racionalidade orientada para valores), com uma tendência muito forte de enaltecer realizações instrumentais e tecnológicas de forma tecnocrática. Uma das mais recentes dessas manifestações tem sido a ênfase na informação como o fundamento de uma nova ordem societal, a sociedade da informação, da qual o Japão é um precursor. Também pode se desenvolver uma negação aparentemente total dessa *Zweckrationalität* em nome de uma espiritualidade japonesa pura ou “natural”, mas com pouca discussão sobre a relação dessa racionalidade instrumental com uma *Wertrationalität* diferente, ou o discurso de diferentes *Wertrationalitäten*. Simultaneamente, desenvolveu-se, no nível do discurso ideológico, relativamente pouca avaliação autônoma e crítica – por grupos diferentes de intelectuais – dos acontecimentos concretos da sociedade moderna que se desenvolveu no Japão, o que poderia nortear programas políticos concretos.

Ao mesmo tempo, as antinomias básicas da modernidade e as contradições e tensões internas que surgiram se desenvolveram de forma distinta no Japão. Enquanto essas antinomias e contradições, da forma como foram formuladas pelo discurso ocidental, foram reconhecidas e resolvidas, num nível intelectual, em discurso intelectual ou acadêmico, esse discurso não se transformou, pelo menos não totalmente, numa autônoma ação intelectual e político-social contínua e combina-

da. Mesmo no nível intelectual, as tensões entre os diferentes componentes gnósticos, ctônicos e universalistas do programa cultural da modernidade foram silenciadas pelo agrupamento de seus componentes universalistas. Acima de tudo, quase nenhuma dessas orientações intelectuais levou à cristalização de concepções alternativas de ordem política baseada ou enraizada em critérios fora ou além da ordem ou da realidade existente.

Isso pode ser visto no destino do regime liberal Taishō dos anos 1920, bem como no do regime militar nos anos 1930 – especialmente na diferença entre este e os regimes fascistas ou totalitários europeus. Por mais forte que fosse a intenção do grupo Taishō em abrir a mais fechada e restritiva ordem Meiji – sua ideologia não era um liberalismo baseado em princípios enraizados em visões transcendentais de individualismo –, eles não foram capazes de superar algumas das premissas básicas dessa ordem. Em comparação, a tendência rumo à democracia totalitária e a ideologização do Estado-nação que se desenvolvia na Europa eram, não em pequeno grau, enraizadas no pano de fundo específico da Europa. Essa tendência era estritamente relacionada à prevalência, em todas as civilizações monoteístas, de uma percepção da arena política como uma das principais arenas de resolução das tensões ou de superação do vácuo entre as ordens transcendental e mundana e o desenvolvimento (estritamente relacionado) do estado como uma entidade distinta. A ausência da consciência desse vácuo ou de tensões no Japão ajuda a explicar as diferenças entre o regime autoritário japonês dos anos 1930 e o fascismo e o totalitarismo europeus⁴, bem como aquelas entre as tendências liberais do regime Taishō e os europeus eruditos.

O PROGRAMA CULTURAL JAPONÊS DE MODERNIDADE E AS CARACTERÍSTICAS BÁSICAS DO MODERNO ESTADO JAPONÊS E A SOCIEDADE CIVIL

V

Foi o distintivo programa cultural de modernidade – enraizada em ontologias não axiais e imanentistas prevalecentes no Japão – que influenciou fortemente, talvez até tenha guiado, a consciência coletiva japonesa moderna, o Estado Meiji e, mais para a frente, o desenvolvimento da sociedade japonesa moderna. Isso explica, pelo menos até certo ponto, as características específicas das formações institucionais prin-

cipais do Japão moderno e a estrutura e a orientação dos movimentos de protesto que nelas se encontram.

A distinção da modernidade japonesa é claramente perceptível, em primeiro lugar, nas premissas básicas de identidade e consciência coletiva que foram promulgadas no Japão moderno e estritamente entrelaçadas com o modo de legitimação do novo regime Meiji ou, para acompanhar a formulação de Davis (1976), com a distinta ideologia ou teologia cívica ou civil promulgada pelas principais elites desses regimes. O estabelecimento de tal ideologia ou teologia civil buscava – como no processo paralelo na França pós-revolucionária e, depois, na Rússia pós-revolucionária – formar uma nova consciência nacional, converter, como na frase de Weber (1976), “camponeses em franceses” – no caso, em japoneses. Aqui, no entanto, algumas das características específicas da construção da moderna nação japonesa chamam a atenção.

Aparentemente, o Japão pode ser visto como o Estado-nação modelo, porque, de uma forma ou de outra, o estado sempre se identificou com a identidade “cultural” coletiva japonesa. Contudo, mesmo que a concepção de comunidade nacional tenha sido grandemente influenciada por noções ocidentais de nacionalismo, ela foi formulada na ideologia do regime Meiji de maneira diferente dos Estados-nações ocidentais, assim como o modo específico de identidade coletiva japonesa evidenciou diferenças significativas em relação às premissas do Estado-nação europeu.

Ao contrário da maioria das ideologias ocidentais nacionais ou nacionalistas modernas, a distinção da coletividade japonesa moderna não foi formulada em relação a alguma religião ou civilização universal da qual fizesse parte, como no caso dos movimentos nacionalistas europeus radicais, ou a que pudesse às vezes até negar. Antes, essa distinção foi fundada nas concepções da *kokutai* – essência ou comunidade nacional japonesa – desenvolvidas pelas escolas nativistas do período Tokugawa, que estavam enraizadas em formulações mais antigas, mesmo que fracas, que definiam a nação japonesa como um tipo único de coletividade sagrada, natural e primordial. A constituição da consciência coletiva japonesa foi estabelecida em termos primordiais, sagrados e naturais – com uma ênfase restaurativa muito forte – que estavam estritamente vinculados à figura do imperador, que se tornou uma figura meio mítica, captando a essência do novo sistema político japonês⁵. Mesmo quando havia referências a “outras civilizações” – à

confuciana ou à budista no período Tokugawa; ou ao Ocidente no período Meiji –, essas referências não significavam a participação total na construção universal mais ampla. Ao contrário da Europa, onde a constituição de ideologias nacionais geralmente implicava fortes tensões entre orientações universalistas e particularistas, e entre orientações religiosas universalistas ou primordiais, a ideologia da *kokutai* não desenvolveu tais tensões a princípio. No máximo, essa ideologia enfatizou que a nação japonesa, por virtude de suas qualidades primordiais e sacras, captava, num grau mais alto do que qualquer outra civilização, essas mesmas virtudes que foram enaltecidas pelas outras civilizações, a chinesa antigamente e a ocidental na era moderna. Os principais componentes desse modo de identidade coletiva cultural, de consciência coletiva, eram as primordialidades de princípio, combinadas com elementos mais fracos de civilidade.

A moderna identidade coletiva nacional que se cristalizou no Japão moderno tinha fortes raízes na experiência histórica japonesa. Dois fatos estritamente interconectados são importantes aqui. A identidade política e nacional, ou étnica, ou a consciência coletiva, concebida em termos sagrados e primordiais, desenvolveu-se cedo na história japonesa – mesmo que essa consciência tenha sido limitada e restrita por longos períodos a grupos de elite da sociedade mais ampla – e não era um ponto de contínua contenda política ou ideológica interna. O cerne dessa concepção de identidade coletiva se cristalizou relativamente cedo, provavelmente no século VIII, advindo do encontro do Japão com outras sociedades e civilizações (budismo e confucionismo) – especialmente axiais – e suas premissas universalistas.

No entanto, o resultado do encontro japonês com civilizações axiais foi o estabelecimento de um modo de identidade coletiva distinta da dos coreanos ou vietnamitas, os quais também sofreram bastante pressão budista e confuciana. Ao contrário desses últimos, considerando que as identidades “nacionais” locais se agrupavam, pelo menos em princípio, sob ampla identidade confuciana e budista, o Japão reagiu a esse encontro com uma recusa principista dessas orientações universalistas e uma simultânea ênfase principista em elementos primordiais. Mesmo que o desenvolvimento dessas orientações tenha sido fortemente influenciado por seu encontro com a civilização budista e confuciana chinesa, a maior parte das elites japonesas se recusou a lidar com os problemas do relacionamento de seus símbolos “étnicos” primordiais para a condição de membro de tais civilizações universalistas. O

confronto com ideologias universalistas foi aparentemente resolvido pela negação dessas ideologias, e não pela tentativa de especificar sua importância relativa em comparação às primordiais.

Um padrão semelhante e estritamente relacionado se desenvolveu a respeito da definição das relações da coletividade japonesa com outras coletividades. Muitos intelectuais, elites ou influentes japoneses também sentiram agudamente a necessidade de definir a relação da nação japonesa com as outras, especialmente com a chinesa. Os conceitos de coletividade japonesa que se desenvolveram em muitos períodos da história significaram uma orientação muito intensiva em relação aos “outros” – China, Índia, Ocidente –, assim como uma ciência dos outros, englobando civilizações que reivindicavam alguma validade universal. Essa ciência constituiu o foco principal e contínuo do discurso Tokugawa neoconfuciano (Nosco, 1984). Tais orientações, porém, não fizeram surgir uma concepção da coletividade japonesa como parte de estruturas civilizatórias mais amplas, estruturadas de acordo com as respectivas premissas universalistas que prevaleciam nelas. O Japão não foi visto como um componente (ainda que possivelmente central) de tal estrutura universalista. No máximo, essas orientações implicavam a afirmação de que a coletividade japonesa encarnava os valores puros declarados pelas outras civilizações e que foram erroneamente apropriados por elas ou atribuídos a elas.

VI

Essas concepções de identidade coletiva que se desenvolveram pelo menos entre os setores mais ativos ou hegemônicos da sociedade japonesa, em períodos diferentes de sua história, tinham repercussões de longo alcance na constituição de uma consciência coletiva nacional moderna no Japão.

Tal conceito de nacionalidade implicou uma tendência muito forte – que teve um papel importante na sociedade japonesa do período Meiji ao período contemporâneo – de definir a coletividade japonesa em termos de singularidade “incomparável”, muitas vezes concebida em termos semirraciais e genéticos ou em termos de uma espiritualidade especial. Essa ênfase na espiritualidade oriental ou asiática pode ser encontrada, na maioria das civilizações asiáticas, em sua confrontação ou encontro com o Ocidente. Contudo, enquanto, na maioria dos países asiáticos, tal espiritualidade foi definida por algum termo univer-

salista (“hindu”, “budista” ou “confuciano”), no Japão ela foi apresentada em termos de espiritualidade única da coletividade, ou nação japonesa, frequentemente definida em termos altamente exclusivistas e particularistas⁶.

Outro exemplo interessante da persistência desses conceitos de coletividade japonesa pode ser encontrado na postura ante o marxismo de notáveis intelectuais de esquerda japoneses do século XX. Em comum com vários intelectuais chineses da mesma disposição, esses japoneses, como Kōtoku Shūsui ou Kawakami Hajime, tentaram diminuir a importância das dimensões “materialistas” do marxismo e infundi-las com valores “espirituais”, de regeneração espiritualista. No entanto, enquanto a maioria dos intelectuais chineses tendeu a enfatizar os temas transcendentais e universalistas do confucionismo “clássico”, os japoneses enfatizaram a *kokutai*, a essência espiritual especificamente japonesa⁷.

Esse conceito de uma distinta particularidade japonesa forneceu o pano de fundo para as diferentes “escolas” de singularidade japonesa que se desenvolveram no período moderno – por exemplo, na ênfase sobre a singularidade da língua, da raça ou da cultura japonesa no desenvolvimento posterior da literatura *Nihonjinron*. Esses conceitos oscilavam entre, por um lado, uma forte ênfase na singularidade incomparável do Japão, frequentemente no caminho do nacionalismo radical, e, por outro, a afirmação de que a cultura ou o povo japonês encarnavam os valores puros propostos por toda a humanidade.

Tais concepções de modernidade e de consciência coletiva também moldaram a atitude perante os “outros” (em tempos de guerra, mas não somente nesses tempos), sendo o núcleo fundamental o fato de ser raro conceber os outros como participantes com o Japão numa estrutura civilizatória comum, compartilhando dimensões distintas de identidade coletiva, além, às vezes, daquelas da humanidade geral.

VII

A civilidade foi o segundo componente da identidade coletiva japonesa. Essa ênfase não significou o reconhecimento da civilidade como uma dimensão autônoma, mas considerou sua contribuição para a coletividade definida sobretudo em termos primordiais. O foco principal da civilidade desenvolvida no Japão era a lealdade, estritamente relacionada à legitimação da autoridade política e à *accountability* dos

governantes do Japão – ambas implicando uma extensa transformação nas concepções confucianas.

As concepções confucianas “originais” de autoridade política, de sua legitimidade e da *accountability* dos governantes – prevalentes na China e depois transferidas, embora com ênfases diferentes, à Coreia e ao Vietnã – passaram por uma transformação de longo alcance, muito alinhada com a concepção de realeza e de teocracia imanentista analisada anteriormente⁸. Um dos focos principais dessa transformação foi o encontro dos conceitos chineses de autoridade, especialmente o conceito de “Mandato do Céu”, que se tornou um foco de discussão ideológica e intelectual muito intensa no período Tokugawa. Esse discurso tocou no núcleo da ideologia política, nas concepções de legitimidade, regência e *accountability* dos governantes, minimizando a *accountability* principista dos governantes e as dimensões ou princípios transcendentais e universalistas de legitimação, enfatizando, em vez disso, a lealdade ao imperador⁹.

Consequentemente, tal lealdade – focada no “senhor”, até o imperador, e no grupo ou na coletividade da qual os indivíduos faziam parte ou em que seus destinos estavam enredados – não poderia ser questionada (ao contrário do caso chinês) em termos de alguns princípios universalistas surgidos de uma autoridade maior e transcendente, tampouco a autoridade do senhor era legitimada por tais princípios. Os eruditos nativistas apresentavam a possibilidade de tal questionamento como anátema ao espírito ou à cultura japonesa¹⁰.

Na verdade, essa própria reformulação do conceito de lealdade continha fortes possibilidades de uma larga extensão da lealdade familiar para além de ambientes específicos, possivelmente numa direção universalista. De fato, tal extensão sempre ocorreu no interior da coletividade japonesa, por mais extensa que fosse. Na China, a ênfase na piedade filial geralmente não podia ser facilmente estendida além da estrutura de parentesco; mas, com a justificativa transcendental relativamente forte para tal piedade, especialmente no neoconfucionismo, ela poderia parecer também uma base potencial para desafiar estruturas de autoridade existentes. Tal possibilidade era menos plausível no Japão – quando se desenvolveu por lá, assumiu, como é sabido, uma direção restauradora distinta, enfocada no conceito de lealdade.

VIII

O eixo dessa nova ideologia da identidade nacional e da ordem política que se desenvolveu no período Meiji – para acompanhar a formulação de Davis (1976), dessa ideologia cívica, ou teologia cívica – foi a construção da nova imagem e do simbolismo do imperador. Essa ideologia, embora reivindicasse restaurar um sistema imperial antigo, foi basicamente uma nova construção de longo alcance que combinou, de maneira nova, os diferentes componentes dos símbolos do imperador que se desenvolveram na história japonesa a partir do papel antigo de oficiante em rituais para a alma do arroz (Ohnuki-Tierney, 1991). O simbolismo do arroz se havia mantido viável por meio de rituais *folk* e de cosmologia, mesmo que o sistema imperial não houvesse recuperado o poder que tinha na era antiga e os rituais imperiais se realizassem somente de modo intermitente.

Baseando-se nesses fundamentos antigos, a moderna ideologia Meiji fez grandes transformações no símbolo do imperador, como mostrou Carol Gluck (1985)¹¹. Nessa ontologia, a noção de *kokutai* foi definida “[...] como a ‘Câmara em sentido amplo’, com parafernália atualizada como a Constituição e, especialmente, [...] com a adoração dos ancestrais sendo seu elemento mais significativo” (Hirai, 1968:48). Yatsuka Hozumi, que era um dos principais arquitetos dessa ideologia, construiu sua teoria constitucional e estatal em torno da tese de que “o culto da adoração ancestral é o princípio básico de nosso regime nacional, a *kokutai* [...]” (id., *ibid.*:41).

A promulgação desse programa cultural significou, de forma semelhante a processos paralelos na constituição de outros Estados-nações modernos, um novo conceito de homem, de família, de relações de gênero, de atitudes perante a mulher e o corpo humano¹², de mundo político e de espaço público – todos fundamentados numa legitimação claramente moderna do estado.

Essa ideologia moderna – restauracionista – incluiu, pelo menos no começo, dois componentes centrais. Como disse Tatsuo Najita:

Da mesma forma que seu protótipo histórico no fim do período Tokugawa, o restauracionismo do século XX combinou duas percepções distintas da história: o idealismo e uma visão pragmática utilitária de política e estratégia nacional. Restauracionistas estiveram em alguns momentos em posições diametralmente opostas, especialmente

no que se refere às discutidíssimas facções militares: a “Facção da Via Imperial” (*Kōdōha*), orientada para a ação, e a pragmática “Facção Controle” (*Tōseiha*). Contudo, eram unificados em sua crença de que os objetivos visados na Restauração Meiji, em relação à manutenção da integridade nacional e da autonomia expansiva (*jichi*, como era chamada no fim do período Tokugawa), e da realização da justiça social dentro do país para as pessoas oprimidas, nunca alcançaram a maturidade dentro do governo constitucional (1974:127-128).

Essa ideologia e esse modo especial de legitimação, que eram o eixo da sociedade japonesa moderna, e suas múltiplas derivações institucionais não emergiram automaticamente como uma continuação natural da tradição japonesa. Antes, a institucionalização dessa ideologia foi o resultado de uma longa contenda em resposta aos desafios postos pelos movimentos populares, pelos intelectuais e pelas influências externas.

Embora muitos dos traços específicos das instituições do estado e da sociedade Meiji se desenvolvessem de forma *ad hoc*, seu padrão geral exibiu uma lógica distinta. Tal lógica estava fundamentada no programa cultural geral que se cristalizou no período e foi disseminado, sobretudo, pelas novas elites.

A institucionalização desse modo de legitimação se efetuou por meio de uma série de medidas de controle social tomadas pelo governo, incluindo algumas repressivas buscando a supressão, ou pelo menos o enfraquecimento, de movimentos populares e de organizações e manifestações espontâneas da opinião pública.

No entanto, o crucial na institucionalização dessa religião cívica não foram somente, talvez nem principalmente, essas medidas repressivas. Um aspecto fundamental foi a disseminação consciente da religião cívica entre setores mais amplos da população, pela educação moral ou cívica nas escolas e pelo estabelecimento de múltiplos rituais, desde os centrais e imperiais até os locais, em que o simbolismo imperial era propagado por meio da apresentação pública do imperador – como quando milhares de sacerdotes nacionais foram mandados para apresentar o imperador a grandes contingentes da população e criar, assim, um novo consenso nacional.

A promoção da imagem e do simbolismo imperiais, bem como da doutrina política ligada a eles, começou já nos primeiros anos do regime

Meiji (por exemplo, no Édito Imperial sobre a Propagação do Grande Ensino), mas se cristalizou mais plenamente no Decreto Educacional de 1879¹³.

Concomitantemente, essas concepções do Estado japonês moderno foram promulgadas em muitos outros editos e decretos, e também por lideranças locais, intelectuais, jornalistas e lideranças políticas, de formas bem variadas – e também nas escolas, com cursos de história tendo um papel muito importante na disseminação¹⁴.

Essa ideologia ou religião cívica não emergiu imediatamente ou de forma muito clara; tampouco, como mostra Carol Gluck (1985), houve identificação ou comprometimento total por parte de todos os setores da população. Era também uma ideologia relativamente frouxa em muitos sentidos. Não obstante sua frouxidão, tornou-se a ideologia hegemônica dominante do governo e da sociedade Meiji; e também no Japão Taishō, no qual até a maioria dos pontos de vista opositores era formulada nos mesmos termos dessa ideologia.

Mesmo em períodos posteriores, seja no Taishō ou depois da Segunda Guerra Mundial, quando mudanças de longo alcance haviam ocorrido na sociedade japonesa e no discurso cultural, algumas das premissas básicas dessa ideologia e conceituação coletiva permaneceram amplamente difundidas – mesmo que fossem formuladas de outra maneira. A ideologia da *kokutai* provou ser o componente mais persistente da nova identidade coletiva japonesa, mesmo depois da perda de seus componentes míticos após a Segunda Guerra Mundial.

Foram os dois componentes dessa ideologia, a disseminação do conhecimento pragmático e “racional” novo, frequentemente aprendido com modelos estrangeiros, e sua legitimação definitiva em termos restauracionistas-nacionais que também forneciam, pelo menos no começo do período Meiji, as principais orientações segundo as quais as elites e a burocracia “guiavam” os processos de mobilização social, de desenvolvimento econômico e de formação do novo homem e da nova mulher japonesa. Contudo, tensões surgiram no próprio núcleo dessa ideologia desde o começo de sua cristalização, aumentando ao longo do tempo. Assim, embora a construção de seu núcleo fossem as concepções míticas ou religiosas do imperador e da comunidade nacional baseada em critérios sociais e primordiais, ela também apresentava a autoridade do imperador como, em certo grau, derivada do povo, mesmo que não da forma contratual “liberal” lockeana. Essa ideologia rei-

terou a importância do conhecimento novo, especialmente pragmático, e enxergava tal conhecimento como uma base importante do novo regime – sem geralmente especificar as formas em que tal conhecimento deveria ser relacionado com a visão restauracionista¹⁵.

IX

A diferença entre *kokutai* e *seitai* era um aspecto central da ideologia e das tensões que se desenvolveram nela. Como diz Duus (s.d.):

O caráter “apolítico” da instituição imperial foi fortalecido por uma distinção feita no discurso político entre *kokutai* (estrutura nacional) e *seitai* (estrutura política) [...]. A *kokutai* era vista como absoluta, imutável, eterna e essencial; a *seitai*, relativa, transitória, temporária e contingente [...]. A nova estrutura constitucional, anunciada como uma “dívida imperial” ao povo, fundamentava sua legitimidade na benevolência imperial. Em linguagem jurídica moderna, a Constituição afirmava que a soberania se localizava no imperador. Da mesma forma que na cultura política tradicional, o imperador não era nem uma figura *accountable* nem responsável; os outros eram *accountable* a ele. Nesse sentido, a instituição imperial estava “acima da política”. Contudo, o que isso significava exatamente na prática provocou intenso debate entre teóricos constitucionais [...]. O imperador ficou distante das disputas sobre poder e políticas, e ele nunca se tornou um “monarca em exercício”, mesmo no grau limitado do imperador alemão¹⁶.

A diferença entre *kokutai* e *seitai* implicou um conceito em que, para usar a terminologia de Rousseau, a vontade geral estava investida no, ou representada pelo, imperador e naqueles a quem ele delegava sua autoridade, ao passo que a vontade “de todos” era deixada aos políticos rotineiros, especialmente aos políticos eleitos.

Essa diferença dividiu o comportamento político em duas esferas morais distintas. Enquanto a *kokutai* (representada pela instituição imperial) foi sacralizada, a *seitai*, a esfera do governo, ou da política, manteve-se profana e secular. O imperador, identificado com a e simbolizado pela *kokutai*, permaneceu distante dos conflitos partidários dentro da Dieta Imperial ou entre o gabinete e a Dieta. Deixavam-se às instituições democráticas representativas as preocupações cotidianas, profanas e mundanas. A Dieta não era um fórum para se debater ideais ou valores últimos; antes, era um mercado político no qual políticas e interesses eram negociados¹⁷.

Desse modo, o lugar do imperador no Meiji e no posterior sistema japonês moderno era um tanto ambíguo. Ele estava, assim como seus predecessores, fora da política, simbolizando a *kokutai*; mas também constituía o pivô dos sistemas políticos, pois a maioria dos atores políticos respondia a ele e era ele quem delegava posições. Esses papéis ambíguos do imperador criavam um vácuo no processo decisório e na *accountability* pelas decisões – possibilitando à burocracia e ao Exército um papel especial e crucial no processo político.

X

Essa distinta religião ou ideologia cívica, com sua forte ênfase na *kokutai* simbolizada pelo imperador, em que a comunidade nacional era construída de forma a englobar todas as áreas da vida, teve repercussões muito importantes – e um tanto paradoxais – na estruturação da arena política e nas relações entre estado e sociedade civil. As repercussões mais importantes dessa religião cívica distinta e das diferenças entre *kokutai* e *seitai* foram: fusão entre estado e sociedade civil na comunidade nacional mais ampla; quase total eliminação ou negação do “social” como arena autônoma; desenvolvimento concomitante de uma concepção relativamente fraca do estado como uma unidade ontológica distinta e uma concepção ainda mais fraca de sociedade (civil); quase total ausência de uma arena pública autônoma independente do estado; e uma desconfiança da política.

Assim, um dos aspectos mais paradoxais dessa religião civil era o fato de que nenhum conceito de estado – distinto da comunidade nacional encarnada na e simbolizada pela figura do imperador – se desenvolveu completamente. Foi o conceito de comunidade nacional, de *kokutai*, englobando atividades políticas e administrativas, que predominou¹⁸. Simultaneamente, desenvolveu-se um estado caracterizado por uma forte tendência a enfatizar a orientação em vez da regulação direta e pela penetração da periferia pelo centro. A visão do Estado japonês como “fraco” foi proposta por Daniel Okimoto, que também sugeriu que o poder no Japão não é concebido como uma entidade independente a ser aplicada em diferentes arenas da vida de acordo com critérios “objetivos”. Antes, é enraizado numa estrutura de relacionamentos interdependentes que operam na base de ações dispersas e na coordenação para cima e para baixo de redes hierárquicas verticais, em vez de uma base coercitiva vinda de cima. Ele se baseia numa sintonia fina, na construção do consenso e na adaptação contínua. Consequen-

temente, o governo pode ser comparado a um “regente de orquestra” e desenvolveu-se uma tendência acentuada – para usar um termo proposto por Koschmann (1978) – ao “governo suave” (*soft rule*), o governo de uma autoridade não fundamentada em alguma visão transcendental e por isso também sem confrontar a sociedade em termos de tal visão.

O fraco desenvolvimento da sociedade civil autônoma está estritamente relacionado a isso, embora seja desnecessário dizer que elementos dessa sociedade, especialmente os componentes estruturais e organizacionais (como organizações diferentes), não têm faltado. Não foi permitido a esses numerosos núcleos organizacionais se desenvolverem numa sociedade civil plena, com um espaço público autônomo extenso e acesso independente ao centro político. Espaço público e discurso público foram, em grande medida, monopolizados pelo governo e pela burocracia como representantes da comunidade nacional legitimada pelo imperador (Silberman e Harootunian, 1999).

Um dos corolários mais interessantes desse enraizamento da arena política e da sociedade (civil) na comunidade geral foi a fraqueza – na verdade, ausência –, em períodos históricos (“feudais”) e modernos (no começo), de concepções de direitos legais autônomos e instituições soberanas representativas autônomas. Contudo, no Japão, ao contrário de muitos sistemas absolutistas ou totalitários, a ausência dessas instituições não estava relacionada com uma distinção simbólica forte do centro, do estado, ou com grandes esforços pelo centro de controlar e também reestruturar e mobilizar a periferia – de acordo com uma nova visão destrutiva dos valores prevalecentes até aquele momento na periferia.

Tal fusão entre estado e sociedade civil foi muito indicativa da grande desconfiança da política transparente da *seitai*, como potencialmente subversiva da “vontade geral”, e fez surgir a apropriação da regulação da arena política pelo centro, o que o pôs aparentemente além da política e o legitimou em termos do novo conhecimento “objetivo”, usado para servir à comunidade¹⁹.

Por conseguinte, no Japão moderno, do período Meiji em diante, tentou-se criar um sistema político moderno capaz de mobilizar os recursos necessários para reivindicar seu lugar no cenário internacional, mas baseado na retirada de qualquer ênfase em política e em participação política.

XI

É também a diferença entre *kokutai* e *seitai* – e a fusão entre estado, sociedade civil e a comunidade nacional, e a consequente desconfiança da política – que explica o lugar especial da burocracia no cenário político japonês, bem como o fato de que essa burocracia tendeu a aproximar o tipo ideal de burocracia racional-legal. Dada a desconfiança da política, a burocracia pôde, com relativa facilidade, apropriar para si, com a legitimação do imperador, a representação da *kokutai*, “a vontade geral” – sem a mácula da consideração pela *seitai*. A burocracia legitimou tal apropriação acima de tudo por se retratar como a combinação das virtudes confuciana e samurai dos verdadeiros governantes. Como não poderia mais ser baseada em *status* hereditário, a educação e o novo conhecimento passaram a ser a base. Tais conhecimento e educação, no entanto, refinados por meio das emergentes universidades de elite, também eram vistos como sendo de qualidade moral dinâmica, pelo fato de representarem e servirem à vontade geral.

A estrutura da burocracia em si – que aparentemente se tornou exemplo perfeito de uma burocracia racional-legal weberiana totalmente autônoma e livre de considerações “políticas” – emergiu, como mostra Silberman (1993), das contendas entre os vários grupos de liderança no começo da era Meiji. O autor afirma que:

Disso emergiu uma estrutura burocrática que possuía todas as características da estrutura organizacional racional-legal de Weber. Indefinição sobre suas posições levou os líderes Meiji a, cada vez mais, formular e perseguir estratégias que lhes dariam controle incontestado sobre as tomadas de decisão. Nisso eles foram extremamente bem-sucedidos [...]. A burocracia civil havia emergido até 1900 como instrumento primário de tomada de decisões e estrutura primária de seleção da liderança política. O desafio dos partidos continuou, mas estes eram tão isolados e, com o passar do tempo, tão subordinados ao poder burocrático que desapareceram aos poucos e se tornaram fantasmas de seus progenitores Meiji (ibid.:221).

Basicamente, apenas o Exército podia competir (e de fato competiu) com os diferentes escalões da burocracia, reivindicando uma relação direta com o imperador e uma posição autônoma e especial na arena política.

XII

Essas premissas básicas da moderna ordem política japonesa e suas implicações institucionais também explicam algumas das características específicas dos movimentos de protesto que se desenvolveram no Japão: os temas básicos anunciados por esses movimentos e a forma de sua incorporação no sistema político; simultaneamente, as características distintas do sistema político japonês moderno; o padrão de regimes constitucionais que lá se desenvolveram, seus pontos de vulnerabilidade e seus modos de transformação e colapso.

Assim como o Estado-nação introduzido pela Meiji Ishin (a Restauração de 1868) e os diferentes regimes que se desenvolveram no Japão evidenciaram uma combinação singular de semelhanças e diferenças em relação à Europa Ocidental, isso também pode ser dito dos movimentos de protesto que surgiram na estrutura desses regimes.

Esses movimentos estabeleceram – com a cristalização dessa estrutura na parte final do período Meiji, no período Taishō e no começo do período Shōwa – mudanças econômicas e sociais de longo alcance na urbanização e na industrialização ocorridas. Esses processos abriram o regime oligárquico Meiji, originando uma deslocação crescente no campo e a emergência de um proletariado urbano e de uma classe educada e profissional mais diversificada, bem como uma ênfase crescente no consumismo e uma concomitante consciência crescente das contradições internas da ideologia do Estado Meiji. Por outro lado, tudo isso fez com que inúmeros movimentos de protesto surgissem, aparentemente muito parecidos com aqueles que se desenvolveram na Europa, como os movimentos de Direitos do Cidadão no começo do período Meiji, as “revoltas do arroz” e o começo do movimento dos trabalhadores.

No período Taishō, novos movimentos sociais de protesto surgiram (a Revolta do Parque Hibiya contra o Tratado de Portsmouth em 1905, as Revoltas do Arroz de 1918), e novas organizações econômicas e profissionais, sindicatos, além de novos grupos intelectuais, desafiaram a estrutura hegemônica restrita das instituições dominantes. Nesse período, pela primeira vez na história japonesa moderna, os partidos aparentemente se tornaram a força política predominante, e a emergência de um gabinete composto de membros desses partidos contribuiu, em certa medida, para a culminação desses processos desafiadores. Foi também um período em que ideais liberais e democráticos

eram muito populares internacionalmente, e parecia que o Japão estava indo numa direção um tanto liberal-democrática, mesmo que muitas dessas mudanças na arena política pudessem ser vistas como a continuação de acontecimentos anteriores. Todavia, apesar desse desenvolvimento aparentemente natural ou orgânico em direção a um regime de partidos constitucionais, tal regime não se cristalizou totalmente no Japão durante o começo do período Shōwa e no período Taishō, e foi derrubado pelo regime militar dos anos 1930.

Foi, acima de tudo, no período depois da Segunda Guerra Mundial, dada a democratização do regime, que inúmeros movimentos de protesto realmente emergiram plenamente de forma clara. Nesse período, os vários movimentos de oposição – especialmente os de esquerda, os comunistas e os socialistas, que eram ilegais nos períodos anteriores – foram plenamente legitimados e poderiam participar abertamente do processo político. Além disso, emergiram no setor público relações relativamente fortes entre políticos socialistas e intelectuais e as organizações da classe trabalhadora. Também houve um aumento de consciência de classe entre amplos setores dos trabalhadores industriais, e movimentos políticos classistas surgiram, com alguns sindicatos desempenhando um papel importante neles²⁰. O desenvolvimento mais intensivo de tais movimentos de protesto ocorreu no fim dos anos 1940 e no início dos anos 1950. Também foi nesse período que muitos desses movimentos – especialmente os trabalhistas – se tornaram radicais e relativamente difundidos, de forma semelhante aos movimentos trabalhistas e socialistas da Europa. Nesse mesmo período, os partidos trabalhistas e socialistas foram legalizados, sinalizando pelo menos a possibilidade de uma ordem social-democrática, senão socialista, no Japão.

Esses movimentos e partidos – os partidos marxista e socialista, e um partido comunista um tanto radical – eram mais proeminentes do que seus correspondentes nos Estados Unidos e, em contraste com os norte-americanos, eram capazes de comandar durante o período pós-guerra em torno de um terço dos votos (36% em 1957, 32% em 1992) (Livingston, Moore e Oldfather, 1973). Contudo, foi somente nas eleições de 1993²¹ que o partido socialista emergiu como uma força vigorosa e potencialmente inovadora, aparentemente se movendo numa direção social-democrática semelhante aos acontecimentos contemporâneos na Europa daquele período. Em comparação, brotou no Japão um tipo especial de movimento religioso com fortes raízes no período

Tokugawa – as chamadas Novas Religiões, que tiveram um papel mais central do que os movimentos religiosos na Europa.

Simultaneamente, durante os anos 1960 e 1970, surgiram nos cenários local e, em certa medida, nacional muitos outros movimentos – inúmeros movimentos ecológicos e de cidadania, movimentos feministas e vários movimentos de oposição local. Tais movimentos continuam a brotar e têm se tornado parte integral do cenário político japonês. Alguns eram também ligados a partidos políticos de oposição que muitas vezes tinham força num nível local²². No fim dos anos 1960 e no começo dos anos 1970, a onda mundial de revolta estudantil se espalhou pelo Japão também, fazendo surgir um radicalismo estudantil profundo²³.

Entre esses movimentos se estabeleceu uma ampla gama de atividades de protesto, muitos discursos sociais altamente críticos e atividades artísticas – por exemplo, o novo teatro “proletário”, que surgiu especialmente no período pós-guerra, e muitos filmes “críticos”. Em muitos casos, intelectuais participaram de movimentos ou de manifestações de protesto: aquelas relacionadas ao Tratado de Paz e, muito tempo depois, quase no fim do período Shōwa, com a oposição ao fechamento da Universidade Toshiba. Outro exemplo foi o comportamento da Universidade Meiji Gakuin por ocasião da morte do imperador Shōwa, quando começou uma série de discussões e de palestras abertas sobre o sistema do imperador e a universidade não colocou a bandeira à meia-haste²⁴.

Em muitos desses movimentos – talvez especialmente entre os estudantes radicais e, mais tarde, entre os grupos terroristas extremos –, surgiu uma tendência crescente a confrontos, às vezes violentos, com as autoridades e ao litígio, minando a imagem de uma sociedade baseada num consenso harmonioso. Tais temas confrontacionistas geralmente se exprimiam em termos da negação da legitimidade moral das autoridades e do abandono da confiança que lhes fora depositada.

XIII

Assim, os movimentos de protesto que se desenvolveram no Japão moderno, sob o impacto dos vários processos de modernização, eram, na aparência, em larga medida, muito semelhantes àqueles que se desenvolveram na Europa. Isso é válido, particularmente, para os movimentos pelos direitos dos cidadãos, bem como para os vários movimentos

trabalhistas e socialistas, a fim de aumentar a participação na arena política. Movimentos nacionais ou étnicos eram de menor importância, sobretudo em virtude do sucesso relativo do Estado Meiji em construir sobre os desenvolvimentos anteriores, da época dos Tokugawa, para promover e institucionalizar o conceito de nação japonesa como uma coletividade nacional, construída em termos primordiais e facilitada pela homogeneidade étnica relativa – na verdade, apenas relativa – de amplos setores da sociedade japonesa.

No entanto, por maiores que fossem as semelhanças entre os principais movimentos sociais do Japão e da Europa, algumas diferenças importantes surgiram. Tais diferenças podem ser identificadas tanto nos objetivos dos movimentos quanto no impacto sobre a sociedade mais ampla. Ao contrário da Europa, pelo menos em certa medida, esses movimentos não foram capazes de obter qualquer papel de destaque no universo político em termos de reestruturação das premissas do centro e em termos de princípios universalistas ou transcendentais, considerando a maneira com que os movimentos socialistas na Europa foram capazes de impregnar o centro com seus símbolos, influenciar as políticas diretamente e participar na formulação e na implementação de políticas. Na verdade, muitos líderes dos movimentos japoneses expuseram tais princípios, mas não foram muito bem-sucedidos na disseminação em setores mais amplos e independentes da sociedade.

Portanto, os movimentos socialista e comunista não foram capazes nem de formar um governo, nem de, depois de 1955, pelo menos dele participar e, sobretudo, influenciar as políticas. Em meados dos anos 1950, os movimentos socialista e trabalhista se dividiram, e seu núcleo, o Partido Socialista, perdeu seu ímpeto original e aparentemente se domesticou no sistema político japonês em evolução. Esses movimentos – especialmente o Partido Socialista – não minaram, pelo menos até 1993, a hegemonia do Partido Liberal Democrático (PLD); e, mesmo em 1993, o PLD perdeu sua maioria pela deserção de muitos grupos que o compunham, e não pelo desafio dos socialistas.

É claro que a repressão teve um papel importante na falta de sucesso. A repressão, contudo, não era exclusividade do Estado japonês; podia ser encontrada em todos os regimes capitalistas constitucionais modernos. O que era mais característico do Japão era a dificuldade de muitos líderes em mobilizar apoio para a confrontação de princípios. Tampouco foram os movimentos socialistas no Japão capazes de mu-

dar as formas de tomada de decisão e de discurso político público ou de fazer surgir uma sociedade civil e uma arena pública mais autônomas – mesmo que eles tenham alargado o âmbito do discurso público.

No que tange às fraquezas relativas do confronto direto com o centro, a maioria desses movimentos foi bem-sucedida não só em obter muitos de seus objetivos mais concretos, mas, sobretudo, na criação de espaços sociais e culturais – novos espaços para o discurso público, novos tipos de associação, de estilos de vida (por exemplo, a presença das mulheres em muitos setores de classe média e classe média alta). Paralelamente, foram bem-sucedidos – como ocorreu em períodos anteriores em relação ao impacto do confucionismo e do budismo no Japão – na construção de espaços de ação social e de criatividade cultural em que as regras hegemônicas não predominavam e nos quais novos tipos de discurso sofisticado e novos níveis de reflexão crítica puderam surgir. Nesses espaços de vida, muitos dos temas aparentemente reprimidos, rebeldes e subversivos, como igualdade e vida em comum, têm conseguido certa expressão, e muitos estilos de vida novos e diferentes, com potencialidades inovadoras, surgiram, embora todos esses espaços fossem segregados do centro num grau muito maior do que em outros regimes constitucionais modernos.

Um dos exemplos mais fascinantes desse processo é o surgimento de novas religiões. Estas brotaram a partir do final do período Tokugawa, foram, em certa medida, suprimidas no começo do período Meiji e durante o regime militar, e prosperaram novamente depois da Segunda Guerra Mundial. Embora muitos desses movimentos, especialmente as Novas Religiões, evidenciassem tendências milenaristas muito fortes, as orientações utópicas eram bastante fracas, ou mesmo inexistentes. Mesmo quando esses movimentos se engajavam na política, a maioria deles raramente desafiava a ordem existente. Tinham orientações intramundanas muito fortes, mas sem elaborar orientações críticas enraizadas em visões transcendentais e universalistas ou em princípios que transcendessem a ordem existente.

Contudo, ao mesmo tempo, todos construíram novos espaços, nos quais novos tipos de atividade e discursos e muitos temas potencialmente subversivos puderam se desenvolver, permitindo a seus membros escapar das restrições da ordem existente e desenvolver estilos de vida próprios. Por todos esses períodos, novos tipos de discurso e de consciência social surgiram de forma contínua, incluindo temas poten-

cialmente subversivos proclamados em nome de uma visão antiestatal “autônoma”. Alguns desses discursos poderiam fundir com as perspectivas românticas dos folcloristas, e outros tomaram uma direção mais “racional” ou humanista.

Além da criação de tais espaços, esses movimentos ampliaram grandemente o escopo da agenda política e do discurso político no Japão. Mesmo quando acabaram os períodos de abertura – seja nas eras Meiji ou Taishō, seja em meados dos anos 1950 – e muitos temas e demandas foram suprimidos da arena pública de discussão, isso não significou que entraram em esquecimento total. O destino de vários temas propagados pelos liberais Taishō fornece um bom exemplo para nossa discussão. Esses temas não foram totalmente esquecidos, pelo contrário. Tiveram consequência e impacto de longo alcance, como podemos ver em Sharon Nolte (1987), em seu estudo sobre o liberalismo no Japão, e, mais plenamente ainda, numa coleção de estudos organizada por Thomas Rimer (1990) sobre os intelectuais Taishō. Temas como liberalismo, liberdade de imprensa, direitos da mulher, problemas sociais e afins, e uma ênfase geral, mesmo que difusa, em igualdade permaneceram na agenda pública de uma forma ou de outra, não sendo removidos completamente do discurso político, literário ou ideológico (Nolte, 1987). Antes, foram discutidos e debatidos oralmente e em publicações especializadas nos grupos intelectuais, bem como nas publicações mais gerais. Por meio delas, muitos espaços abrangentes de discurso novo foram gerados na sociedade japonesa, e muitos desses temas foram incorporados na ideologia predominante, cujos portadores diziam que haviam solucionado as questões levantadas por esses temas na maneira japonesa “correta”.

XIV

Assim, o quadro do impacto dos movimentos sociais no Japão pode ser visto como um copo meio cheio ou meio vazio, de acordo com a perspectiva de cada um. De certa forma, isso vale para movimentos de protesto em todas as sociedades, especialmente as modernas, se bem que os contornos concretos da percepção variam enormemente. Os contornos específicos que surgiram no Japão se caracterizavam por um distinto processo duplo de desenvolvimento e pelo impacto dos processos de mudança e dos movimentos de protesto. Esta característica dupla – a autorrealização específica dela, o epítome desses processos – se caracterizou, por um lado, pelo impacto de longo prazo dos processos

de mudança e abertura às novas influências em todo o cenário cultural e social. Tais processos geraram novos tipos de discurso e fizeram surgir muitos setores “segregados” de ação e uma reflexividade crescente, em que novos tipos de atividade cultural e social prosperaram, e a consciência de muitas possibilidades culturais e sociais alternativas aumentou. Os vários temas disseminados por tais movimentos e pelas respostas públicas a eles, e frequentemente sob o impacto de forças externas, foram em muitos casos incorporados ao discurso público; discursos novos e mais sofisticados surgiram e muitas demandas concretas foram aceitas, sobretudo novos espaços sociais foram frequentemente criados, nos quais novos padrões de atividades econômicas e sociais, tipos de criatividade cultural e padrões de discurso puderam emergir.

Por outro lado, os movimentos não foram capazes, apesar de seu impacto de longo alcance, de obter a institucionalização plena da maioria dos temas amplos que disseminaram, como as demandas pelo reconhecimento do acesso totalmente autônomo à arena política ou a generalização de suas queixas concretas em questões mais amplas ou em temas mais gerais, para transformar radicalmente as premissas básicas do sistema político. Por mais bem-sucedidos que fossem em alguns de seus objetivos concretos, ou em algumas “retificações” por parte das autoridades, e na criação de espaços para novas atividades sociais e culturais, esses movimentos que pareciam articular alguns temas ideológicos mais amplos, como o comunalismo ou o igualitarismo, não têm sido capazes, geralmente, de legitimar esses temas no discurso político central ou incorporá-los aos símbolos do centro. Esses temas continuam sendo relegados ao repertório de orientações de protesto que nunca se institucionalizaram plenamente. Também não conseguiram criar um espaço geral, aberto e público independente do centro e capaz de influenciá-lo diretamente, por meio da ação política autônoma.

As várias situações de confronto em que os movimentos tiveram visibilidade não levaram (ou levaram apenas breve e intermitentemente) à institucionalização de novas formas de resolução de conflito – por exemplo, mais legais, formais ou universalistas – ou à reformulação das premissas básicas da ordem social e política, mesmo que eles tenham providenciado a reinterpretação e a reconstrução de muitas dessas premissas. As muitas aberturas que se desenvolveram de forma relativamente rápida nessas situações foram “fechadas” – embora de várias maneiras – por coalizões ou contracoalizões de elites, grupos in-

fluentes e mesmo contraelites, e reestruturadas de acordo com alguma versão e recombinação dos símbolos e critérios primordiais e sagrados ou naturais, além das orientações enraizadas em estruturas solidárias, as quais constrangeram tais evoluções.

Concomitantemente, a forma de resolução de conflito que emergiu de tais situações geralmente restabeleceu alguns dos princípios verticais hierárquicos em novas configurações organizacionais e institucionais, ampliando o escopo dessas redes e incorporando novos elementos aos significados ideológicos subjacentes. Esses novos significados geralmente se impregnaram de alguns dos muitos temas de protesto – como os temas milenaristas e comunitários que antes apareciam em rebeliões de camponeses ou em diferentes movimentos de protesto, como os movimentos pelos direitos dos cidadãos –, mas foram ambientados dentro da estrutura dos contratos sociais “hegemônicos” centrais e prevalentes. Os contratos de mais sucesso eram eficazes em relação a muitas demandas concretas, mas não em relação às orientações gerais baseadas em princípios.

As Novas Religiões também são de especial interesse aqui. Por um lado foram impregnadas com temas e orientações muito comuns e, em menor medida, igualitários; por outro, não tentaram transcender a realidade – seu intramundanismo não se enraizava numa visão transcendental em confronto com a realidade –, ou seja, não serviam como ponto de partida para reforma ou transformação radical. Portanto, nessas religiões, como na maioria dos outros movimentos, os temas mais radicalmente democráticos, igualitários ou comunitários eram frequentemente cercados pelas estruturas “hegemônicas” e geralmente não tinham permissão para desafiar diretamente as premissas ou os símbolos dessas estruturas. Quando se faziam algumas tentativas, como descreve Norma Field (1991) a respeito dos vários debates sobre o papel do imperador Shōwa na Segunda Guerra Mundial, elas eram reprimidas ou desconsideradas.

Em outras palavras, esses movimentos não fizeram surgir uma sociedade civil que promovesse seus próprios critérios de legitimação, permeasse o estado em nome de princípios que transcendessem tanto o estado quanto a comunidade nacional e em que diferentes grupos minoritários pudessem fundamentar suas demandas por inclusão. O exemplo mais marcante dessa limitação e potencial – e muitas vezes repressão – pode ser visto nas atitudes perante aqueles que estão fora dos limites da comunidade nacional pura: os coreanos e os *burakumin*.

É o outro lado da criação contínua de novos espaços; o lado enfatizado por aqueles que enxergam a sociedade japonesa moderna e contemporânea como um sistema imobilizado, repressivo e manipulado.

AS RAÍZES HISTÓRICAS DO SISTEMA JAPONÊS MODERNO: A MEIJI ISHIN COMO UMA REVOLUÇÃO RESTAURADORA

XV

As características específicas do sistema político japonês moderno demonstram a habilidade dos japoneses em “domesticar” as tendências revolucionárias transcendentais e universalistas inerentes ao programa cultural e político que surgiu inicialmente na Europa, por meio de sua transformação em orientações mais particularistas e imanentes.

Esses conceitos básicos de modernidade e as premissas da ordem social moderna, o padrão de legitimação da ordem política e as concepções de consciência coletiva analisadas anteriormente foram cristalizados na Meiji Ishin. Essa Restauração é geralmente comparada às Grandes Revoluções, com as quais compartilhou algumas características básicas, mas das quais se diferenciou em alguns aspectos cruciais.

Como, em nossa análise, enfatizamos a relação estreita entre as Grandes Revoluções, por um lado, e o programa cultural e político japonês moderno, por outro, é de interesse examinar a relação entre o programa distinto de modernidade e as características básicas da Meiji Ishin que as distingue das Grandes Revoluções – apesar de grandes semelhanças entre elas.

As causas básicas, de longo alcance, que levaram à queda do regime Tokugawa foram muito parecidas com aquelas das Grandes Revoluções. As mais importantes foram: a desintegração do velho modelo de política econômica, por meio do aparecimento de novas forças econômicas²⁵, e o conseqüente enfraquecimento das bases de controle dos grupos governantes; a propagação da educação e a crescente mercantilização de amplos setores da economia – dois processos que atravessam os diferentes domínios; a deterioração da situação econômica dos samurais inferiores e de amplos setores do campesinato; e a melhora da situação econômica dos comerciantes e de alguns grupos camponeses. Por último, mas não menos importante, havia as lutas internas na elite central – em vários grupos samurais no *bakufu* e nos domínios. Nas últimas décadas do regime Tokugawa, assim como nos regimes

absolutistas da Europa, surgiram novos tipos de discurso intelectual e ideológico que puseram em questão muitas das premissas básicas da ideologia Tokugawa. Todos esses processos constituíram um pano de fundo muito importante para os movimentos que derrubaram os *bakufu* Tokugawa.

A Meiji Ishin também compartilhou algumas características importantes com as Grandes Revoluções em termos de seus “resultados”. Em comum, ela depôs um governante “tradicional” – no caso, o *shogun* – e mudou totalmente a composição da classe governante. Além disso, os efeitos institucionais da Restauração Meiji, em termos de modernização e de mudança estrutural, são facilmente comparáveis aos das revoluções ocidentais. No Japão, ao contrário das revoluções americanas ou europeias iniciais, esses processos foram, em larga medida, resultado de políticas intencionais. De várias maneiras, os processos de modernização eram mais rápidos e intensivos do que os processos paralelos em muitos países europeus, como também a orientação internacional era muito forte – ou seja, uma orientação que visava alcançar uma posição independente e possivelmente destacada na nova ordem internacional dominada por interesses coloniais, econômicos e políticos da Europa Ocidental e dos Estados Unidos.

Semelhantemente, a Meiji Ishin introduziu uma nova forma de legitimação do sistema político, mesmo que a tenha apresentado como a restauração de uma forma antiga e tradicional, e a tenha legitimado numa combinação de conceitos restauradores e de conhecimentos novos e pragmáticos. Além do mais, assim como nas Grandes Revoluções, a Meiji Ishin introduziu não só uma nova forma de legitimação mas também um novo – essencialmente moderno – programa cultural geral que englobou a maioria das áreas da vida. Este constituiu, de fato, uma mudança total na sociedade japonesa²⁶. Era, na verdade, um programa moderno, mesmo que de várias maneiras cruciais se tenha diferenciado do programa cultural da modernidade no Ocidente.

Logo no começo, a Meiji Ishin diferiu em alguns aspectos cruciais das revoluções europeia e norte-americana (e, mais para frente, russa e chinesa). A primeira diferença se manifesta, é claro, no próprio nome; o termo “Ishin” talvez seja mais próximo em significado de “renovação” ou inclinação para uma nova direção do que simplesmente “Restauração”, como geralmente traduzido na literatura ocidental.

O discurso que surgiu no final do período Tokugawa, durante a Ishin e no Estado Meiji continha vários elementos que podem ser encontrados provavelmente em todos os programas de modernidade. Dois desses componentes (potencialmente contraditórios) eram a orientação mais pragmática de formação do estado e os temas “sociais” mais comuns e igualitários, temas de justiça social e de participação. No entanto, a forma como essas tensões se desenvolveram – ideológica e institucionalmente – era muito diferente no regime Meiji, em comparação com os regimes pós-revolucionários em sociedades surgidas das civilizações axiais.

Esse programa diferiu enormemente daqueles da maioria das Grandes Revoluções. O ponto crucial da diferença estava nas raízes axiais e não axiais, respectivamente, das Grandes Revoluções e da Meiji Ishin. A ideologia desta era, de certo modo, o espelho invertido daquela das Grandes Revoluções – de certa maneira, não menos radical e, em termos de políticas institucionais, possivelmente mais radical. O novo programa cultural, bem como a cosmologia e a ontologia nele implicadas, foi proclamado como a renovação de um sistema arcaico que de fato nunca existira, e não como uma revolução visando mudar a ordem social e política para reconstruir totalmente o estado e a sociedade numa direção universalista inteiramente nova. As orientações utópicas, direcionadas para o futuro e enraizadas numa visão universalista-transcendental, eram muito fracas ou quase inexistentes, embora temas restauradores milenaristas fossem proeminentes em diferentes setores dos revoltosos antes e durante a Restauração.

Simultaneamente, na Meiji Ishin, não se estabeleceu, ao contrário das Grandes Revoluções da Europa, dos Estados Unidos, da Rússia e da China, uma ideologia universalista, transcendental e missionária ou quaisquer componentes dessa ideologia de classe – esses elementos também eram muito fracos nas rebeliões camponesas e nos movimentos de protesto do período Tokugawa. Alguns elementos de uma missão civilizatória universal surgiram no fim do período Meiji, em posturas diante da Coreia e da China, mas não implicaram a concepção daquelas sociedades como parte de um universo civilizatório geral junto com a sociedade japonesa. A Meiji Ishin se orientava para dentro, para o povo japonês; seu objetivo era a revitalização da nação japonesa, de fazê-la capaz de conquistar seu lugar no mundo moderno, mas não tinha a pretensão de “salvar” o mundo inteiro – ou a humanidade – em termos de uma nova visão utópica, universalista e orientada para o futuro. Muitos dos líderes de grupos ativos durante a Restauração enfati-

zaram a importância de aprender e de espalhar o conhecimento universal, mas bem poucos traduziram isso em princípios de ação política geral, a fim de reconstruir a coletividade e o governo japoneses, e esses poucos logo perderam espaço no jogo. De modo semelhante, o simbolismo social explícito – especialmente o simbolismo de classe – estava quase totalmente ausente e certamente não incorporado aos principais símbolos do regime novo, nem mesmo em relação aos temas restauracionistas semiutópicos, ou “utópicos invertidos”.

O programa cultural disseminado na Meiji Ishin – e mais tarde no Estado Meiji – consistiu numa mistura de orientações pragmáticas à questão de adaptação ao novo ambiente internacional e de fortes componentes ou orientações restauracionistas. Era uma combinação de visão restauracionista e nativista com o que se pode chamar de pré-requisitos funcionais da sociedade moderna, como eficácia, realização e igualdade. Esses temas posteriores eram, de fato, enfatizados muito fortemente, mas, sobretudo, como Sonoda (1990) mostrou, em termos de sua contribuição funcional para a organização da sociedade moderna. Segundo o autor,

o caráter de igualdade social expresso nessas tendências era, é claro, bem diferente do igualitarismo europeu. “Igualdade”, nesse contexto histórico, significava que quem tivesse a habilidade de desempenhar as obrigações especializadas do samurai poderia ter uma chance “igual” de fazê-la. Inversamente, todo o povo japonês deveria ter obrigações ou funções “iguais” em relação ao Estado, que antes havia sido ocupado exclusivamente pelo estrato samurai [...]. Gostaríamos de chamar esse tipo de igualdade social “igualitarismo funcionalista”, porque se caracterizava pela exigência “igual” de todas as pessoas em suas obrigações ou funções perante o Estado.

O igualitarismo funcionalista não era o reconhecimento de direitos humanos “iguais”, como uma ideologia política que se originou na Europa e teve papel importante na história europeia. Antes, foi resultado não intencional da minuciosa busca da praticidade em serviço ao Estado por parte do samurai (ibid.:101).

Somente entre pequenos grupos de intelectuais é que se desenvolveu uma tendência para fundamentar esses pré-requisitos funcionais em orientações transcendentais ou metafísicas baseadas em princípios, mas não conseguiram mudar as premissas e as orientações hegemônicas. A mensagem propagada pela Restauração Meiji foi orientada à re-

novação da nação japonesa – ela praticamente não tinha dimensões universalistas ou missionárias. Durante a Ishin, e especialmente depois da Restauração, inúmeros acadêmicos individuais se engajaram na busca pelo conhecimento do exterior e disseminaram várias ideias novas no país, incluindo algumas fortemente universalistas, mas, em última análise, era a chamada oligarquia Meiji, composta dos líderes das diferentes facções rebeldes na Restauração, que modelou o regime Meiji.

JAPÃO, EUROPA E ESTADOS UNIDOS – ALGUMAS OBSERVAÇÕES FINAIS SOBRE A MODERNIDADE JAPONESA E ALGUMAS INDICAÇÕES COMPARATIVAS PRELIMINARES

XVI

Foram as características da Meiji Ishin listadas anteriormente que fizeram surgir traços distintos da ordem japonesa moderna; é especialmente a combinação dessas características que torna a designação “Restauração revolucionária”, ou “Renovação revolucionária”, a mais apropriada para descrever a Meiji Ishin. Por buscar um novo tipo de sociedade, um novo programa cultural moderno, a Meiji Ishin constituía verdadeiramente uma transformação revolucionária, mais do que uma mera mudança violenta de regime ou de acontecimento político. A Meiji Ishin forneceu uma visão totalmente nova de sociedade. Contudo, o programa cultural que gradualmente se cristalizou na Ishin – sobretudo no regime do Estado Meiji – a distingue das Grandes Revoluções e dos programas culturais de modernidade que se propagaram por meio delas.

A forte tendência a fundir a comunidade nacional, o estado e a sociedade teve várias repercussões na estruturação das regras básicas da arena política, sendo a mais importante o estabelecimento de um conceito fraco do estado como diferente da comunidade nacional mais ampla e geral (o nacional sendo definido em termos sagrados, naturais e primordiais); em segundo lugar, de um estado societário caracterizado por forte tendência a enfatizar a orientação em vez da regulação direta e pela penetração da periferia pelo centro; em terceiro, de uma sociedade civil autônoma fracamente estabelecida, embora seja desnecessário dizer que elementos desta, especialmente os estruturais e organizacionais (como as diferentes organizações), não têm faltado.

O tipo específico de sociedade civil que surgiu no Japão se mostra na construção contínua de novos espaços sociais, que fornecem arenas semiautônomas em que novos tipos de atividade, consciência e discursos se estabelecem, sem, contudo, influenciar diretamente o centro. Os participantes de tais espaços não têm acesso autônomo ao centro e certamente não são capazes de desafiar suas premissas. Antes, as relações entre estado e sociedade se efetuam na forma do pluralismo padronizado, de contratos sociais múltiplos e dispersos.

Estritamente relacionado a essas características da sociedade civil no Japão moderno está o surgimento de um padrão distinto de dinâmica política, especialmente o impacto dos movimentos de protesto sobre o centro. A característica mais importante desse impacto está no confronto ideológico principista relativamente fraco com o centro, sobretudo a falta de sucesso das lideranças de tais movimentos confrontacionistas em mobilizar amplo apoio; e o simultâneo sucesso de longo alcance em influenciar, mesmo que geralmente de forma indireta, as políticas das autoridades e a criação de novos espaços sociais autônomos, mas segregados, em que as atividades promovidas por esses movimentos podiam ser implementadas. Consequentemente, mudanças no tipo de regime político ou na relativa força de diferentes grupos não implicaram necessariamente mudanças nos princípios de legitimação e nas premissas e regras básicas da ordem política e social.

Todas essas características da arena política e das relações entre nação, país, estado e sociedade estavam estritamente relacionadas às fortes concepções ontológicas particularistas e imanentistas, cuja dinâmica prevaleceu em toda a história japonesa. As fortes orientações universalistas inerentes ao budismo, e mais latentes no confucionismo, foram subjugadas e “nativizadas” no Japão. Quando o Japão foi definido como uma nação divina, isso significou uma nação protegida pelos deuses, sendo, em certo sentido, um povo escolhido, mas não uma nação portadora de uma missão universal de Deus. Tal transformação teve um impacto de longo alcance em algumas das premissas e concepções básicas da ordem social, tal como o Mandato do Céu, com suas implicações para o conceito de autoridade e da *accountability* dos governantes, bem como para os conceitos de comunidade. Ao contrário da China, onde, a princípio, o imperador, mesmo sendo uma figura sacra, estava “sob” o Mandato do Céu, no Japão ele era sagrado e visto como a encarnação do Sol, e não poderia ser responsabilizado perante qual-

quer um. Somente o *shogun* e outros governantes podiam ser responsabilizados, mas de maneira não especificada claramente.

XVII

Um dos aspectos mais importantes da ordem política japonesa moderna foi que mudanças em regimes políticos ou na relativa força de diferentes grupos – exemplificado pela cristalização do regime Taishō nos anos 1920 e do militar nos anos 1930, e também, mesmo que de forma diferente, do regime constitucional estabelecido depois da Segunda Guerra Mundial – não significaram necessariamente mudanças em princípios de legitimação e nas premissas e regras básicas da ordem social e política.

É a esse respeito que as diferenças mais importantes do sistema político constitucional moderno do Japão – incluindo o democrático, que se cristalizou depois da Segunda Guerra Mundial, como analisamos anteriormente – se destacam em relação aos europeus. Na Europa, as demandas por mudanças “radicais”, feitas sobretudo por movimentos socialistas e nacionalistas, foram fortemente orientadas para a reconstrução do centro em termos de seu confronto entre igualdade e hierarquia, e/ou em termos de reconstrução dos símbolos e dos elementos de identidade coletiva e suas respectivas sociedades. No Japão, tais tentativas de reconstrução do centro e de seus elementos de identidade coletiva eram muito fracas; foram promovidas sobretudo por vários grupos marginais que não foram capazes de mobilizar apoio extenso. A orientação principal – e o impacto dos movimentos de protesto no Japão, que superficialmente eram muito parecidos com os da Europa – foi a criação de novos espaços sociais e culturais em que diferentes grupos podiam desenvolver atividades e identidades coletivas relativamente autônomas. Não significa que os vários movimentos na Europa não tenham construído tais espaços – inclusive, em termos puramente quantitativos, isso foi provavelmente seu maior impacto –, mas, pelo menos até recentemente, os principais desafios aos regimes constitucionais democráticos na Europa vieram de movimentos orientados pela reconstrução de seus respectivos centros e identidades coletivas.

Outra importante diferença entre Europa e Japão foi, como vimos anteriormente, que no Japão praticamente inexistiu um movimento nacional, ou até mesmo “étnico”, forte. Só recentemente é que tem havido desenvolvimentos nessa direção – em certa medida, entre os coreanos

no Japão e entre os Ainu e *burakumin*, mas esses movimentos foram orientados sobretudo para a criação de espaços legítimos para si mesmos, em que sua distinção e identidade seriam facilmente reconhecidas sem necessariamente serem orientadas para a reconstrução do centro ou para os conceitos gerais da identidade coletiva.

Tais diferenças se destacam tanto em relação à Europa quanto em relação aos Estados Unidos. O Japão compartilhou com os Estados Unidos uma característica crucial de seus respectivos movimentos de protesto: em ambas as sociedades, os movimentos de protesto que surgiram não eram orientados para a reconstrução de seus respectivos centros ou para as fronteiras simbólicas de suas respectivas coletividades. Contudo, essas características se desenvolveram nas duas sociedades por motivos um tanto opostos – motivos que, de certa forma, constituíram imagens espelhadas uma da outra e que são de grande importância para a compreensão das raízes da cristalização de diferentes modernidades nessas sociedades, e que também explicam o fato de o Japão e os Estados Unidos terem desenvolvido formas completamente diferentes de dinâmica política e de confrontos com o centro.

Nos Estados Unidos, surgiu um sistema político baseado numa postura muito mais complexa em relação à autoridade e às estruturas institucionais básicas, especialmente as que foram incorporadas na Constituição americana. A forte dimensão religiosa utópica do programa cultural e político norte-americano, bem como o formato ideológico geral desse programa, fez surgir um dos aspectos mais importantes do modo de vida americano: uma combinação de aceitação forte e enfática da estrutura institucional básica, especialmente a constitucional, com uma forte desconfiança das autoridades e do governo.

As breves observações comparativas sobre alguns aspectos da dinâmica social e política nos Estados Unidos, no Japão e na Europa ressaltam alguns dos problemas mais gerais das características básicas de diferentes modernidades e de alguns dos fatores que influenciam a cristalização desses diferentes programas de modernidade.

Tal análise indica que, entre esses fatores, duas dimensões básicas da construção da ordem social são de grande importância: a construção da identidade coletiva e as premissas de autoridade e ordem social. A análise dessas dimensões de ordem social tem sido, na maior parte da literatura das ciências sociais, negligenciada, ou suas constelações europeias específicas têm sido tomadas como certas na investigação das

sociedades modernas. Contudo, embora essas dimensões sejam sempre estritamente entrelaçadas com as formações econômicas e de poder enfatizadas em tais análises, elas exibem fortes tendências à autonomia e são de crucial importância no remodelamento da dinâmica de diferentes sociedades modernas – de fato, mais amplamente, de qualquer padrão de interação social contínua e de ordem social²⁷.

Um dos aspectos mais importantes na constituição de identidades coletivas é a forma com que componentes primordiais, civis e sagrados se entrelaçam nelas. Esses componentes eram estritamente entrelaçados em várias dimensões das premissas de ordem social e política, especialmente nas relações entre hierarquia e igualdade, e na relação estreita, mas não idêntica, em que a autoridade é responsabilizada em termos transcendentais, e não puramente imanentes. É a diferença entre essas duas dimensões que explica algumas das diferenças entre as ordens políticas e os movimentos de protesto norte-americanos e japoneses.

As duas formas contrastantes – embora imagens espelhadas uma da outra – de constituir identidade coletiva e concepção de ordem social e de autoridade e a forma de sua legitimação nos Estados Unidos e no Japão devem ser brevemente comparadas com o que se estabeleceu na Europa. Uma das características mais importantes da construção das identidades coletivas na experiência europeia histórica, especialmente na moderna, foi a forma com que os elementos primordiais, civis e universalistas continuamente se entrelaçaram em diversos países europeus.

Em todas as sociedades europeias modernas, estabeleceu-se um confronto contínuo entre os componentes primordiais das identidades coletivas, continuamente reconstruído em termos modernos, tais como nacionalismo e etnicidade, e os componentes universalistas e civis modernos. A forma de entrelaçamento desses diferentes componentes de identidade coletiva configurou fortemente alguns dos aspectos mais importantes da dinâmica institucional de diferentes sociedades da Europa, especialmente o escopo do pluralismo que lá surgiu. Sociedades em que os componentes primordiais foram subordinados com relativo sucesso aos componentes civis e universalistas, e todos foram “pacificamente” entrelaçados na construção de suas respectivas identidades coletivas permitiram um escopo relativamente amplo de arranjos pluralistas.

As tendências contrárias à absolutização das principais dimensões da experiência humana e da ordem social, bem como a simultânea exclusividade baseada em princípios, forneceram um pano de fundo propício ao surgimento de vários movimentos radicais com tendências jacobinas: a esquerda revolucionária e os nacionalistas radicais. Todos esses movimentos, porém, se passaram dentro da estrutura das premissas básicas de conceitos europeus de ordem social e política e de identidade coletiva que divergiam enormemente das premissas norte-americanas e japonesas.

(Recebido para publicação em junho de 2009)

(Versão definitiva em novembro de 2009)

NOTAS

1. Esse conceito foi inicialmente desenvolvido em *Multiple Modernities* (Eisenstadt, 2002b) e em *Die Vielfalt der Moderne* (Eisenstadt, 2000). A análise da experiência histórica japonesa é vista de forma mais completa em Eisenstadt (1996).
2. Ver Eisenstadt (2002a) e Roniger e Sznajder (1998).
3. Ver Smith (1985), Baechler (1975; 1988) e Mutel (1988).
4. Ver Duus e Okimoto (1979); Arieli e Rotenstreich (1984), sobretudo a parte II, intitulada "Totalitarian Democracy – Cultural Traditions and Modernization", pp. 83-164; e Tipton (1977).
5. Ver Ohnuki-Tierney (1991), Gluck (1985), Hoston (1986), Masanori (1997) e Fujitani (1993; 1996). Para desenvolvimentos posteriores, ver Fujitani (1992), Mayer (1991), Sakamoto (1989) e Yoshihiko (2001).
6. Ver Hoston (1990), Notehelfer (1990), Najita (1971) e Morley (1971).
7. Ver Duus e Okimoto (1979) e Hoston (1990).
8. Ver Rozman (1991).
9. Como diz Nosco (1984:9-10): "Por exemplo, numa história japonesa inspirada em Confúcio, o filho de Hayashi Razan (1583-1657), Hayashi Gahō (1618-1680), projetou o leiyasu Tokugawa na aparência clássica do novo destinatário ungido do Mandato do Céu, dando-lhe condição moral e espiritual para a tarefa de governo humano. No entanto, o oposto dessa questão – que o céu pode retirar o mandato de qualquer regime desumano – foi, por necessidade, relegado por todos os pensadores confucianos até o final do período Tokugawa". Ver também Hsu (1971) e Webb (1968).
10. Watanabe (1992) faz uma observação parecida: "Esse relacionamento do samurai com seu senhor é extremamente diferente, em qualquer fase, daquele do acadêmico-burocrata chinês e o imperador. E é claro que difere do ideal neoconfuciano desse relacionamento [...]. [...] Um discípulo de Zhu Xi escreveu na biografia de seu mestre. O mestre se preocupava com as questões de Estado o tempo todo. Quando ouvia sobre os defeitos da atual administração, ele ficava angustiado. Quando ele falava da situação deteriorada do estado, lágrimas caíam de seus olhos. Contudo, ele respeitava a tradição antiga, *Li*, de que um homem virtuoso hesita em servir. Portanto, toda vez que lhe ofereciam um cargo oficial, ele fazia de tudo para recusar. Dava muita importância à moda antiga, *Li*, de que um vassalo não hesita em renunciar. Portanto, quando sua opinião não coincidia com a do senhor, ele renunciava imediatamente. Não tinha coragem de destruir o Caminho para conseguir e manter um cargo oficial. Não ousava comprometer-se com opiniões vulgares, porque simpatizava com o povo [...]. [...] Este é um relacionamento muito racionalista. Não há apego emocional ao senhor. Ele fugia do serviço, porque respeitava mais o princípio [...]. [...] Podemos ver o caráter racionalista e normativo da imagem de Zhu Xi sobre o relacionamento senhor-vassalo aqui. O contraste do relacionamento do samurai com seu senhor é impressionante. Mesmo assim, os confucionistas japoneses pensavam no relacionamento do samurai quando liam os ensinamentos neoconfucianos sobre os relacionamentos do acadêmico-burocrata. Devem ter ficado envergonhados às vezes. Eles entendiam que o tema deles era bem diferente do tema dos filósofos chineses. [...] Então aqui estava uma grande tarefa para os confucionistas japoneses. Parece-me

Modernidade Japonesa: A Primeira Modernidade Múltipla Não Ocidental

que a maioria deles aceitava ou se comprometia com a versão samurai do relacionamento leal. [...] Ao contrário da China, no Japão a obrigação de um vassalo perante seu senhor frequentemente era vista como anterior à sua obrigação para com seu pai, como muitos acadêmicos têm apontado; e os confucionistas, quase de forma unânime, aplaudiam a façanha dos samurais de Ako sem mestre, os heróis da famosa peça *Chushingura*, embora houvesse algumas exceções notáveis”.

11. Ver também Irokawa (1993) e Weiner (1994).
12. Ver Silberman e Harootunian (1999), Silverberg (1990) e Bernstein (1991).
13. Ver Ketelaar (1990:96-98).
14. Ver Caiger (1968:51-83).
15. Ver Irokawa (1985, esp. o cap. 8) e Takeda (1989). Para uma discussão mais geral, ver Duus (1976) e Silberman (1993).
16. Duus (s.d.) sugere que, ao argumentar contra uma importação direta de instituições políticas estrangeiras, Okubo Toshimichi argumentou, em 1873, que a *seitai* da Rússia não era adequada para se tornar a *seitai* da Inglaterra, e esta não era adequada para se tornar a dos Estados Unidos, e nenhuma delas era adequada para se tornar a *seitai* do Japão: “Nossa *seitai* deve ser erigida de acordo com a terra, os costumes, o sentimento popular e as tendências de nosso próprio país”.
17. Ver Duus (s.d.).
18. Como disse Hoston (1986:28), “o imperador (*tennō* ou *mikado*) ocupou a posição central no pensamento político Meiji oficial. Ele comprimiu os conceitos de nação e Estado em um só, e demonstrou quanto o Estado – a organização política – tradicionalmente absorvia a nação – a comunidade ou a sociedade política em geral – no pensamento japonês. O *tennō* estava no vértice dos dois, como a cabeça patriarcal da *kokutai* singularmente japonesa (que só pode ser traduzida inadequadamente como ‘governo nacional’, ou ‘organismo nacional’), incorporando raça, etnicidade, linhagem e espiritualidade num conceito só; e como o governante político de um Estado (*seitai*) monárquico constitucional. No contexto do sistema internacional militarista ao qual a Restauração Meiji foi uma resposta, o *tennō* foi, de uma só vez: 1) um monarca constitucional, o monarca de um Estado autoritário estabelecido pela Constituição Meiji e outorgado pelo imperador [não reivindicado pelo povo]; 2) o generalíssimo (*daigenshi*), o monarca como o ápice de autoridade de comando supremo sobre as Forças Armadas, independentemente do controle do gabinete; e (3) um monarca de direito divino, representando autoridade religiosa ou espiritual no lugar da autoridade do cristianismo ocidental”. Ver também Williams (1994, esp. o cap. 9, “A Japanese Lesson: Language and Nationalism”) para o tipo específico e distinto de Estado moderno que se desenvolveu no Japão.
19. Ver Silberman (1993) e Pyle (1969). Ver também Yamashita (1996). Para as implicações políticas, ver Williams (1994, cap. 9).
20. Ver Scalapino (1983).
21. Em certa medida, isso foi possível pelas diferenças entre os sistemas eleitorais das duas sociedades. Os partidos socialista e comunista não fizeram parte da coalizão governista, exceto por um breve período de tempo.
22. Ver Bernstein (1991), especialmente os artigos “Yosano Akiko and the Taishō Debate Over the ‘New Women’”, de Laurel Rasplica Dodd, pp. 175-198; “Activism among

- Women in the Taishō Cotton Textile Industry”, de Barbara Molony, pp. 217-238; e “The Modern Girl as Militant”, de Miriam Silverberg, pp. 239-260. Ver também Kasza (1990) e Burkolter-Trachsel (1984).
23. Ver Krauss (1974) e Steiner, Krauss e Flanagan (1980).
24. Ver Sakamoto (1989).
25. Para uma das primeiras análises, ver Itani (1938).
26. Ver Wilson (1992, esp. o cap. 2) e Najita (1985).
27. Ver Eisenstadt (1995, esp. os caps. 1 e 13).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARIELI, Yehoshua e ROTENSTREICH, Nathan (eds.). (1984), *Totalitarian Democracy and After: International Colloquium in Memory of Jacob L. Talmon, Jerusalem, 21-24 June 1982*. Jerusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities/Magnes Press/Hebrew University.
- BAECHLER, Jean. (1975), *The Origins of Capitalism*. Oxford, Palgrave Macmillan.
- . (1988), “The Origins of Modernity: Caste and Feudality (India, Europe and Japan)”, in J. Baechler, J. A. Hall e M. Mann (eds.), *Europe and the Rise of Capitalism*. New York, Blackwell, pp. 39-65.
- BERNSTEIN, Gail Lee (ed.). (1991), *Recreating Japanese Women, 1600-1945*. Berkeley, CA, University of California Press.
- BURKOLTER-TRACHSEL, Verena. (1984), *Different Modes of Articulation of Social Protest: Social Movements in Japan*. Kyoto, Kyoto International Student House.
- CAIGER, John. (1968), “The Aims and Content of School Courses in Japanese History, 1872-1945”, in E. R. Skrzypczak (ed.), *Japan's Modern Century. A Special Issue of Monumenta Nipponica Prepared in Celebration of the Centennial of the Meiji Restoration*. Tokyo, Sophia University, pp. 51-83.
- CROWLEY, James. (1971), “Intellectuals as Visionaries of the New Asian Order”, in J. W. Morley (ed.), *Dilemmas of Growth in Prewar Japan*. Princeton, Princeton University Press, pp. 319-373.
- DAVIS, Winston. (1976), “The Civil Theology of Inoue Tetsujirō”. *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 3, nº 1, pp. 5-40.
- DUUS, Peter. (1976), *The Rise of Modern Japan*. Boston, Houghton Mifflin.
- . (s.d.), *Bounded Democracy: Tradition and Politics in Modern Japan*. Mimeo.
- e OKIMOTO, Daniel I. (1979), “Fascism and the History of Pre-War Japan: The Failure of a Concept”. *Journal of Asian Studies*, vol. 39, nº 1, pp. 65-76.

Modernidade Japonesa: A Primeira Modernidade Múltipla Não Ocidental

- EISENSTADT, S. N. (1995), *Power, Trust and Meaning: Essays in Sociological Theory and Analysis*. Chicago, University of Chicago Press.
- . (1996), *Japanese Civilization. A Comparative View*. Chicago, University of Chicago Press.
- . (2000), *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist, Vellbrück Wissenschaft.
- . (2002a), "The Civilizations of the Americas: The Crystallization of Distinct Modernities". *Comparative Sociology*, vol. 1, nº 1, pp. 43-61.
- . (2002b), *Multiple Modernities*. New Brunswick, NJ, Transaction.
- FIELD, Norma. (1991), *In the Realm of a Dying Emperor: A Portrait of Japan at Century's End*. New York, Pantheon.
- FUJITANI, Takashi. (1992), "Electronic Pageantry and Japan's 'Symbolic Emperor'". *Journal of Asian Studies*, vol. 51, nº 4, pp. 824-850.
- . (1993), "Inventing, Forgetting, Remembering: Toward a Historical Ethnography of the Nation-State", in H. Befe (ed.), *Cultural Nationalism in East Asia: Representation and Identity*. Berkeley, CA, Institute of East Asian Studies/University of California.
- . (1996), "Crowds and Imperial Pageantry", in T. Fujitani, *Splendid Monarchy: Power and Pageantry in Modern Japan*. Berkeley, CA, University of California.
- GLUCK, Carol. (1985), *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- HARTZ, Louis. (1964), *The Founding of New Societies*. New York, Mariner Books.
- HIRAI, Atsuko. (1968), "Ancestor Worship in Yatsuka Hozumi's State and Constitutional Theory", in E. R. Skrzypczak (ed.), *Japan's Modern Century. A Special Issue of Monumenta Nipponica Prepared in Celebration of the Centennial of the Meiji Restoration*. Tokyo, Sophia University.
- HOSTON, Germaine E. (1986), *Marxism and the Crisis of Development in Prewar Japan*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- . (1990), "A 'Theology' of Liberation? Socialist Revolution and Spiritual Regeneration in Chinese and Japanese Marxism", in P. A. Cohen e M. Goldman (eds.), *Ideas Across Cultures: Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin I. Schwartz*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 165-198.
- HSU, F. (1971), "Filial Piety in Japan and China: Borrowing Variations and Significance". *Journal of Comparative Family Studies*, vol. 6, nº 2, pp. 67-74.
- IROKAWA, Daikichi. (1985), *The Culture of the Meiji Period*. Princeton, Princeton University Press.
- . (1993), "Japanese Identity as Seen from 'Ancestor Rites'". Trabalho apresentado na conferência Stirrup, Sail and Plough, em Canberra, setembro.
- ITANI, Zenichi. (1938), "The Economic Causes of the Meiji Restoration". *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. 2, nº 17.
- KASZA, Gregory J. (1990), "The State and the Organization of Women in Prewar Japan". *Japan Foundation Newsletter*, vol. 18, nº 2, pp. 9-13.

- KETELAAR, James E. (1990), *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution*. Princeton, NJ, Princeton University Press, pp. 96-98.
- KOSCHMANN, J. Victor. (1978), *Authority and the Individual in Japan: Citizen Protest in Historical Perspective*. Tokyo, University of Tokyo Press.
- KRAUSS, Ellis S. (1974), *Japanese Radicals Revisited: Student Protest in Postwar Japan*. Berkeley, CA, University of California Press.
- LIVINGSTON, Jon, MOORE, Joe e OLDFATHER, Felicia (eds.). (1973), *Postwar Japan: 1945 to the Present*. New York, Pantheon.
- MASANORI, Nakamura. (1997), *The Japanese Monarchy: Ambassador Joseph Grew and the Making of the "Symbol Emperor System", 1931-1991*. Armonk, NY, M.E. Sharpe.
- MAYER, A. C. (1991), "Recent Succession Ceremonies of the Emperor of Japan". *Nichibunken Japan Review*, vol. 2, pp. 35-62.
- MORLEY, James W. (ed.). (1971), *Dilemmas of Growth in Psewas Japan*. Princenton, Princeton University Press.
- MUTEL, Jacques. (1988), "The Modernization of Japan: Why Has Japan Succeeded in Its Modernization?", in J. Baechler, J. A. Hall e M. Mann (eds.), *Europe and the Rise of Capitalism*. New York, Blackwell, pp. 136-158.
- NAJITA, Tetsuo. (1971), "Nagamo Seigo and the Spirit of the Meiji Restoration in Twentieth Century Japan", in J. W. Morley (ed.), *Dilemmas of Growth in Prewar Japan*. Princeton, Princeton University Press, pp. 375-423.
- . (1974), *Japan*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, pp. 127-128.
- . (1985), "Conceptual Consciousness in the Meiji Ishin", in N. Michio e M. Urrutia (eds.), *Meiji Ishin: Restoration and Revolution*. Tokyo, The United Nations University, pp. 83-88.
- NOLTE, Sharon H. (1987), *Liberalism in Modern Japan: Ishibashi Tanzan and His Teachers, 1905-1960*. Berkeley, University of California Press.
- NOSCO, Peter (ed.). (1984), *Confucianism and Tokugawa Culture*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- NOTEHELPER, F. G. (1990), "On Idealism and Realism in the Thought of Okaburo Tenshin". *Journal of Japanese Studies*, vol. 16, nº 2, pp. 309-357.
- OHNUKI-TIERNEY, Emiko. (1991), "The Emperor of Japan as Deity (Kami): An Anthropology of the Imperial System in Historical Perspective". *Ethnology*, vol. 30, nº 3, pp. 199-215.
- PYLE, Kenneth B. (1969), *The New Generation in Meiji Japan: Problem of Cultural Identity, 1885-1895*. California, Stanford University Press.
- RIMER, J. Thomas (ed.). (1990), *Culture and Identity: Japanese Intellectuals During the Interwar Years*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- RONIGER, Luis e SZNAJDER, Mario (eds.). (1998), *Constructing Collective Identities and Shaping Public Spheres: Latin American Paths*. Brighton, Sussex.
- ROZMAN, Gilbert (ed.). (1991), *The East Asian Region: Confucian Heritage and Its Modern Adaptation*. Princeton, NJ, Princeton University Press.

Modernidade Japonesa: A Primeira Modernidade Múltipla Não Ocidental

- SAKAMOTO, Yoshikazu. (1989), *The Emperor System as a Japan Problem: The Case of Meiji Gakuin University*. Yokohama, Meiji Gakuin University.
- SCALAPINO, Robert A. (1983), *The Early Japanese Labor Movement: Labor and Politics in a Developing Society*. Berkeley, CA, University of California.
- SILBERMAN, Bernard S. (1993), *Cages of Reason: The Rise of the Rational State in France, Japan, the United States, and Great Britain*. Chicago/London, University of Chicago Press.
- e HAROOTUNIAN, H. D. (eds.). (1999), *Japan in Crisis: Essays on Taishō Democracy*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- SILVERBERG, Miriam Rom. (1990), *Changing Song: The Marxist Manifestos of Nakano Shigeharu*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- SMITH, Robert J. (1985), "A Pattern of Japanese Society. Ie Society or Acknowledgment of Interdependence". *Journal of Japanese Studies*, vol. 11, nº 1, pp. 29-45.
- SOMBART, Werner. (1976), *Why is There No Socialism in the United States?* New York, Sharpe.
- SONODA, Hidehiro. (1990), "The Decline of the Japanese Warrior Class, 1840-1880". *Nichibunken Japan Review*, nº 1, pp. 73-111.
- STEINER, Kurt, KRAUSS, Ellis S. e FLANAGAN, Scott C. (eds.). (1980), *Political Opposition and Local Politics in Japan*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- TAKEDA, Kiyoko. (1989), "Emperor Hirohito and the Turbulent Shōwa Era". *Japan Foundation Newsletter*, vol. 26, nº 5-6, pp. 1-5.
- TIPTON, Elise K. (1977), *The Civil Police in the Suppression of the Prewar Japanese Left*. Tese de doutorado, University Microfilms (Ann Arbor, Mich), Indiana University.
- WATANABE, Hiroshi. (1992), *The Transformation of Neo-Confucianism in Early Tokugawa Japan*. Trabalho apresentado na conferência sobre Confucianism of the American Academy of Arts and Sciences, Cambridge, MA.
- WEBB, Herschel. (1968), *The Japanese Imperial Institution in the Tokugawa Period*. New York, Columbia University.
- WEBER, Eugen. (1976), *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1914*. California, Stanford University Press.
- WEINER, Michael. (1994), *Race and Migration in Imperial Japan*. London, Routledge.
- WILLIAMS, David. (1994), *Japan: Beyond the End of History*. London, Routledge.
- WILSON, George M. (1992), *Patriots and Redeemers in Japan: Motives in the Meiji Restoration*. Chicago, University of Chicago Press.
- YAMASHITA, Samuel H. (1996), "Confucianism and the Modern Japanese State, 1904-1945", in T. Wei-Ming (ed.), *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- YOSHIIHIKO, Amino. (2001), "Emperor, Race, and Commoners", in D. Denoon et alii (eds.), *Multicultural Japan: Paleolithic to Postmodern*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 235-244.

ABSTRACT

Japanese Modernity: The First Non-Western Multiple Modernity

The main objective of this article is to analyze the modern Japanese political system within a comparative framework, especially that of multiple modernities and their civilizational roots. The point of departure for this analysis is the fact that while in organizational terms the modern Japanese political system is a modern Constitutional system, similar to those of Europe, its political dynamic is manifested in the structure and orientations of protest movements, the establishment of the problem of community and civil society, and the dynamic of regime changes that differs greatly from the European. Such differences are rooted in non-Axial premises of Japanese civilization that have crystallized over the course of the long Japanese historical experience and have shaped some of the main differences between the Meiji Revolution and the Great Revolutions.

Key words: Japan; political system; modernity

RÉSUMÉ

Modernité Japonaise: La Première Modernité Multiple Non-Occidentale

Dans cet article, on cherche à analyser le système politique japonais moderne depuis une structure comparée – depuis celle surtout des multiples modernités et de leurs racines civilisatrices. On part du fait que, alors que le système politique japonais moderne est en termes organisationnels un système constitutionnel moderne, semblable à celui de l'Europe, sa dynamique politique se manifeste dans la structure et les orientations des mouvements revendicatifs, dans la constitution du problème de la communauté et de la société civile, ainsi que dans la dynamique des changements de régime très différente de celle des européens. Ces différences se trouvent ancrées dans des prémisses non-axiales de la civilisation japonaise, qui se sont figées tout au long de son expérience historique et qui modèlent quelques-unes des principales différences entre la Révolution de Meiji et les grandes Révolutions.

Mots-clé: Japon; système politique; modernité