

iscte

INSTITUTO
UNIVERSITÁRIO
DE LISBOA

A Alma do Imperador: apontamentos sobre a realeza sagrada no Japão

Pedro Miguel da Silva Rabaça

Mestrado em Antropologia

Orientador:

Doutor, Francisco Vaz da Silva, Professor Associado com Agregação,
ISCTE-IUL

Outubro, 2021



CIÊNCIAS SOCIAIS
E HUMANAS

A Alma do Imperador: apontamentos sobre a realeza sagrada no Japão

Pedro Miguel da Silva Rabaça

Mestrado em Antropologia

Orientador:

Doutor, Francisco Vaz da Silva, Professor Associado com Agregação,
ISCTE-IUL

Outubro, 2021

Para a minha avó

Agradecimentos

Gostaria de começar por agradecer aos meus pais, Nuno e Célia, pelo amor incondicional que me têm dado ao longo da vida. Sem o esforço que têm feito, este trabalho nunca teria sido realizado. É graças a eles que pude trilhar o meu destino e fazer todas as decisões que fizeram de mim a pessoa que sou hoje. Palavras não são suficientes para expressar o carinho que tenho por eles, mas espero que a dedicação que aqui coloquei seja uma pequena expressão do amor e respeito que tenho.

As mesmas palavras de gratidão são atribuídas à minha avó Delfina, que sempre acreditou em mim, nos meus projetos, e que eu poderia realizar qualquer desejo caso colocasse esforço naquilo que faço. Para ti avó, um grande beijo e obrigado. Também gostaria de agradecer ao meu irmão Gonçalo, por ser o melhor amigo que um irmão poderia pedir.

À minha companheira Mariana, um grande obrigado por tentares todos os dias que eu seja uma pessoa melhor, por estares ao meu lado, e por me motivares a ser mais esforçado em tudo aquilo que faço. Sem ti, os meus dias seriam muito mais vazios.

Quero deixar uma palavra de agradecimento a todo o corpo docente do departamento de antropologia do ISCTE-IUL. Apesar de ter «caído de para-quedas» nesta disciplina, fizeram com que eu me apaixonasse pelas problemáticas que nos definem como seres humanos. Sempre me ajudaram e suportaram quando mais precisava, fazendo com que eu crescesse, tanto em termos intelectuais, como pessoais.

Por último, gostaria de expressar a minha eterna gratidão ao meu professor e orientador Francisco Vaz da Silva, por ter sido uma figura inspiradora na realização deste projeto. Os conselhos estimulantes e entusiasmantes que o professor me forneceu, acompanhados pelas reflexões intelectualmente fecundas proporcionaram a inspiração necessária para que eu conseguisse produzir esta tese. Sem a sua ajuda o resultado final deste trabalho seria muito diferente daquilo que ele é.

A todos e todas, um grande obrigado

Resumo

Esta tese está dividida em duas partes. A primeira é uma contextualização histórica e teórica da temática da realeza sagrada, à luz dos trabalhos de duas figuras centrais no âmbito deste tema: James George Frazer e Arthur Maurice Hocart. A esta contextualização estende-se a contribuição de outros autores mais contemporâneos, como Luc de Heusch e Lucien Scubla. O cerne desta primeira parte será delinear aquelas que foram as principais teorizações destes autores, demonstrando os múltiplos elementos recorrentes que estão presentes em contextos sociais e culturais distintos – a importância do ritual, o rei como um articulador das ordens sociais e naturais, a sacralidade do rei – e elucidando em que medida muitas destas questões serão importantes nesta tese.

A partir desta contextualização, a segunda parte desta tese examina o caso da realeza sagrada no Japão. Através da análise das particularidades que definem a superestrutura simbólica, altamente ritualizada, política e social que é a família imperial japonesa, tento mostrar de que forma este exemplo desenvolve e expande as problematizações criadas por Hocart e Frazer. Deste modo, proponho tanto a reformulação de certos elementos conceptuais e ideológicos, como a revitalização do estudo da realeza no âmbito da antropologia, mostrando como é extremamente atual e profundamente antropológico, que lida não só com questões associadas à estruturação da vida social e cultural, como também com a nossa própria condição como seres humanos.

Palavras-chave: Realeza Sagrada; Simbolismo; Ritual; Divino; Antropologia

Abstract

This thesis is divided into two parts. The first is a historical and theoretical contextualization of sacred kingship in light of the works of two central figures of this thematic: James George Frazer and Arthur Maurice Hocart. I extend this contextualization by highlighting the contribution of more contemporary authors, such as Luc de Heusch and Lucien Scubla. The main focus of this first part is to delineate the most important theorizations made by these authors, demonstrating the recurrence of multiple elements that are present in distinct social and cultural contexts – the importance of ritual; the king as an articulator of the social and natural orders; the sacrality of the king – and elucidating in what measure are these questions important for the production of this thesis.

From this contextualization, I begin the second part of this project, where I analyse the sacred kingship in Japan, articulating it to the arguments and ideas developed by the «classical authors» associated with sacred kingship. Through the analysis of the particularities that define the symbolic, highly ritualized, political, and social superstructure that is the Japanese imperial family, I try to demonstrate in which way this example develops and expands the problematizations created by Hocart and Frazer. Therefore, I propose a reformulation of certain conceptual and ideological elements, and also the revitalization of kingship studies in anthropology, demonstrating how it is very contemporary and heavily anthropological, that deals with questions associated with the structuration of social and cultural life, as well as with human condition itself.

Keywords: Sacred Kingship; Symbolism; Ritual; Divine; Anthropology

Índice

Agradecimentos	iii
Resumo	v
Abstract	vii
Introdução	1
Capítulo I. Um Olhar Sobre o Divino: notas gerais sobre a realeza sagrada	5
1.1. Legados e Heranças: revisitando Frazer	5
1.2. Legados e Heranças: Hocart, um génio esquecido	13
Capítulo II. Terra do Sol Nascente: apontamentos sobre a realeza sagrada japonesa	18
2.1. O Imperador, o Ritual e o Arroz: a importância do ritual da colheita/ascensão imperial	18
2.3. Mitologia e Cosmologia: mitos-histórias no Japão	25
2.2. Deuses japoneses e o Imperador: kami	30
Considerações Finais	39
Referências Bibliográficas	43

Introdução

Desde que comecei a minha formação em antropologia, sempre me interessei bastante sobre temáticas associadas à teoria antropológica num sentido lato de tentar dar explicação aos fenómenos que definem a nossa condição como seres humanos. A questão de o que é ser-se humano é inseparável de uma reflexão comparativa sobre as diferenças e características de proximidade encontradas entre sociedades distintas. Uma sociedade em particular que desde sempre me fascinou é a do Japão, mas trata-se de um contexto do qual eu tinha muito pouco conhecimento. A temática da realeza sagrada permitiu-me conciliar estes dois interesses.

A realeza possui as suas raízes no mundo «pré-moderno», e é apenas olhando para esse mundo que conseguimos perceber claramente que a figura do rei – como é habitualmente descrito em antropologia – *reina mais do que governa* (Scubla, 2005: 40). A realeza existe em sociedades em que a dimensão política não é autónoma da esfera ritual (Quingley, 2005: 1), e o rei sagrado opera numa dimensão simbólica.

O antropólogo Simon Simonse descreve muito bem a realeza como um drama onde existem «dois protagonistas principais»: o rei e o povo (Simonse, 2005: 72). O rei é frequentemente retratado como um prisioneiro do seu povo e da instituição da realeza, rodeado de múltiplos *taboos* que limitam o seu comportamento (Evans-Pritchard, 2011 [1948]).

Mas as complexidades destas limitações vão muito além do comportamento. Parece que existe um desejo frequente de separar esta figura da terra de uma maneira literal. De facto, esta separação é por vezes levada ao limite lógico quando, durante os rituais de entronização, existe uma morte simbólica. Deste modo, ele é separado categoricamente das pessoas que o rodeiam, e de todos os outros mortais (Quingley, 2005: 3). Esta separação de um ser humano em relação aos outros é uma das ideias fundamentais subjacente à realeza, e o fio condutor para que ela aconteça é a recorrência de uma série de elementos altamente ritualizados que envolvem uma lógica sacrificial e que parecem ser consistentes onde quer que esta instituição seja encontrada, independentemente da era história, ou localização geográfica. Estes elementos estão intrinsecamente e sistematicamente relacionados uns com os outros, i.e., só fazem sentido se foram analisados em conjunto, e é justamente o ritual que os reúne e lhes atribui sentido, fazendo com que a sua análise seja imprescindível neste contexto. O carácter de transformação ou manutenção estatutária que o ritual adquire é essencial, visto que sem ele – que não só é

inerentemente transformativo, como repetitivo – a própria superestrutura simbólica, altamente ritualizada, política e social que é a realeza perde o seu sentido e propósito. Estas questões possuem implicações, mesmo na contemporaneidade. Como o antropólogo Declan Quingley nos diz, o ritual de entronização é paradigmático:

the king's installation ritual makes particularly clear the most significant fact of all ritual: that it separates us from those we were joined to in the way that we were connected to them before the ritual took place. In this sense royal installation ritual provides a means for illustrating how all relationships are made and unmade. It provides a paradigm for all ritual because all ritual is a means to underpin the mechanisms of symbolism, which make the separation of people possible. (Quingley, 2005: 7).

Esta tese está dividida em duas partes. A primeira foca-se sobretudo numa contextualização histórica e teórica da temática da realeza sagrada. Apesar de terem existido diversos autores que tenham contribuído para esta temática, julgo que existem dois que se destacam, tanto pelas teorizações ideologicamente fecundas com que nos presenteiam, como pelos elementos conceptuais fundamentais que propõem para o escrutínio das representações que encontramos em diversos contextos. Estas duas figuras que se destacam no desenvolvimento de uma teoria comparativa associada à realeza são os antropólogos James George Frazer e Arthur Maurice Hocart. As respetivas abordagens são mais próximas entre si do que aquilo que é frequentemente reconhecido, e esse será um dos pontos que eu gostaria de enfatizar na primeira parte desta tese. Existem duas obras em particular que são cruciais para o desenvolvimento da análise contextual à qual me proponho a fazer na primeira parte desta tese. A obra de Frazer *The Golden Bough* (Frazer, 2009 [1922]) e a de Hocart *Kings and Councillors* (Hocart, 1970 [1936]). Estes livros serão um dos focos centrais desta tese, especialmente na primeira parte, onde analiso as inquietações mais importantes destes autores em relação à realeza sagrada, e em que medida serão úteis para esta tese.

Já a segunda parte, será uma análise aprofundada dos rituais e mitos que rodeiam a família imperial japonesa, à luz das teorizações produzidas por Frazer e Hocart. Apesar de estar a aprender a língua japonesa, ainda estou num estágio muito inicial desta aprendizagem, limitando bastante as leituras que me são acessíveis sobre este contexto particular. É neste sentido que irei utilizar maioritariamente obras escritas pela antropóloga Emiko Ohnuki-Tierney e obras associadas à mitologia e cosmologia japonesa como o *Kojiki* (Philippe, 1969 [1968]) e o *Nihongi* (Aston, 1972), focando os elementos mais importantes associados aos rituais agrários e de ascensão imperial, e onde analiso o uso, significado e simbolismo do termo *kami* (divindade) no Japão. Estou ciente que em certas partes da tese, possa parecer que eu estou

a ancorar bastante a minha pesquisa sobre o Japão nas referências de Ohnuki-Tierney, porém quero estabelecer uma linha de demarcação sobre a minha independência intelectual em relação à autora. Em última instância, o principal objetivo desta parte da tese será, através de uma perspectiva comparativa, demonstrar de que modo o caso japonês se enquadra na temática da realeza sagrada e verificar em que medida permite-nos distinguir aquilo que é relevante, ou não, nas teorias de Frazer e Hocart.

Fazendo uma última nota de relevo, julgo que não posso deixar de comentar ao leitor a importância da obra do historiador Ernst Kantorowicz *The King's Two Bodies* (Kantorowicz, 2016 [1957]) no âmbito geral desta tese. Pode parecer estranho o facto de o nome deste autor ir surgindo esporadicamente nesta tese, e apenas numa fase tardia dedico um parágrafo mais extenso às suas análises, mas é um facto que os conteúdos que são trabalhados neste livro são transversais a muitas das questões que são aqui abordadas. Simplesmente senti a necessidade de «juntar todas as peças do puzzle» antes de o citar, visto que a ambiguidade e o carácter paradoxal (o problema dos «dois corpos do rei») que a morte adquire no âmbito da realeza sagrada apenas é revelado explicitamente na parte final desta tese.

Com a realização deste projeto, espero que consiga transmitir ao leitor a riqueza que está por detrás desta temática, que lida com questões profundamente antropológicas associadas não só às fundações estruturais da vida social e cultural, como à nossa condição como seres humanos.

CAPÍTULO I

Um Olhar Sobre o Divino: notas gerais sobre a realeza sagrada

1.1. Legados e Heranças: revisitando Frazer

A figura do rei divino é uma figura muito particular e misteriosa, que já foi estudada por diversos antropólogos. Entre os mais interessantes encontram-se James George Frazer e Arthur Maurice Hocart. Ambos questionaram o porquê de conseguirmos encontrar diversos elos de ligação em sociedades totalmente distintas, tanto a níveis sociais como culturais, quando analisamos as figuras soberanas que possuem um caráter divino numa determinada sociedade. Para tentarem dar uma resposta a esta questão, percorreram caminhos distintos, mas com certos pontos de convergência. As propostas de Frazer e Hocart foram recentemente retomadas e criticadas por dois autores contemporâneos, Luc de Heusch e Lucien Scubla, cujas ideias utilizarei também.

Frazer, natural da Escócia, viveu durante a segunda metade do século XIX, e a primeira do século XX. Ficou particularmente famoso na disciplina antropológica graças aos seus contributos no estudo do folclore e da religião comparada para tentar dar explicação às fundações das instituições sociais. Todavia, é um autor que é muito pouco falado na contemporaneidade pelos seus descendentes antropólogos. Não só é pouco falado, como aqueles que falam nele rejeitam o seu trabalho devido às suas conceções evolucionistas. Um exemplo desse desdém foi o artigo escrito por Edmund Leach: *Golden Bough or Gilded Twig?* (Leach, 1961), uma clara sátira à emblemática obra de Frazer *The Golden Bough* (Frazer, 2009 [1922]). Mas não deixemos que este facto se coloque como um obstáculo na produção desta tese, porque – sem cair em armadilhas evolucionistas – mostrarei que o contributo de Frazer é importante para entender muitos dos assuntos que pretendo falar neste trabalho.

Frazer abre a sua famosa obra *The Golden Bough* (Frazer, 2009 [1922]) através da descrição de um estranho costume retratado no lago Nemi, ou «Espelho de Diana» como era chamado na antiguidade. Na costa norte do lago, debaixo de uns penhascos íngremes nos quais se situa atualmente a vila de Nemi, existia o bosque e santuário sagrados de «Diana Nemorensis», ou «Diana do Bosque». O lago deste bosque era por vezes conhecido como o lago e santuário de Aricia. A vila Aricia (hoje em dia conhecida como La Riccia) situava-se a 3 milhas de distância, no sopé dos montes Albanos, e era separada por uma descida íngreme do lago, onde reside uma

pequena cratera junto à encosta da montanha. Segundos as lendas, neste santuário sagrado cresceu uma certa árvore que, a qualquer parte do dia, e provavelmente pela noite dentro, uma figura sinistra podia ser avistada a rondar a zona. Na sua mão, trazia uma espada desembainhada, perscrutando cautelosamente como se a qualquer instante fosse ser atacado. Esta figura era um sacerdote, e a pessoa que ele procurava seria, inevitavelmente, o autor da sua morte e usurpador do sacerdócio. Esta era a regra deste santuário. Um candidato ao sacerdócio apenas poderia suceder o sacerdote assassinando-o, criando um ciclo sem fim de assassinatos. O posto precário que esta figura possui carrega consigo o título de «rei», e ano após ano, passando por invernos e verões, por tempos agradáveis e maus, ele teria que manter a sua vigia solitária, aguardando a inevitabilidade da sua morte... (Frazer, 2009 [1922]: 8).

A análise e desconstrução da lenda de Nemi foram essenciais para Frazer na elaboração de uma teoria geral associada à realeza sagrada. Através de uma fonte da antiguidade clássica, surgem duas questões muito estranhas às quais Frazer tenta dar resposta. Por um lado, existia um sacerdote que era chamado de rei, ou seja, possuía um caráter sagrado. Porquê? Por outro, existia uma prática estranha na qual o rei era morto ritualmente. Porquê, mais uma vez? (Frazer, 2009 [1922]: 14). Frazer mostrou que existem outros contextos sociais e culturais onde a figura do rei é, efetivamente, sagrada e é ritualmente morta.

O «rei do bosque» na lenda de Nemi carrega consigo características e funções que normalmente são opostas: é tanto um rei, como um assassino e um sacerdote. O caráter ambíguo que o rei sagrado carrega representou a maior problemática a ser trabalhada por Frazer nesta temática. Para Frazer, esta figura oscilou entre um sacerdote / agente ritual e um rei propriamente divino. Frazer trabalhou a partir da noção de animismo, ou «doutrina dos seres espirituais» proposta pelo antropólogo britânico Edward B. Tylor (Tylor, 1903 [1871]: 417).

Frazer (2009 [1922]: 143) diz-nos que:

If an animal lives and moves, it can only be, [the savage] thinks, because there is a little animal inside which moves it: if a man lives and moves, it can only be because he has a little man or animal inside who moves him. The animal inside the animal, the man inside the man, is the soul. And as the activity of an animal or man is explained by the presence of the soul, so the repose of sleep or death is explained by its absence; sleep or trance being the temporary, death being the permanent absence of the soul. Hence if death be the permanent absence of the soul, the way to guard against it is either to prevent the soul from leaving the body, or, if it does depart, to ensure that it shall return. The precautions adopted by savages to secure one or other of these ends take the form of certain prohibitions or taboos, which are nothing but rules

intended to ensure either the continued presence or the return of the soul. In short, they are life-preservers or life-guards. (Frazer, 2009 [1922]: 143-144).

Frazer pega nesta perspectiva animista para tentar dar resposta às inquietações e ambiguidades que estão subjacentes à figura do rei que já falei até agora. Porém, e este é um ponto que eu gostaria de realçar, o modo como Frazer tenta responder a estas questões representa um problema em si mesmo, devido ao teor evolucionista das suas propostas. Frazer tenta explicar o teor ambíguo do rei sagrado — agente ritual ou repositório de uma divindade? — colocando cada aspeto num patamar evolutivo distinto. Mas, como o mostra o caso japonês que examino abaixo, o rei sagrado cumula os dois aspetos num quadro ritual complexo.

O *The Golden Bough* (Frazer, 2009 [1922]) mostra que a figura do rei sagrado condenado a ser sacrificada é recorrente.

Como Frazer nos diz, reinar não significa governar, ou dar ordens, mas sim garantir a ordem do mundo e da sociedade através da componente ritual, um articulador da ordem natural e social no fundo. O rei é uma figura sagrada, mas exatamente por esta razão, ele está «limitado» pelo ritual.

O rei é um representante das forças da natureza, garantindo a prosperidade generalizada da sociedade em que está inserido. É uma figura tão profundamente associada ao bem-estar comum e à fertilidade (seja na forma de boas colheitas, da conceção de uma nova geração, etc.), que a qualquer sinal de fraqueza é morto ritualmente, i.e., é sacrificado. A ideia de Frazer é que quando o rei enfraquece, ele precisa de ser morto, visto que a prosperidade generalizada daqueles que estão à sua volta começa é colocada em risco (Frazer, 2009 [1922]: 213-214).

Existem múltiplos exemplos que atestam a sacralidade desta figura, seja na forma de um sacerdote, seja enquanto encarnação das próprias divindades. Esta ligação com o divino é essencial, porque é o que fornece a estas figuras o poder de transcender a sua própria humanidade, obtendo poderes sobrenaturais que lhes permitem garantir a prosperidade do povo.

Frazer não só nos mostrou como a realeza sagrada representa um mecanismo simbólico que quando analisado transforma o modo como percebemos a própria sociedade, como também nos mostrou que se trata de um mecanismo que representa um fator fundamental na história. Apesar de surgir de diversas formas ao longo da história, a realeza sagrada sempre teve uma função comum: a articulação entre a ordem social e natural, estando inevitavelmente associado a uma lógica sacrificial (Heusch, 1997: 231).

Esta é uma temática que tem sido muito pouco trabalhada em anos recentes dentro da disciplina antropológica. Felizmente, aqueles que têm trabalhado nela têm contribuído de maneira muito produtiva para o debate. Uma dessas pessoas é Luc de Heusch. Foi um

antropólogo belga que viveu durante grande parte do século XX e o início do século XXI. Além de antropólogo, foi também cineasta e escritor, ficando conhecido pelo seu trabalho etnográfico no Congo Belga, atual República Democrática do Congo.

Heusch foi um autor fundamental para reviver a temática da realeza sagrada na antropologia, reabilitando o trabalho de Frazer. No artigo *The Symbolic Mechanisms of Sacred Kingship: Rediscovering Frazer* (Heusch, 1997), os contributos de Heusch para esta temática são evidentes, mostrando-nos como existiam diversas hipóteses nos trabalhos de Frazer que podiam ser confirmadas, reformuladas ou descartadas.

Heusch diz-nos que Frazer estava indubitavelmente errado quando apresentou a figura do rei divino como um produto de uma «alegada era mágica na história humana». Todavia, também nos diz que Frazer foi a primeira pessoa a apontar que em África, existe uma grande quantidade destes chefes cujo poder depende da crença no controlo místico que exercem sobre a natureza (Heusch, 1997: 213).

A tese de que a figura do rei sagrado representa as forças da natureza, que articula as forças políticas e naturais através do ritual, foi a mais extensivamente trabalhada por Heusch, dando diversos exemplos para confirmar a sua importância. Um dos mais emblemáticos, e que foi trabalhado por muitos outros antropólogos, foi o caso dos *Shilluk* do Sudão. Na ideologia Shilluk, o rei representa a fertilidade e bem-estar de toda a nação. Por esta razão, qualquer tipo de decomposição do corpo não é tolerado, isto é, o rei Shilluk representa um princípio de pureza. De facto, a conexão entre o rei e o bem-estar da nação é tão direta, que a morte não é o único problema a surgir. A idade, a doença e especialmente a potência sexual também surgem como problemas. Nenhuma destas fraquezas físicas, que uma pessoa comum é capaz de tolerar durante anos até à sua morte, são aceites no rei. À primeira evidência de que algo está errado com o rei, ele é secretamente morto e o seu corpo é escondido. Num momento, o rei é forte e fisicamente perfeito, e no outro desaparece em conjunto com os seus restos mortais (Huntington e Metcalf, 1979: 155).

O rei Shilluk é chamado de *reth*, mas não é ele quem reina. Quem reina é *Nyikang*, o herói cultural imortal dos Shilluk e fundador do reino há séculos. De acordo com as históricas míticas, Nyikang continua a reinar através de todos os seus sucessores, que representam os seus recetáculos. Sendo Nyikang imortal, ele é a força vinculativa e eterna do sistema real Shilluk, que une tanto as gerações passadas, como futuras (Evans-Pritchard, 2011 [1948]).

Nesta perspetiva, a figura de Nyikang nunca morre, e o seu espírito perdura nas gerações futuras através da linhagem real. Na morte do rei, o seu corpo é deixado dentro de uma cabana durante uns meses. Mais tarde, os seus ossos são enterrados na sua terra natal, mas o enterro, a

exumação e o reenterro são obrigações familiares que são desempenhadas em sigilo. Assim que o rei morre, ele deixa de ser um símbolo de unidade nacional. O seu corpo, do qual a nação dependia através da sua condição física, permanece sempre oculto após a sua morte (Huntington e Metcalf, 1979: 157). O que está aqui implícito é o problema dos dois corpos do rei, ou seja, a continuidade do «corpo político» (o espírito do rei que continua após a sua morte nos corpos dos seus sucessores) em relação ao «corpo natural» (Kantorowicz, 2016 [1957]). O mesmo pode ser dito relativamente aos *Nyakyusa* da Tanzânia. O rei Nyakyusa, que vive como um recluso, garante a prosperidade do seu povo. Está de tal forma ligado à fertilidade, que o seu corpo é associado ao poder da produção de chuva e alimentação, e da própria reprodução. Por esta razão, o *Lwembe* (nome do primeiro rei Nyakyusa e que é incarnado no corpo do atual rei) é ritualmente enterrado vivo quando adoece gravemente. Antes de ser morto, as suas unhas e fios de cabelo são arrancados do seu corpo. Estas relíquias são enterradas na lama de um rio, como forma de manutenção da prosperidade da sociedade Nyakyusa (Heusch, 2005: 27).

Heusch atesta diversas particularidades associadas à realeza sagrada que Frazer aponta nos seus trabalhos: o rei sagrado como uma entidade que articula a ordem natural e social através do ritual; a lógica sacrificial presente no ritual; o caráter sagrado, ou até mesmo divino do rei; a realeza sagrada como uma instituição ritual, antes de uma superestrutura hierarquizada socioeconómica. Porém, Heusch fá-lo sem partir do pressuposto que existe um modelo universal que explique a instituição da realeza sagrada, afastando-se da perspetiva de Frazer neste ponto.

Os exemplos que Heusch dá para mostrar esta discordância é o dos *Jukun* e *Rukuba* da Nigéria. O rei Jukun representa a fonte viva da agricultura, tendo em conta que é chamado de «o nosso milheto, os nossos frutos, os nossos feijões» pelo povo. É ele quem controla a chuva e o vento, e que possui um amuleto mágico que é feito a partir dos corpos dos seus antecessores. Ele é morto numa de duas situações: quando a enfermidade que o ataca põe em causa o bem-estar do povo; ou quando existe uma sucessão de más colheitas ou secas, ou seja, como um bode-expiatório¹. Já o rei Rukuba, por outro lado, não é concebido como uma figura que esteja associada à natureza, nem sequer estando à frente de rituais agrários. No entanto, é morto como um repositório dos males e catástrofes que se abatem sobre a sociedade (Heusch, 2005: 63).

¹ Heusch, como grande parte dos antropólogos que trabalha sobre a realeza sagrada contemporaneamente, ancora as suas teorizações associadas a Frazer na teoria do bode-expiatório, em especial nos conteúdos da parte VI da versão extensa do *The Golden Bough* (Frazer, 2009 [1922]). Ou seja, de que o rei representa um repositório de todos os males que se abatem sobre a sociedade, e que deve ser morto para que a sociedade seja purificada dos mesmos.

Esta é, para mim, a parte do trabalho de Heusch onde reside toda a sua fecundidade intelectual em relação a esta temática. Tanto o rei Jukun como o Rukuba partilham um traço em comum, e um outro que os diferencia. Eles são ambos bodes-expiatórios, mas ademais o rei Jukun é responsável por práticas agrícolas e, concomitantemente, diretamente associado à fertilidade. Aquilo que é importante para esta tese no argumento de Heusch não é o modo como a questão sacrificial surge², mas sim a crítica de Heusch à redução da realeza sagrada a apenas um modelo, e a constatação de que a função positiva da realeza é a de assegurar a prosperidade e fertilidade. Os casos Jukun e Rukuba mostram-nos que os elementos que estão subjacentes à realeza sagrada não são estáticos. Analisar esta questão através de um prisma que categorize o rei Jukun como um mero bode-expiatório não tendo em conta a sua dimensão como um articulador da ordem social e natural representaria uma limitação à análise de tudo aquilo que está inerente a este caso, da mesma forma como conceber o rei Rukuba através de uma perspectiva que o associe à esfera natural da sociedade é uma falácia. Isto não significa, claro que não existem elementos recorrentes dentro deste tema, mas mesmo esses elementos são concebidos e operados de múltiplas formas, nos mais diversos contextos.

O último autor que gostaria de mencionar antes de passar ao próximo subcapítulo é o antropólogo e filósofo francês, Lucien Scubla. Ainda vivo, Scubla tem sido reconhecido pelo seu trabalho sobre as fundações rituais em sociedades humanas, sobre a religião e o sagrado. É importante que fale um pouco sobre Scubla por duas razões: a primeira, devido a ser o autor mais contemporâneo a trabalhar a questão da realeza sagrada; a segunda, porque é um autor que me permitirá fazer uma ponte entre este primeiro subcapítulo e o próximo, graças ao modo como as suas teorias se emparelham com as de Hocart.

Scubla é bastante crítico relativamente não só aos trabalhos de Frazer, como dos próprios antropólogos que têm trabalhado posteriormente sobre esta temática. Enquanto que outros investigadores que se debruçam sobre este tema concordam com a apresentação dos factos e ideias de Frazer em relação à coerência com que apresenta a instituição da realeza, para Scubla esta coerência não é óbvia. A sua crítica a Frazer gira em torno de duas premissas: a implausibilidade da teoria que associa o ato sacrificial à relação entre o rei e a natureza, e que os poderes magico-religiosos conferidos nesta figura provêm do ritual, e não da natureza. Ou seja, Scubla é particularmente crítico a todas as teorias de Frazer que estabelecem uma correlação entre o rei sagrado e a natureza. Para Scubla, se o rei é uma figura sagrada, ou até mesmo divina, a sua morte às mãos dos seus súbditos torna-se contraditória se tivermos em

² Apesar de ser algo que Heusch foca bastate.

conta a sua sacralidade. Neste âmbito, e tendo em conta que o rei é o catalisador de poderes sobrenaturais que lhe permite ser um oficiante do ritual, faz muito mais sentido para Scubla que o seu poder derive do ritual, invés da natureza. Assim, a única teoria que satisfaz Scubla em relação ao ato sacrificial regicida é a do bode-expiatório. É argumentado que se o rei representa um bode-expiatório, faz sentido que a maneira mais radical de evitar os problemas que derivam desta figura seja matando-o (Scubla, 2005: 43).

Apesar desta crítica, Scubla reconhece a existência de alguma verdade por detrás da visão que relaciona o rei com a prosperidade, fertilidade e as forças da natureza. Afinal, Frazer recolheu muito material etnográfico associado a esta relação para que fosse simplesmente posto de parte. Como Scubla nos diz, a resposta a esta relação reside nos trabalhos de Hocart, em particular, na ideia de que a morte está na essência do poder sagrado do rei. Por exemplo, entre os *Evhé* do sul do Togo, o período de sete anos entre o ritual de entronização do rei-sacerdote e o seu sacrifício ritual pode ser considerado como um período de iniciação à realeza e o reinado que começam quando o rei «parte para o mundo seguinte». Por outras palavras, o «rei real» é um rei morto e, além disso, o sacrifício humano pode ser conceptualizado como uma fonte de vida. Outro exemplo que foi bastante trabalhado por Scubla e que se emparelha com esta ideia da morte como uma fonte de vida foi o da sociedade *Mossi* do Burkina Faso. O rei Mossi prolonga o seu reinado por sete anos graças à morte de um duplo (Scubla, 2005: 51). Como Scubla nos diz:

The sacred and the divine are not primitive facts from which one could deduce institutions. One must simultaneously make sense of actions and representations. (Scubla, 2005: 41).

É justamente através da análise destas ações e representações, tendo em conta as suas diversidades culturais e sociais, que nos permitem estabelecer elos de ligação mais amplos relativamente a uma temática, e julgo que o caso da realeza sagrada não é exceção. É neste sentido que a articulação entre os trabalhos de Heusch e Scubla são muito produtivos e enriquecedores. Ambos concordam na realidade do sacrifício ritual, mas colidem na interpretação desta realidade. Enquanto que Scubla parte do pressuposto de que o sacrifício ritual apenas consegue ser explicado com referência à função de bode-expiatório que o rei assume, Heusch discorda afirmando que a função positiva da realeza é a de assegurar a prosperidade e fertilidade num sentido abrangente, e que o sacrifício ritual corresponde ao aspeto negativo desta instituição. (Heusch, 2005: 63). Mas aquilo que realmente importante para esta tese em particular, é o modo como esta relação entre o rei e a esfera natural representa a chave para dar resposta ao teor ambíguo desta figura que está presente na teoria de Frazer, algo que é extensivamente trabalhado por Hocart. A partir disto, e da análise dos elementos

recorrentes característicos à realeza sagrada, que surgem de maneiras diferentes em sociedades distintas, que conseguimos criar uma teoria generalizada em relação a esta temática.

1.2. Legados e Heranças: Hocart, um gênio esquecido

Citando Lévi-Strauss, Arthur Maurice Hocart foi uma das figuras mais importantes na disciplina antropológica. Este antropólogo britânico e belga que viveu durante o fim do século XIX e as duas primeiras metades do século XX era rico tanto em inspiração, como em experiência. Contudo, a sua excentricidade na forma como abordava os assuntos que trabalhava colocou-o num local remoto da disciplina. Num canto tão profundo, que muito pouca gente o cita na contemporaneidade. Hocart era alguém que estava fora do aparelho acadêmico antropológico, mas as suas intuições muito interessantes tornam-no, a meu ver, um gênio esquecido e incompreendido na antropologia. Como Lévi-Strauss aponta, a sua erudição era vasta, mas desigual; a sua técnica e atividade intelectual sempre demonstraram uma certa rusticidade, mas sempre foi visto como um antropólogo amador. Porém, indo além destes pressupostos e analisando metodicamente os trabalhos deste autor, tomamos consciência da sua fecundidade e genialidade (Lévi-Strauss, 1952: 108).

Na introdução da mais célebre obra de Hocart, *King's and Councillors* (Hocart, 1970 [1936]), o antropólogo britânico Robert Needham diz-nos que foi dada muito pouca atenção às publicações que Hocart fez durante a sua vida, tanto devido às exigências especiais de concentração e capacidade sintética do leitor para entender os argumentos de Hocart na sua plenitude; como por ter sido uma figura idiossincrática fora daquele que é o «pensamento tradicional antropológico» (Needham, 1970 [1890]: xiv). Todavia, foi um autor que produziu trabalho de campo extensivo no Pacífico antes da Primeira Guerra Mundial e produziu cerca de duzentas publicações, incluindo cinco livros durante a sua vida. Deste modo, não surge como uma surpresa que grandes nomes da antropologia como o antropólogo britânico William Rivers, ou o antropólogo francês Marcel Mauss respeitassem o seu trabalho. O próprio Claude Lévi-Strauss julgou o trabalho de Hocart relevante, e em tópicos muito variados, tais como a reciprocidade; o sistema de castas; na análise estrutural; ou o estudo do ritual.

Segundo Needham, na contemporaneidade existe uma atenção especial dada por parte de antropólogos sociais relativamente ao escrutínio das suas próprias categorias de descrição e análise, e nas premissas nas quais estas categorias operam. Neste âmbito, a genialidade com que Hocart aborda as questões que falarei nesta tese podem ter um efeito tanto singular, como motivador (Needham, 1970 [1890]: xvii).

Muito sinteticamente, o principal objetivo de Hocart nos seus trabalhos foi o de propor que as instituições políticas, a divisão do trabalho, e a troca monetária tiveram as suas origens no

ritual (Scubla, 2002: 365). O ritual está no cerne da existência societária, e é através da análise de todos os elementos que o rodeiam, que nos é possível chegar a diversas conclusões relativamente ao modo como a sociedade opera. Como Hocart aponta:

This ritual organization is vastly older than government, for it exists where there is no government and where none is needed. When however, society increases so much in complexity that a coordinating agency... is required, that ritual organization will gradually take over this task. (Hocart, 1970 [1936]: pp. 35).

Scubla diz-nos pertinentemente numa análise das teorias de Hocart, que a construção desta abordagem foi feita a partir destas propostas fundamentais: a origem ritual de todas as instituições; a unificação de todos os rituais; a possibilidade de derivar todos os rituais a partir da cerimónia real de entronização; o carácter sacrificial desta cerimónia; e a definição da potencial identidade do rei e da vítima sacrificial (Scubla, 2002: 364).

No Kings and Councillors (Hocart, 1970 [1936] é referido que:

These were originally part, not of a system of government, but of an organization to promote life, fertility, prosperity and transferring life from objects abounding in it to object deficient in it. (Hocart, 1970 [1936]: pp. 3).

Como é perceptível através da leitura do subcapítulo anterior e desta citação em conjunto, aquilo que está aqui implícito é a definição de sacrifício, e de que a partir dele é possibilitado o surgimento de vida. Certas figuras são dotadas de certas propriedades que são transferidas para outras, e é justamente o ritual sacrificial que nos permite percecionarmos a morte como uma fonte de vida. Hocart é muito metucioso e metódico na utilização destes termos. Um dos maiores desafios da teoria antropológica é o de tentar avaliar até que ponto as terminologias que utilizamos nos nossos trabalhos correspondem, verdadeiramente, aos estranhos conceitos que tentamos dar inteligibilidade. Hocart descreveu como desastrosos são os resultados de tentar forçar os costumes e tradições de sociedades não ocidentais em categoriais que são familiares como religião, estado, família, medicina, etc. e o progresso interpretativo da antropologia social tem sido bastante marcado pelo seu escrutínio eficaz de noções como Deus, alma, dádiva, casamento, entre outros. Desta forma, temos todas as razões para ficar vigilantes quando uma teoria coloca tanto ênfase e crédito no exclusivo conceito de vida. Hocart reconhece que um pressuposto acrítico do conceito de vida não é suficiente para albergar todas as formas e representações coletivas deste conceito. Trata-se de um conceito de vida, de fertilidade, de prosperidade e vitalidade tão abrangente que todas as pessoas e sociedades o podem reconhecer e concordar. Por outras palavras, o que está realmente em questão não é uma definição precisa ou uma teoria formal daquilo que é estar-se vivo, mas uma noção bastante fluida e inclusiva de

bem-estar e da abundância de tudo aquilo que é reconhecido como desejado. Assim, a sua investigação não está confinada a nenhuma definição especial de vida, ou a nenhum conceito cultural particular, mas sim um tipo de valor que é reconhecido pela humanidade (Needham, 1970 [1936]: xxxii-xxxiii).

Hocart diz-nos que todos os sacramentos³ elevam o estatuto do beneficiário, e a maior promoção deste estatuto é na altura da sua morte. Não é um acaso Hocart afirmar que os primeiros reis eram reis mortos. Isto seria absurdo se a função primária do rei fosse governar, mas como já vimos, a sua principal função é reinar. Ou seja, a sua função é a de ser a figura central em todos os grandes rituais; tal como o morto – e não o principal oficiante – é a figura central em todos os rituais funerários. Por outras palavras, aquilo que Hocart nos diz é que o rei é uma vítima sacrificial, e o rito mais antigo, aquele que é o «original» e do qual todos os outros surgem, é o sacrifício humano (Scubla, 2002: 366). Assim sendo, uma pessoa torna-se rei sendo sacrificada, e o sacrifício humano surge como o sacramento original; a fonte ritual na qual todos os outros rituais se juntam (Hocart, 1954: 117).

O rei tem que ser sacrificado, visto que a partir do sacrifício, i.e., da morte, surge toda a vida. É neste sentido que a morte surge como uma descontinuidade e uma continuidade nestes contextos. Quando nos referimos à temática da realeza sagrada, e como já constatámos até agora, a morte é sempre percecionada como um ritual de passagem crucial para o soberano. Este é um facto que pode ser constatado a partir dos inúmeros exemplos espalhados no tempo e no espaço: desde os «mestres da lança» *Dinka* do Sudão do Sul; aos faraós do antigo Egipto; aos chefes do Bornéu do Sudeste Asiático; aos monarcas europeus durante a Idade Média; aos próprios imperadores japoneses durante toda a história da família imperial. A crença de que a entidade espiritual do falecido perdura é um tema recorrente e fundamental neste sentido (Huntington e Metcalf, 1979: 122).

Neste caso, o ato regicida não representa apenas uma morte em si; representa a própria base da realeza. Para Frazer, o rei é morto; para Hocart, um homem é morto para que se possa tornar rei. No *The Golden Bough* (Frazer, 2009 [1922]), o reinado termina com uma execução; na obra *Social Origins* (Hocart, 1954), ele começa com uma. Da perspectiva de Frazer, a morte, mesmo quando feita num contexto ritual, possui uma conotação negativa; já a perspectiva de Hocart diz-nos que a morte do rei é a fonte de vida, e até mesmo a força generativa do sagrada e do divino.

³ Hocart distingue sacramentos de ritual e ritos. Enquanto que o «ritual» representa um termo genérico que é utilizado para designar todos os ritos e sacramentos em conjunto com os princípios que lhes estão subjacentes; um «rito» é uma atividade ritual elementar (jejum, unção, coroação, etc.). Já o «sacramento» é uma cerimónia onde certos números de ritos são reunidos para uma ocasião particular (iniciação, casamento, funerais, etc.).

Colocando tudo isto nos termos de Scubla, o ritual não é a superestrutura ideológica e simbólica de sociedade humanas, mas sim a sua infraestrutura. É a fonte dos laços sociais e dos meios institucionais a partir dos quais a sociedade é consolidada (Scubla, 2005: 50-51).

A questão da morte do rei como um elemento cíclico, simbólico e sendo associado à propiciação de vida abordada por Hocart é, a meu ver, a questão mais perene e importante na temática da realeza sagrada. A fecundidade com que Hocart aborda estas questões é marcante e envidorada. Todavia, julgo que existe a necessidade de reformular algumas dos seus argumentos. Farei isto a propósito do contexto japonês.

CAPÍTULO II

Terra do Sol Nascente: apontamentos sobre a realeza sagrada japonesa

2.1. O Imperador, o Ritual e o Arroz: a importância do ritual da colheita/ascensão imperial

Estabeleci na primeira parte a necessidade de distinguir entre realeza como um sistema político, e realeza como um sistema simbólico e ideológico. Para examinar a realeza japonesa como um sistema simbólico focarei a minha atenção no ritual de colheita/ascensão imperial, cuja estabilidade histórica é notável apesar das mudanças drásticas tanto no sistema imperial japonês, como num contexto sociopolítico mais amplo.

A agricultura à base de arroz (*gohan*) foi introduzida no Japão em cerca de 350 a.C. provavelmente a partir do sul da China, tendo sido expandida para norte desde a ilha de Kyushu (localizada no extremo sudoeste do Japão) em três vagas sucessivas. Quase seis séculos se passaram depois da introdução da agricultura do arroz e a emergência da família real japonesa no final do século IV d.C. O sistema imperial fundado a partir da província de Yamato deriva da liderança político-religiosa estabelecida na base da agricultura do arroz durante os séculos precedentes. Estes imperadores-*shamans* detinham um poder político que se baseava na habilidade em solicitar poderes sobrenaturais para assegurar boas colheitas. Assim, o ritual da colheita anual era, de facto, um ritual para legitimar o líder político local, assegurar o renascimento do líder, e para rejuvenescer o seu poder (Ohnuki-Tierney, 2005: 209).

O etnólogo japonês Shinobu Orikuchi explica-nos que a natureza religiosa, política e económica destes rituais agrários dos primeiros líderes, incluindo os imperadores, é claramente expressa na conceção de *matsurigoto*, que é a base conceptual do sistema político na altura, chamado de *ritsuryosei*. Orikuchi propõe que o uso inicial do termo *matsuri* – que no Japão contemporâneo significa festivais ou cerimónias – significa *osukuni no matsurigoto*. Escrito em três caracteres que representam comer, país e entidade política, indica-nos o país onde a comida para as divindades é feita (Ohnuki-Tierney, 1991: 200).

Apesar de outros rituais terem sido adicionados posteriormente, especialmente durante a tão aclamada era da restauração do sistema imperial Meiji, os principais rituais conduzidos pelo

imperador eram todos relacionados com a colheita do arroz: *niinamesai*; *onamesai* e *kannamesai*⁴. O ritual anual de *niinamesai* tornava-se *onamesai* na altura de ascensão do novo imperador (Ohnuki-Tierney, 2005: 210). Nesta tese, irei focar-me em particular no ritual *onamesai*.

Modelado a partir do sistema ritual do arroz, desenvolveu-se gradualmente ao longo do tempo, com os seus registos mais precoces datarem o período do reinado de Seinei no século V d.C. Apenas depois do sistema imperial se ter estabelecido, a Deusa do Sol *Amaterasu* tornou-se a principal divindade para a qual o ritual é dirigido (Ohnuki-Tierney, 1991: 200).

As formas mais antigas de *onamesai* incluíam um ritual chamado de *senso*, no qual os três tesouros imperiais eram entregues ao novo imperador. Estes objetos são muito importantes, porque são uma representação simbólica da presença sagrada na terra, na qual é concedida autoridade divina à pessoa que os recebe: a espada *Kusanagi* que *Susano* (deus das tempestades e irmão mais novo de *Amaterasu*) utilizou para matar o dragão de oito cabeças *Yamato no Orochi*; o espelho e a joia *magatama* utilizados no mito da caverna de *Amaterasu* que analisaremos mais à frente (Philippi, 1969 [1968], 139). A partir do início do período Heian no final do século VIII d.C., este ritual tornou-se independente de *onamesai*, fazendo com que o período de ascensão do imperador fosse definido por três rituais separados: *senso*; *sokui no rei*; e *onamesai*. O *senso* é realizado imediatamente após a morte do imperador, para que os três símbolos imperiais fossem dados ao novo imperador sem que houvesse perda de tempo. O momento da realização deste ritual é crucial, tendo em conta que está relacionado à aversão japonesa da impureza associada à morte. Segundo a antropóloga americana (de origem japonesa) Emiko Ohnuki-Tierney, a oposição simbólica entre impureza e pureza é o princípio mais importante da cultura japonesa, desde tempos ancestrais ao século XXI (Ohnuki-Tierney, 2005: 221). Este ritual precisava de ser feito após o funeral, visto que a impureza criada pela morte do imperador anterior tinha então sido ritualmente removida. Apenas nessa altura o novo imperador podia ser coroado. Apesar de todas as mudanças ao longo da história, o ritual *onamesai* tornou-se um elemento essencial na ascensão do novo imperador, sendo que é fulcral o seu entendimento para uma boa interpretação de todo o simbolismo em torno da família imperial japonesa.

Tendo em conta que os rituais imperiais são todos rituais agrários associados à colheita do arroz e partilham muitos elementos essenciais, confinarei a minha análise ao ritual *onamesai*

⁴ Enquanto que o *niinamesai* e o *onamesai* são quase idênticos, o *kannamesai* é um ritual onde a nova colheita de arroz é oferecida ao Santuário Ise, no lugar do próprio palácio imperial (Ohnuki-Tierney, 2005: 225-226).

que, como parte do ritual de ascensão imperial, representa o mais importante de todos os rituais observados ainda hoje.

A preparação para o onamesai começa durante a primavera (fevereiro-abril) quando a localização de dois campos, *yuki* e *suki*, são escolhidos através de adivinhação. O arroz oferecido durante onamesai é cultivado nestes campos com o maior cuidado possível, prevenindo contaminações e impurezas. Situados perto do sudeste e noroeste de Kyoto respetivamente, estes campos simbolizam a nação inteira. Em preparação para a cerimónia em novembro, eram feitos diversos rituais de purificação que eram realizados pelo imperador e pelo povo japonês. Apesar da duração e detalhes do ritual terem sido alvos de diversas mudanças, ele basicamente consistia nos seguintes elementos: o rejuvenescimento da alma; a oferta da colheita do arroz por parte do imperador à divindade; a comensalidade entre o imperador e a divindade; e, por fim, a comensalidade entre humanos, isto é, o banquete com o imperador como anfitrião (Ohnuki-Tierney, 2005: 211-212).

Na noite antes da cerimónia pública do onamesai ocorria outro ritual extremamente importante, chamado de *mitamashizume* (rejuvenescimento da alma). Era um ritual estritamente privado no qual o imperador deitava-se numa cama sagrada (*madoko ohusuma*). Entretanto, uma cortesã realizava um ritual com o intuito de receber e renovar a alma do imperador, que partia do seu corpo. Tendo em conta que *mitamashizume* era um ritual sagrado e privado, há muito pouca informação acerca daquilo que realmente acontecia durante o ritual. Vale a pena sublinhar três ideias. Primeiro, trata-se de um ritual que tem como objetivo o rejuvenescimento da alma do imperador, permitindo-lhe que consiga desempenhar o ritual de onamesai durante o dia seguinte no auge do seu poder espiritual. Segundo, a presença de uma cortesã sugere uma possível componente sexual. Em terceiro lugar, no onamesai realizado durante a altura da morte do imperador o corpo do imperador falecido é colocado num altar sagrado, e a sua alma entra no corpo do novo imperador durante o *mitamashizume* (Ohnuki-Tierney, 2005: 213).

Para compreender aquilo que o ritual *mitamashizume* representa, a noção de alma no Japão antigo é essencial. De acordo com Orikuchi, os japoneses acreditavam que a alma de uma pessoa ou objeto era algo que facilmente se separava do corpo. Para que uma pessoa continuasse a viver, outra alma precisa de estar ligada ao corpo (*tamafuri*) ou, como foi conceptualizado mais tarde na história, a alma precisa de ser recapturada (*tamashizume*). Assim, o ritual *mitamashizume* rejuvenesce a alma do imperador que teria enfraquecido, ou estava pronta para sair do corpo (Ohnuki-Tierney, 2005: 212).

A teoria de que o imperador se envolvia em atos sexuais durante o *mitamashizume* não é incompatível com a teoria do rejuvenescimento da alma se tivermos em conta que no Japão

antigo produção e reprodução eram tidos em conta como processos idênticos, e ambos eram conceptualizados em termos de alma. O termo *musubi* é um bom exemplo para fazer alusão ao paralelismo entre produção e reprodução, isto é, a própria fertilidade. Musubi possui dois significados muito particulares: o primeiro, refere-se ao ato de fazer um laço com um cordel, um galho, ou um pedaço de relva, de forma a encapsular a alma num nó, como é descrito no *Manyoshu*, uma antiga coleção de poesia japonesa. Durante o mitamashizume, um nó de algodão é atado como o ato ritual de capturar a alma do imperador que se encontra preparada para partir do seu corpo. O segundo significado de musubi é tanto reprodução, como produção: «musu» significa reprodução, e «bi» significa produção e crescimento com a ajuda do sol. A partir deste raciocínio e todas as suas implicações, o rejuvenescimento da alma pode ser equacionado juntamente com o ato sexual, tendo em conta que reprodução e produção são sinónimos. Reduzir o ritual em que o imperador dorme com uma senhora da corte a um simples ato sexual deturparia de maneira grosseira a noção de que no Japão antigo, atos sexuais eram sinónimo de rejuvenescimento da alma, que por sua vez, era uma condição necessária para a reprodução agrícola (Ohnuki-Tierney, 1991: 201). Há que notar que na cosmologia japonesa, o sol – a fonte de crescimento agrícola – é apresentado como uma figura feminina (Amaterasu), ao contrário de outras sociedades e culturas que apresentam esta figura como sendo masculina.

Orikuchi defende que o mitamashizume permite que a alma imperial parta do corpo do incumbente anterior para entrar no corpo do novo imperador. Desta forma, é assegurada a transmissão através de linhagens da alma, que é crucial no sistema imperial japonês. É-nos dito por Orikuchi que o novo imperador morderia o corpo do seu antecessor, de forma a que a alma pudesse entrar nele. A interpretação de Orikuchi levanta uma questão muito importante dentro da temática da realeza sagrada, ao sugerir a transcendência da humanidade biológica do imperador para garantir a continuidade do sistema imperial (Ohnuki-Tierney, 1991: 201-202). Orikuchi vê as fundações do sistema imperial através do conjunto de histórias e rituais que permitiram que o sistema imperial transcendesse a natureza humana do imperador, a sua mortalidade biológica.

Chegamos aqui novamente à noção dos dois corpos do rei proposta por Kantorowicz. Ao existir a garantia da continuidade do sistema imperial através da passagem da alma de um imperador para o seu sucessor, a morte passa a ser vista não só uma descontinuidade, mas também como uma continuidade. O imperador já não é percebido como tendo um corpo natural com atributos físicos, que sofre e eventualmente morre naturalmente como qualquer humano (Kantorowicz, 2916 [1957]). Passa a ser um imperador que transcendeu a sua mortalidade ao receber a alma do seu antecessor.

Gary Ebersole, um teólogo americano e seguidor das teorias e interpretações de Orikuchi providencia-nos um contributo importante neste âmbito. Tal como Orikuchi, Ebersole acredita que a alma imperial é transmitida de um imperador para o próximo, garantindo a continuação do sistema imperial independentemente da figura do imperador como uma individualidade (Ebersole, 1989: 96).

Deste modo podemos fazer algumas comparações com os argumentos de Hocart e de Frazer. No caso japonês, tal como também é argumentado por Hocart, a posição que o morto ocupa no ritual fúnebre é crucial para a sua concretização, tal como a própria morte em termos simbólicos. Todavia, ao contrário daquilo que Frazer e Hocart nos dizem, não existem nenhuns indicadores que apontem para mortes violentas ou mortes não naturais do imperador no contexto japonês. Podemos argumentar que existe uma morte simbólica. Além disso, podemos constatar a associação do imperador japonês ao divino, neste caso em específico a Amaterasu. Através do ritual de ascensão/colheita imperial, o imperador japonês renova a sua alma divina através de Amaterasu. Ou seja, o imperador é uma figura que está intrinsecamente associado às forças da natureza, tentando canalizar os poderes que lhe são atribuídos durante o ritual da colheita imperial para assegurar boas colheitas no ano vindouro.

Neste caso, não existe qualquer menção à morte do imperador através de uma morte ritualmente violenta, pelo contrário. A morte representa um ritual de passagem bastante importante, mas é-lhe dada uma conotação negativa devido ao carácter impuro que a morte possui. Este argumento é reforçado quando temos em conta a importância da morte natural no Japão (Ohnuki-Tierney, 1994).

Seguido do ritual privado do mitamashizume, o imperador oferece uma grande variedade de alimentos à divindade (*shinsen*). As oferendas mais importantes são os produtos da nova colheita de arroz nos dois locais já mencionados: arroz cozinhado, mingau, *sake* branco (*shiroki*) e *sake* preto (feito a partir de *sake* colorido com cinzas de plantas ou, mais tarde historicamente, sésamo preto). Estes alimentos eram oferecidos durante o ritual, que durava mais que duas horas, e então eram consumidos em conjunto entre a divindade e o imperador (*naorai*). O *onamesai* era concluído com um elaborado banquete onde o imperador e os seus convidados comem conjuntamente num ato de comensalidade (*utage*) (Ohnuki-Tierney, 1991: 202).

A um nível, o significado do ritual *onamesai* pode ser visto como uma troca de presentes a um nível cósmico, pelo qual uma nova colheita de arroz é oferecida às divindades em troca das sementes originais que foram oferecidas ao primeiro imperador como já vimos. O modo de troca toma a forma de comensalidade entre divindades e humanos, incluindo o imperador.

Tendo em conta o significado simbólico do arroz como alma/divindade (como veremos mais à frente), não se trata de uma troca no sentido ordinário do termo, mas uma troca como Marcel Mauss visionou, i.e., uma troca da própria essência das pessoas (Mauss, 1966 [1950]: 10). Noutra nível, com a equação simbólica da produção agrícola e reprodução humana, é promulgado um ciclo cósmico de produção e reprodução, facilitado pelo fluxo de arroz e – pelo menos simbolicamente – de sêmen (Ohnuki-Tierney, 1991: 202). Da perspectiva do imperador, o ritual da colheita imperial representa um rito de passagem importante, tanto a níveis políticos como pessoais, que assegura a renovação da sua alma e do seu poder político, e, se tivermos em conta aquilo que autores como Orikuchi dizem, assegura o próprio sistema imperial, desmistificando a ideia de que é necessário o sacrifício humano ou animal quando nos referimos à realeza sagrada.

De forma a providenciar uma crítica estruturada aos modelos da realeza sagrada propostos por Hocart e Frazer, elucidando os elementos que estão em falta destes modelos, é necessário termos em conta um ponto fulcral: quando nos referimos à realeza sagrada japonesa, não existem sacrifícios e oferendas animais e humanas, mas sim oferendas de comida à base de plantas e cereais. Segundo Ohnuki-Tierney, no modelo original do sacrifício, é colocada uma ênfase bastante grande em animais e humanos por duas razões: a necessidade de uma morte violenta, e a provisão de comida para a comensalidade. Nos modelos da realeza sagrada propostos por Frazer e Hocart, a morte violenta, sendo ela feita a partir da morte animal ou na forma do regicídio, é o elemento mais importante tendo em conta que é identificado como uma pré-condição para o renascimento do rei divino. Além disso, a comida animal é considerada como a única forma de alimento apropriada para a comensalidade após o sacrifício (Ohnuki-Tierney, 2005: 224). Roberston Smith, um famoso teólogo escocês que viveu durante o século XIX e trabalhou bastante sobre a teoria do sacrifício, estabelece uma clara distinção entre o sacrifício animal e a oferenda de cereais a divindades. O sacrifício animal, de acordo com Smith, é essencialmente um ato de comunhão entre as divindades e os seus devotos, enquanto que a oferenda de cereais representa um tributo pago aos deuses. Desta forma, a vítima animal torna-se sagrada, requerendo que as suas partes sejam consumidas apenas por certas pessoas cerimonialmente purificadas. A oferenda de cereais, por outro lado, «purifica» toda a colheita, permitindo que qualquer indivíduo, seja ele considerado puro ou impuro, que a consuma livremente (Robertson Smith, 1972 [1889]: 237).

No caso japonês, no lugar de existir um sacrifício «violento» a partir da morte animal ou do rei, o arroz – como uma oferenda do ser – ocupa um papel central. Existe uma relação entre a oferenda de um cereal e o ciclo da vida, i.e., são enterradas as sementes da mesma maneira

que os mortos são enterrados. Esses cereais posteriormente germinam, da mesma forma como o soberano continua «vivo» após a sua morte. É criado um ciclo vital onde é estabelecida uma correlação análoga entre a morte e a plantação de cereais, onde da morte nasce vida. Como veremos nos capítulos adiante, o arroz, longe de ser insignificante, serve de comida para a comensalidade, e não representa para os japoneses apenas uma oferenda aos deuses para obter a sua bênção; invés, cada grão de arroz é uma divindade (Ohnuki-Tierney, 2005: 225).

2.2. Mitologia e Cosmologia: mitos e histórias no Japão

As origens do ritual onamesai são cruciais para entendermos a própria origem da família imperial japonesa. Segundo Ohnuki-Tierney, as duas obras mais antigas do Japão – o *Kojiki*, datado 712 a.c., e o *Nihonshoki*, datado 725 a.c. – representam uma tentativa de validar os rituais associados às colheitas existentes. Tendo em conta que a parte crucial do ritual é privada, investigadores têm ancorado extensivamente a sua pesquisa nestas narrativas antigas de forma a decifrar o significado do ritual imperial. Uma comparação sistemática é, todavia, difícil tendo em conta que estes mitos-histórias orais foram colocados em papel há muito tempo, contendo diversos elementos diferentes. Apesar de terem sido compilados pela ordem do imperador Tenmu (672-686), não foram um grupo especial de mitos criados com este propósito apenas; em vez, eles foram selecionados a partir de mitos existentes que partilham esquemas cosmológicos básicos (Ohnuki-Tierney, 1987).

Existem três mitos que parecem ser paralelos ao do ritual imperial da colheita. No episódio popularmente referido como «a caverna sagrada» (*ameno iwaya*), a Deusa do Sol Amaterasu isola-se numa cave porque o seu irmão mais novo ofendeu-a com o seu comportamento desonroso. Para analisarmos este episódio em particular, precisamos de ter em conta tudo aquilo que está por detrás dele simbolicamente. Segundo o *Nihongi* (Aston, 1972), antes dos acontecimentos junto à caverna sagrada, Susano – irmão de Amaterasu – não realizou a sua tarefa divina de manter vigia sobre o mar, resultando na sua expulsão dos céus para o «submundo»⁵ (Aston, 1972: 20). Mas ele ascende ao Céu, onde conspurca os arrozais divinos e provoca a morte de uma óbvia substituta de Amaterasu, que se encerra então numa caverna celeste (Aston, 1972: 40-41; Vaz da Silva, no prelo 2023). Dado o eclipse de Amaterasu, o universo é mergulhado na escuridão. Diversas divindades juntam-se em frente à caverna, rindo e festejando. Uma divindade feminina, *Ameno Uzume no Mikoto*, dança seminua em frente à caverna, causando risos tumultuosos. As divindades penduram um espelho adornado de contas (*magatama*) num ramo da árvore *Sakaki*⁶ em frente à caverna, e dizem a Amaterasu que existe uma divindade superior a ela em frente à caverna. Curiosa, a Deusa do Sol sai da caverna. Com a sua emergência da reclusão, o universo volta a ser abençoado pelo sol (Phillippi, 1969 [1968]: 81-86).

⁵ «Land of Yomi» como é descrito, ou mundo dos mortos (Aston, 1972: 31).

⁶ Árvore sagrada da religião xintoísta. Ainda é utilizada em diversas cerimónias religiosas contemporaneamente (Aston, 1972: 43).

Este episódio da morte e subsequente renascimento da Deusa do Sol pode ser associado ao que acontece à alma do imperador durante *mitamashizume*. Tal como Amaterasu no mito, o imperador entra em reclusão durante o ritual enquanto a sua alma separada do corpo e pronta para partir, retorna e é rejuvenescida.

Quando Amaterasu espreitou para fora da caverna, a divindade que ela viu, supostamente uma divindade superior a ela, era de facto uma reflexão da sua própria imagem (elevada pelas contas) no espelho. Como já tinha referido quando mencionei pela primeira vez os objetos que são conferidos ao imperador japonês durante o *senso*, a joia que é dada ao imperador é chamada de *magatama*. «Tama» em japonês designa tanto contas, como espírito. A própria Amaterasu explica quando entrega as contas e o espelho ao seu descendente que o espelho é o «seu espírito» (Philippi, 1969 [1968]: 140). Assim sendo, o que está aqui subjacente é a relação divina entre Amaterasu e o imperador. Ao estar a dar estes objetos ao imperador, Amaterasu está literalmente a oferecer o seu espírito. Por outras palavras, é como se o imperador fosse investido por Amaterasu ao receber estes objetos. O imperador é um descendente de Amaterasu, possesso pelo espírito desta divindade. Logo, quando ele comunga com Amaterasu durante o *mitamashizume*, está a renovar a sua própria divindade. O imperador está simbolicamente morto durante o *mitamashizume*, da mesma maneira que Amaterasu estava no episódio da caverna, e é a cortesã que hipoteticamente renova a sua alma, da mesma forma que Uzume faz renascer Amaterasu.

Em suma, o ritual da colheita/ascensão imperial permite que o imperador consiga renovar a sua alma divina através do ritual. Porém, o caso japonês mostra que o imperador é descendente da divindade e tem que ser investido com a sua alma. O imperador é um agente ritual, operando por meios mágicos, e é representante da divindade — cumula os dois polos da realeza sagrada observados por Frazer. Mas isto mesmo mostra que o quadro explicativo evolucionista é um entrave à compreensão.

O segundo mito que tinha referido e que é paralelo ao ritual da colheita imperial é a «descida do neto celestial», conhecido no Japão como *tenson korin*. Trata-se de um episódio bastante conhecido pelo povo japonês, onde Amaterasu envia o seu neto (*Ninigi no Mikoto*) à terra para governá-la. Ele é descrito como estando coberto em *madoko ohusuma*, o mesmo material utilizado para o assento real no ritual *mitamashizume*. Mas esta não seria uma viagem sem as suas complicações. No caminho das oito encruzilhadas celestiais, Ninigi e as cinco divindades que o acompanhavam deparam-se com o deus das encruzilhadas *Saruta-hiko* que não os queria deixar passar. Foi graças Uzume — a mesma divindade presente no mito da caverna sagrada — ter exposto os seus seios e rindo-se que *Saruta-hiko* foi persuadido a deixá-los passar. Assim,

Ninigi empurra as oito nuvens empilhadas do céu, abrindo espaço para a sua descida à terra (Aston, 1972: 77-79).

Quando a Deusa do Sol enviou o seu neto à Terra, ela deu-lhe grãos de arroz que tinha colhido do Céu a partir das sementes de três tipos de grãos que tinham sido dadas por *Ukemochi no Kami*, a divindade responsável pela comida. Graças a estas «sementes originais» fornecidas pela Deusa do Sol Amaterasu, Ninigi transformou terras áridas num país repleto de campos de arroz. Desta forma, os sucessores de Ninigi (os imperadores) passaram a ser os principais incumbentes dos rituais associados ao arroz.

Por fim, o terceiro mito é o ato heroico de Susano ao matar o dragão de oito cabeças Yamato no Orochi. Trata-se de uma história de redenção para Susano, após ter sido novamente banido do Céu depois dos eventos que se passaram na caverna sagrada. Como é descrito no *Kojiki* (Phillippi, 1969 [1968]), Susano ao descender dos Céu encontrou um casal idoso e a sua filha a chorarem junto ao rio Pi, na terra de Idumo. Ao perguntar porque choravam, o idoso explica que originalmente o casal tinha oito filhas, mas que sete já tinham sido comidas pelo dragão de oito cabeças que aparecia todos os anos. Eles choravam, porque estava na altura deste dragão regressar. Susano pediu ao idoso que lhe desse a sua filha, e como sinal de reverência, assim o fez. Susano transforma a jovem num pente, e coloca-o preso no seu cabelo⁷. Susano disse então ao casal de idosos para construírem uma barreira, e que colocassem oito portas ao longo dela. Junto a cada porta, o casal deixaria um barril cheio de sake, e teriam então que esperar. Como estava predestinado, o dragão apareceu, e ao beber cada um dos barris de sake, adormeceu. Susano desembainha a sua longa espada, e desfez o dragão em pedaços, fazendo com que o rio Pi fluísse de sangue. Quando ele cortou a cauda do meio do dragão, a lâmina da sua espada quebrou. Julgando que tal era estranho, ele espetou mais fundo, até que uma grande espada afiada surgiu⁸. Susano retira a sua espada, deslumbrado pelo quão extraordinária era. Mais tarde, Susano reportou à sua irmã tudo aquilo que tinha acontecido, presenteando-a com a espada à qual chamou Kusanagi (Phillippi, 1969 [1968]: 89-90).

Relembro ao leitor que esta espada é um dos três tesouros oferecidos ao imperador durante o ritual de entronização, sugerindo que não é apenas a alma de Amaterasu que incarna no seu corpo, mas também a de Susano. Isto é particularmente interessante de analisar em conjunto com a teoria de Frazer relativamente ao caráter ambíguo da figura do rei. Neste caso, a

⁷ É referido no *Kojiki* que a transformação de uma donzela num objeto é um elemento recorrente na literatura folclórica. Isto é feito não só para esconder a donzela, mas também para dar ao herói, através da sua presença, poderes místicos adicionais (Phillippi, 1969 [1968]).

⁸ É mencionada a possibilidade da própria cauda do dragão se ter tornado a espada (Phillippi, 1969 [1968])

ambiguidade do imperador japonês não está assente apenas na oposição entre um sacerdote e uma entidade divina, mas também na oposição entre pureza e impureza. Impureza devido à conspurcação dos arrozais divinos, o homicídio de Amaterasu e a morte heroica do dragão de oito cabeças realizados por Susano (ou seja, a morte em termos gerais); e pureza tanto através do renascimento de Amaterasu, como o papel desempenhado por esta divindade no ciclo agrário do arroz (isto é, o Sol que propicia vida). Outra particularidade a realçar deste mito é o sake utilizado para adormecer o dragão, isto porque o sake é feito a partir de arroz, o elemento sacrificial que encontramos no caso japonês. Vemos novamente o arroz associado a uma morte, conduzindo à própria espada que é atribuída ao imperador. O que está aqui subentendido, é o ciclo vital entre a vida e a morte que está diretamente associado ao rejuvenescimento do imperador no ritual de ascensão/colheita imperial através de múltiplos ângulos, tanto através de Susano como um agente da morte (impureza) e da sua irmã Amaterasu como uma agente de vida (pureza) que acabam por fazer parte do imperador, como do próprio sacrifício simbólico do arroz durante o onamesai.

Recordo que o objetivo dos rituais onamesai e mitamashizume é o de garantir uma boa colheita para o ano vindouro, assim como o rejuvenescimento e a purificação da alma do imperador; a propriedade deste ritual é atribuída à família imperial, tendo em conta que apenas eles possuem a autoridade para o fazer. O banquete também representa uma parte essencial do ritual. Como já tinha dito, trata-se de uma troca de oferendas na qual uma nova colheita de arroz é oferecida às divindades em troca das sementes originais dadas pelas divindades ao primeiro imperador. O modo de troca toma a forma de comensalidade entre divindades e seres humanos, incluindo o próprio imperador.

Não só existem diversos paralelos entre o ritual onamesai e estes episódios presentes em mitos-histórias, como também estão repletas de referências ao arroz como uma representação do divino. Desta forma, a alma do grão de arroz (*ina dama* ou *ina-damashii*) é claramente identificada como uma divindade (kami), chamada *Ukano Kami*. De facto, esta relação entre o arroz e o divino é tão importante na mitologia japonesa, que segundo o *Kojiki* (Philippi, 1969 [1968]), uma das passagens mais importantes associadas à figura do imperador é a transformação da natureza selvagem em áreas cultivadas com arroz. Era a vontade da deusa do sol, cujos descendentes (como imperadores), governassem o país através dos rituais de cultivo do arroz (Ohnuki-Tierney, 2005: 215). A criação deste mito foi especialmente importante, visto que a agricultura do arroz foi introduzida a partir do continente, mas foi adotada como uma característica identitária da cultura japonesa.

Aqui, podemos verificar aquilo que referi no capítulo anterior relativamente ao pensamento de Hocart. A principal função do imperador japonês é a de garantir a prosperidade, a fertilidade e a promoção da vida a partir do ritual. O imperador garante a prosperidade de futuras colheitas na comensalidade com Amaterasu — e a própria renovação imperial releva do mesmo processo. Algo que não posso negar ao analisar este caso em paralelo com as teorias dos «clássicos» desta temática, é que a morte e renascimento ritual (isto é, a propiciação da vida através da morte) é, efetivamente, o elemento basilar na temática da realeza sagrada.

2.3. Deuses japoneses e o Imperador: kami

Segundo Ohnuki-Tierney, ao longo das múltiplas transformações do sistema imperial, o significado atribuído ao imperador sofreu diversas mudanças: desde um «shaman-agricultor», ao kami *in absentia* durante o período Tokugawa, à divindade manifestada/visível durante o período Meiji, à sua redução para um imperador simbólico após o fim da Segunda Guerra Mundial e, por fim, «um imperador para as massas». A mudança da natureza do imperador reflete as mudanças feitas para a sua designação. De forma a salientar a natureza religiosa da chefia da nação durante meados do século XVII, o termo *okimi* (grande *kimi*), que foi utilizado para referir o responsável do estado de Yamato, foi substituído por *tenno* (imperador), um termo importado da China que possuía uma conotação religiosa. A designação mudou novamente para o termo Confucionista *tenshi* (filho do céu) quando o Neo-Confucionismo foi adotado pelo *shogunato* Tokugawa, tendo sido revertido posteriormente para *tenno* (Ohnuki-Tierney, 1991: 207-208).

Apesar das transformações radicais do sistema imperial ao longo dos séculos, algo que permaneceu constante, pelo menos até muito recentemente, é a identidade do imperador como uma divindade (*kami*). A razão pela qual o sistema imperial sobreviveu durante tanto tempo apesar das mudanças dramáticas que tem sofrido reside na maneira pela qual a sociedade japonesa percebe estas entidades. Os *kami* são radicalmente diferentes do Deus dos antigos Hebreus. Um exemplo ilustrativo dessa diferença pode ser visto na história do Japão quando os guerreiros samurai despojaram o imperador do seu poder político no final do período ancestral, e tentaram reclamar esse estatuto divino por diversas vezes.

Através da perspectiva de poder, a hierarquia dos seres no universo no Japão consiste na seguinte ordem ascendente: humanos, imperadores-shaman e divindades. Se assumirmos que esta hierarquia é permanente e linear, então as ordens de deificação de Hideyoshi e Ieyasu consistem numa inversão dessa hierarquia. Isto significa que foi fornecido ao imperador o poder extraordinário de criar divindades através de meros humanos. Uma situação em particular que ficou marcada na história do Japão foi o pedido feito pelo líder militar Toyotomi Hideyoshi depois de ter sido bem-sucedido a unificar o Japão em 1590. Hideyoshi pediu ao imperador que o deificasse como Toyokuni Daimyojin. Todavia, a sua vida como um *kami* foi curta, tendo em conta que após a sua morte, o seu rival Tokugawa Ieyasu, o mais poderoso de todos os shoguns na história do Japão, derrotou o clã Toyotomi, ordenou a corte imperial que negasse o estatuto divino previamente fornecido a Hideyoshi, e pediu que o deificassem como Tosho Daigongen,

fazendo com que o seu estatuto divino se tornasse o baluarte do poder shogun durante os 250 anos após a sua deificação (Ohnuki-Tierney, 2005: 222). Mas a que se deve esta volatilidade na hierarquia? Isto pode ser explicado através da religião em contexto japonês, onde as hierarquias de seres sobrenaturais não são fixas, nem lineares. É por essa razão que existem milhares de divindades na religião xintoísta, onde um mero ser humano pode designar uma identidade divina a um mero objeto.

Estas instâncias individuais que expressam a caracterização dinâmica dos kami na religião japonesa são paralelas à fluidez com a qual os japoneses adotaram diversas religiões estrangeiras. Apesar de, usualmente, o termo kami se referir a divindades Xintoístas, é um termo que pode ser utilizado para descrever aquilo que é sobrenatural, incluindo a figura de Buda e até mesmo divindades que surgiram a partir do Taoísmo. Os japoneses não fazem uma distinção clara entre as diversas religiões, e muitos agregam-nas simultaneamente (Ohnuki-Tierney, 1984: 146-154). Quando o budismo foi introduzido no Japão através da Índia por via da China e da Coreia, foi abraçada com entusiasmo pelas elites, incluindo a própria família imperial japonesa. Isto diz-nos muito sobre a família imperial japonesa, mostrando que durante a sua história, não estiveram vinculadas única e exclusivamente à religião xintoísta, apesar de uma série de mitos associados à origem da família imperial estarem presentes nesta religião. No entanto, também nos mostra como a própria noção de kami é volátil, tendo em conta que quando o budismo foi introduzido no Japão, as pessoas viam Buda como qualquer outra divindade. Da mesma forma, os japoneses que viveram durante o período Tokugawa, especialmente as elites, adotaram o Neo-Confucionismo com ênfase na lei natural e no *Tao* (caminho superior). Por mais surpreendente que seja, o governo que presidiu durante a era Meiji inventou aquilo que ficou conhecido como «xintoísmo não religioso», que era obrigatório ser aderido por todos os japoneses, independentemente da sua afiliação religiosa. Grande parte dos japoneses na contemporaneidade são, pelo menos nominalmente, tanto budistas como xintoístas simultaneamente, e usualmente sem convicções pessoais. Para entendermos a religiosidade japonesa, e por correlação a família sagrada imperial, é necessário abandonar as falsas dicotomias que estão entranhadas na sociedade ocidental: magia e religião; primitivo e civilizado; etc (Ohnuki-Tierney, 2005: 222-223).

Se os japoneses demonstraram uma atitude fluida para com as divindades, tal como para com os sistemas religiosos, também o fizeram em relação ao imperador e ao próprio sistema imperial. Da perspetiva das pessoas comuns japonesas, nem o imperador e tampouco o sistema imperial são divinos, isto se o termo implicar a aquisição de um estatuto de divindade absoluto.

As provações e tribulações pelas quais o sistema imperial japonês teve que passar desde o fim do período ancestral indicam-nos seguramente de que o modelo da realeza sagrada presente no contexto japonês valida Frazer na ambiguidade que este viu de o soberano ser por vezes visto como uma divindade, e por outras ser possesso por uma. É particularmente importante de notar que na teoria animista de Tylor – que Frazer assimilou – os primeiros deuses eram espíritos (Tylor, 1903 [1871]: 426-427), e esses mesmo espíritos (Amaterasu e Susano) acabam por ser incarnados no corpo do próprio imperador. Essencialmente, o caso japonês é um bom exemplo de animismo. Por outro lado, claro, valida também a ideia de Hocart de que o sacrifício – enquanto propiciação da vida – está na raiz da instituição da realeza. A diferença principal, e que é crucial neste âmbito, está no tipo de sacrifício que é feito, i.e., o sacrifício simbólico de um cereal (arroz).

Durante a história, os kami não têm apenas surgido como entidades sobrenaturais, mas também como seres humanos, requerendo a aplicação fluida e complexa da dualidade entre o profano e o sagrado. Na cosmologia japonesa, tanto divindades como humanos possuem características e poderes duais: o bom e o mau, o construtivo e o destrutivo. Ohnuki-Tierney enfatiza que quando falamos em religião num contexto japonês, humanos e divindades constituem uma continuidade e que a noção de *hitogami* (humano-divindade) é central na cosmologia japonesa, independentemente das mudanças históricas significativas (Ohnuki-Tierney, 1991: 208).

Neste âmbito – e isto não se aplica apenas ao caso japonês como a antropologia já nos mostrou por diversas vezes – os shamans são humanos com poderes sobrenaturais e extraordinários utilizados para comunicar com as divindades, com o intuito de pedirem auxílio a estas entidades para benefício de humanos. Nas formas mais antigas do sistema imperial japonês, shamans necessitavam de provar que possuíam essas habilidades sobrenaturais através de produção de boas colheitas de arroz, de forma a manter a sua legitimidade. Mas, por outro lado, os kami também têm que provar que possuem esses poderes.

Na relação entre divindades e humanos, as divindades japonesas sempre estiveram «à mercê» da manipulação humana. Ao longo da história, o povo japonês moldou e reformulou o seu panteão, atribuindo certas funções (*goriyaku*) às divindades, tais como sucesso comercial, a cura de uma certa doença, atribuindo-lhes novas funções ou descartando-as por completo quando verificam que não são eficazes ou úteis. A divindade associada à varíola, por exemplo, reteve as suas funções após a vacina ter sido desenvolvida apenas devido à expansão das suas funções para doenças contagiosas em geral. Todavia, os kami também podem e exercem poder sobre humanos, favoravelmente e não só. Por esta razão, foi feito um grande aparato por causa

da remoção do portão *torii* (uma entrada para um templo xintoísta) com a construção do aeroporto Narita perto de Tokyo. Os japoneses temiam que a remoção deste portão poderia incorrer na fúria das divindades (Ohnuki-Tierney, 1991: 208).

Tal como as divindades, os vários governos militares em diferentes períodos históricos atribuíram e reformularam diversos significados à figura do imperador, como descrito previamente. A habilidade de mover o imperador dentro da escala de humanidade-divindade apenas foi possível devido à conceção fluida que *kami* possui na cultura japonesa.

Tendo em conta que humanos podem ser concebidos como *kami*, os imperadores têm sido percecionados como humanos por grande parte dos japoneses, embora alguns pensassem e continuem a pensar que se trata de tipos especiais de humanos. Historicamente, tem havido diversos contos populares japoneses que apontam para a natureza humana do imperador. Um desses contos é a história de Sakuramachi (1735-1747). Enquanto ainda era o príncipe herdeiro, Sakuramachi obteve pela primeira vez o gosto a *soba* (um tipo de massa feita à base de farinha de trigo). Depois de se ter tornado imperador (e o guardião oficial das colheitas de arroz), Sakuramachi ficou interdito de comer outro tipo de cereais, tendo em conta que eram inferiores ao arroz; nem poderia receber uma forma de tratamento especial através da moxabustão – um tipo tradicional de medicina chinesa que utilizava cones inflamados da planta artemísia em certas partes do corpo – visto que objetos estranhos não podiam entrar em contacto com o seu «corpo de cristal». A história relata o prazer de Sakuramachi quando abdica do trono e pôde voltar a comer massas, e receber tratamento através da moxabustão (Ohnuki-Tierney, 1991: 209). A moral da história, e que é importante para aquilo que tenho vindo a dizer, é a natureza humana que o príncipe apresenta, e de que um príncipe que se torna imperador pode reverter o seu estatuto para o de um ser humano comum.

A ideia japonesa de que imperadores são percecionados como humanos não mudou quando os líderes Meiji transformaram a figura do imperador numa divindade manifestada. A sociedade japonesa que viveu durante este período, falava carinhosamente do imperador em termos humanos.

Ainda assim, os imperadores, como os *kami*, detinham poderes sobrenaturais. Tendo usurpado os poderes políticos e económicos do imperador durante o shogunato, os governos militares apresentavam uma atitude ambivalente e desconfortável relativamente ao poder simbólico e religioso detido pelo imperador. Apesar da usurpação do poder em diversas ocasiões, estes líderes militares aparentavam reconhecer as limitações dos seus poderes estritamente «humanos e seculares». No auge da oligarquia Fujiwara, Fujiwara Michinaga, um dos lordes regentes do Japão durante o século XI, expressou os seus sentimentos dizendo que

grandiosos eram os poderes e prestígio que lhes eram incumbidos, todavia, estes eram os poderes do soberano, que eram derivados da majestade do trono (Sansom, 1958: 157). Mais tarde, os shoguns não só reconheciam o poder especial que era atribuído ao imperador, como também procuravam por poderes divinos. Isto devia-se precisamente às dúvidas que surgiam nas mentes destes líderes militares, questionando se era sequer possível tomar o lugar do imperador. Por exemplo, ninguém ousava tomar o lugar de oficiante nos rituais da alma do arroz. Pela mesma razão, algumas destas figuras militares assistiam a estes rituais imperiais utilizando capas sobre a cabeça, talvez por reconhecerem a sua presença desrespeitosa. Claramente, os shoguns sabiam que não eram imperadores (Ohnuki-Tierney, 1991: 210).

Não podemos descurar o facto de que durante o período do shogunato, houve diversas instâncias onde estes guerreiros militares reconheciam o poder dos kami, exigindo a sua apoteose como já aqui referi. Os casos de Toyotomi Hideyoshi e de Tokugawa Ieyasu são exemplo disso.

Não considerar as dinâmicas e fluidez presentes na noção de kami e dos poderes sobrenaturais presentes na cultura japonesa representa um erro crasso para o entendimento das transformações históricas do sistema imperial, e é muito importante termos em conta que não existe uma descontinuidade entre almas e kami. O imperador, como um kami, pode ser visto como um recipiente vazio, cujos conteúdos foram atribuídos e reformulados ao longo da história da família imperial por atores históricos. Ainda assim, estes atores sempre estiveram limitados pelos conhecimentos recebidos pelo sistema imperial, e pela estrutura mais ampla de significado na cultura japonesa, onde o sistema imperial está situado.

Neste sentido, o arroz é um elemento que não pode ser descartado devido ao seu carácter divino neste contexto. Aliás, representa o elemento que une as «peças do puzzle». As noções de que cada grão de arroz possui uma alma e de que o arroz é um ser vivo são fundamentais para os significados atribuídos ao arroz na cultura japonesa e noutras sociedades que utilizem o arroz como um «alimento principal». O descasque do arroz, por exemplo, era tradicionalmente feito pouco antes do seu consumo de forma a prevenir que o arroz perdesse a sua alma. A crença na alma do arroz continuou a ser desenvolvida na cosmogonia e cosmologia agrárias, expressa em versões bastante conhecidas e difundidas de mitos e histórias, tal como já aqui falei. Era a missão do neto da Deusa do Sol de transformar a vida selvagem numa terra repleta de campos de arroz. O arroz constitui divindades japonesas cujos nomes carregam consigo referência ao arroz, ou a uma colheita bem-sucedida do mesmo. Ohnuki-Tierney sugere que a alma do grão do arroz não representa apenas uma equivalência às divindades, mas é identificada especialmente com *nigimitama*, isto é, o poder positivo de pureza divina. É

relevante realçar que apesar de grande parte das divindades possuírem qualidades e poderes duais, a divindade pertencente aos arrozais apenas tem *nigimitama* ou alma pacífica. Em situações de seca ou de cheias que destroem os campos de arroz, o culpado é *Mizu no Kami* (a divindade da água), invés de uma expressão violenta da divindade pertencente ao arroz.

Desta forma, as seguintes equivalências são propostas por Ohnuki-Tierney como sendo cruciais para o entendimento da significância cosmológica do arroz:

[arroz = alma = divindade = *nigimitama* (poder positivo/pacífico da divindade)]

(Ohnuki-Tierney, 2005: 217).

Esta equação está diretamente associada ao que já referi relativamente ao facto da produção e reprodução serem representadas da mesma forma em contexto japonês. Tendo em conta que as vidas humanas esmorecem a não ser que algo positivo reabasteça a sua energia, é necessário que haja o rejuvenescimento através do aproveitamento dos poderes positivos (*nigimitama*) das divindades. Isto pode ser feito de duas maneiras: através da realização de um ritual, ou através do consumo de comida. Por intermédio do consumo de arroz, a sociedade japonesa internaliza o poder divino, que por sua vez torna-se parte do corpo humano e do seu crescimento.

Isto é muito interessante ao estabelecermos uma relação entre a conotação simbólica do riso e do erotismo, com a luz do sol e a vida. O folclorista russo Vladimir Propp mostrou-nos que o riso separa os domínios da morte e da vida (Propp, 1984 [1949]: 128). Por esta razão, a origem e propiciação da vida surge com grande frequência ao som de risos e gargalhadas. Visto que o sol (*Amaterasu*) promove a vida vegetal, ele está conectado com o riso. Devido à própria propiciação de vida estar em jogo, os risos; o «canto de canções obscenas; o uso ritual de obscenidades; e os gestos de exposição do corpo» durante a sementeira, a aração, e a plantação são atos equivalentes (Vaz da Silva, no prelo 2023). A *bottom line* daquilo que eu quero dizer é que existe uma relação muito forte entre as diferentes práticas rituais no caso japonês, sendo que não nos é possível analisar uma, sem a outra. A comensalidade no fim do *onamesai* não pode ser analisada sem ter em conta o presumível ato sexual entre o imperador e a cortesã durante o *mitamashizume*, visto que ambos estão a propiciar o mesmo, i.e., a vida, a fertilidade e a prosperidade. Existe uma relação entre o ato de comer e o ato sexual. Contudo, enquanto que o ato sexual é a dimensão privada, o ato de comensalidade é a dimensão pública.

As almas divinas objetificadas nos grãos de arroz não representam objetos estáticos. Elas simbolizam o «crescimento», e são a força motora no universo dualista japonês. Mais concretamente, elas representam o crescimento agrícola, tal como do corpo humano que as consome. Desta forma, podemos concluir que os rituais feitos pela corte imperial que envolvem

o arroz representam um ciclo de crescimento: a plantação de sementes de arroz, a sua colheita e consumo.

Como Ohnuki-Tierney refere, se o arroz é uma divindade, então a produção e consumo de arroz não representam atividades mundanas. O consumo de arroz é um ato religioso, e por essa razão requer uma cerimónia própria de forma a apropriar o arroz para consumo humano. Relembro que o tema base do ritual da colheita/ascensão imperial e dos mitos-histórias é o reencenar do modo como as sementes originais do arroz foram oferecidas aos humanos pelas divindades. Por sua vez, os humanos oferecem a nova colheita de arroz, partilhando-a num ato de comensalidade não só entre o imperador-shaman e as divindades, mas também com os convidados presentes no banquete do ritual.

Deste modo, é-nos possível afirmar que o ritual da colheita/ascensão imperial constitui uma troca cosmológica do corpo e da alma. Tendo em conta que o arroz incorpora a alma pacífica das divindades – através da oferenda das sementes originais aos seres humanos –, as divindades estão a oferecer parte de si próprias, e não só qualquer parte, mas sim parte das suas almas. Assim, a produção de arroz não representa uma atividade económica, mas sim um sistema de troca de oferendas. Trata-se da oferenda das sementes originais dadas pelas divindades ao primeiro imperador, em troca da nova colheita de arroz. Em última instância, a alma e o corpo que são encarnadas no arroz são trocadas neste sistema cosmológico de troca (Ohnuki-Tierney, 2005: 218).

Mas esta não é uma troca de oferendas no sentido convencional. No lugar de existir a oferenda de um animal ou ser humano a partir do sacrifício, as divindades japonesas iniciam o ciclo da troca de oferendas ao oferecerem-se aos humanos. Os humanos, por sua vez, devolvem a confiança que lhes é dada ao fazerem novas colheitas de arroz, «nutrindo» as divindades. Ohnuki-Tierney cita Lévi-Strauss e Marcel Mauss dizendo que não se trata de uma simples «troca generalizada», nem uma troca «de crédito» baseada na confiança (Lévi-Strauss, 1969 [1950]: 264), mas sim uma troca generalizada de corpos e almas entre divindades e seres humanos. Oferecem-se como uma expressão de confiança, tal como no sentido clássico daquilo que Marcel Mauss se referia quando dizia «um homem oferece-se» (Mauss, 1966 [1950]: 44).

A troca cosmológica da alma divina e o poder encarnado no arroz não se limitam a estar confinados aos mitos e aos rituais imperiais. Na verdade, são promulgados pelo povo nas suas vidas diárias e em festivais folclóricos. O arroz e produtos provenientes do arroz, tais como bolos de arroz e vinho de arroz, têm sido definidos historicamente como comida para a comensalidade entre humanos e divindades por um lado, e entre humanos por outra. As três componentes essenciais em grande parte dos rituais e festividades japonesas, tanto folclóricas

como imperiais, são: shinsen, ou seja, as oferendas às divindades; naorai, a comensalidade entre o oficiante do ritual e as divindades; e utage, o banquete com o anfitrião e os seus convidados. Apesar de outros alimentos serem utilizados, o arroz e derivados são indispensáveis para os três tipos de comensalidade (Ohnuki-Tierney, 2005: 219).

Sem a conceptualização do termo kami, não nos é sequer possível compreender a razão pela qual os rituais associados à família imperial são feitos, e porque razão o caso japonês surge como um exemplo sugestivo da ideia de que a noção de sacrifício se encontra no ciclo agrícola.

O ciclo criado a partir do ritual onamesai e a posição que o imperador ocupa atestam essa afirmação. A oposição simbólica entre a pureza e a impureza sempre foi um dos princípios mais importantes na sociedade japonesa (Ohnuki-Tierney chega a afirmar que é o princípio mais importante). Porém, Ohnuki-Tierney ancora bastante o seu argumento na ideia de que o imperador japonês representa apenas um princípio de pureza. Isto é talvez demasiado simples se tivermos em conta a relação que analisámos entre o imperador e Susano. O imperador, sendo o detentor da espada de Susano, comunga desta divindade ligada à morte e impureza. Se o imperador integra os aspetos da morte e renascimento/vida, então integra pureza e impureza. Deste modo, o imperador só pode ser percecionado como uma representação ambígua entre estas duas forças, visto que tem a seu cargo os ciclos assentes na morte e vida enquanto dimensões indissociáveis, tanto através da relação entre Susano e Amaterasu, como pelo próprio ciclo agrícola do arroz. Aquilo que o imperador, como shaman e um kami, faz após ser «renascido» durante o mitamashizume, é extrair as energias de renovação para benefício do seu povo através de oferendas de arroz (que também surge como a representação de kami) e da comensalidade. O próprio teor ambíguo da noção de kami que analisamos ao longo deste capítulo fortalece este argumento. Assim, podemos antecipar que o caso japonês permite-nos distinguir aquilo que é necessário e dispensável das teorias de Frazer e Hocart, extraindo as ideias válidas presentes nos seus contributos.

Considerações Finais

O caso japonês providencia dados etnográficos que permitem examinar os modelos de Hocart e Frazer.

O sacrifício presente no ritual de ascensão/colheita imperial mostra-nos que é possível que exista sacrifício sem a existência de uma morte literal e violenta, e confirma que a morte (seja ela simbólica ou literal) é, na sua essência, o elemento mais importante da realeza sagrada. É através dela que a vida é propiciada. No caso japonês isso é bastante claro se tivermos em conta a conotação simbólica que a alma possui no Japão, tanto através do ritual de passagem do novo imperador durante o *mitamashizume*, como do próprio ciclo agrário do arroz. Para Hocart, um homem é morto para que se torne rei; da mesma maneira que a alma do antepassado morto — Susano e Amaterasu — é incarnada no seu sucessor como forma de garantir a sua sacralidade e o seu reinado.

A partir da minha pesquisa comparativa entre o caso japonês e as teorias de Hocart, a morte como propiciador de vida surge como um elemento transversal na temática da realeza sagrada e representa um dos pilares essenciais para a sua desconstrução e análise. Isto torna-se claro se tivermos em conta o caráter transcendente que o soberano adquire após a sua morte. Se olharmos para o caso japonês – em particular para o período ancestral em que o imperador possuía o poder *de facto* – o imperador representa a prosperidade e perpetuidade da ordem política e social. Nesta situação, a morte do imperador compromete a integridade simbólica da estabilidade política, tornando a ameaça da deflagração da violência política uma realidade. A decadência do corpo real contribui para esta situação perigosa. Em diversas instâncias e contextos, a concepção e representação do corpo político está interligada de diversas formas com o corpo da figura que é rei, chefe, ancião, imperador, etc. (Huntington e Metcalf, 1979: 154). A figura do soberano é de tal forma um símbolo natural de autoridade e prosperidade, que se torna problemático quando morre e o seu corpo começa a decompor-se. A morte real faz surgir um problema simbólico fundamental: dada a relação íntima entre conceitos abstratos e as propriedades físicas de um corpo pelo qual são expressas, o que acontece quando o próprio símbolo de prosperidade, autoridade e fertilidade começa a decair rapidamente para um estado de putrefação?

O simbolismo por detrás da morte do imperador japonês é um excelente exemplo para responder a esta questão. Com base naquilo que disse nos dois capítulos anteriores, julgo que é correto afirmar que a morte no contexto imperial japonês – como em muitos outros – pode ser conceptualizada tanto como descontinuidade e uma continuidade, fazendo jus à emblemática expressão «O rei está morto! Viva o rei!», que demonstra de maneira vigorosa a perpetuidade da instituição da realeza (Kantorowicz, 2016 [1957]: 412).

Trata-se de uma descontinuidade no sentido em que a morte do imperador implica o fim de uma era de governação, normalmente seguido de um aparatoso ritual funerário; mas por outro, também representa uma continuidade, visto que esse ritual funerário representa um ritual de passagem em que são abertas as portas não só para a imortalização do espírito do falecido, como também para a coroação do seu sucessor. No caso japonês, até podemos argumentar que acontecem as duas instâncias, visto que durante o ritual *mitamashizume* o novo imperador recebe a alma do seu antecessor e das divindades, garantindo a continuidade da linhagem imperial e a imortalização do antigo imperador simultaneamente. É neste sentido que diversos conceitos e formas ideológicas associadas ao contexto imperial japonês tornam-no num exemplo muito bom na temática da realeza sagrada. Este exemplo não só nos elucida quanto ao material que pode ser descartado e mantido de diversos «clássicos» desta temática, como também nos permite entender de melhor forma os mecanismos que estão por detrás da própria conceptualização ontológica do ser humano.

Estabelecendo um paralelo entre o contexto japonês e o dos Shilluk, da mesma forma que os diferentes reis Shilluk vão incarnando a mesma figura (*Nyikang*), os diferentes imperadores japoneses vão incarnando não só a alma dos seus antepassados, como a alma da própria Deusa do Sol *Amaterasu* e do seu irmão *Susano*, permitindo que consigam, e tenham a legitimidade para reencenar o cultivo da terra com as «primeiras sementes oferecidas». Como vimos anteriormente, após a morte do imperador e da purificação do seu corpo e alma, o seu sucessor recebe a alma do antigo imperador, que por sua vez tinha recebido a alma do seu antecessor durante o *mitamashizume*, formando uma linhagem de transmissibilidade da alma ininterrupta até ao *Ninigi*, i.e., o neto de *Amaterasu* que trouxe consigo as primeiras sementes de arroz à terra.

As semelhanças ao modo como ambas as sociedades lidam com o corpo e a alma dos seus soberanos após as suas mortes são extraordinárias. Tanto o rei Shilluk como o imperador japonês representam o poder reprodutor e produtor das sociedades em que estão inseridos. Apesar de cada sociedade lidar de maneira diferente relativamente ao estado de saúde do seu soberano, ambos possuem um carácter divino graças à sua ancestralidade e aos espíritos que

incarnam nos seus corpos. Por fim, são considerados «reis eternos», no sentido em que os seus espíritos (os seus corpos políticos) perduram nas gerações futuras, i.e., são «reis mortos», onde a partir da sua morte, surgiu vida como Hocart visionou.

Esta questão dos dois corpos do rei é essencial neste ciclo em que a vida e a morte andam de «mãos dadas». Kantorowicz chamou-nos à atenção para a importância dessa questão, sendo particularmente interessante verificar que esta dualidade do corpo do soberano contrasta de maneira marcante com diversas noções de sociedades que possuem um «rei», i.e., a dominância do corpo político sobre o corpo natural. O caso japonês não é exceção, podemos verificar a dominância do ritual mesmo após a morte do imperador. Mesmo quando a enfermidade e a inevitabilidade da morte atacam o corpo natural do imperador, a sua alma perdura nos corpos das gerações futuras, independentemente da sua inexistência física. Esta visão dos dois corpos do rei postula um corpo invisível que atribui poderes sobrenaturais ao rei, removendo qualquer fraqueza mortal (Kantorowicz, 2016 [1957]: 13). O mesmo pode ser constatado através do imperador japonês, que representa um kami e um princípio de renovação (abarcando pureza e impureza, vida e morte), cuja principal função é articular as esferas naturais e sociais ao garantir a prosperidade e fertilidade iniciadas quando Amaterasu abandonou a sua caverna e após Susano ter morto o dragão. Tudo isto implica o fardo do ritual que Frazer mencionou, e que é muito patente num caso atual. Num artigo escrito para a *BBC News*, é-nos relatado todo o aparato do casamento entre a princesa Mako e Kei Komuro, um «cidadão comum». A princesa Mako teve que abdicar do seu estatuto real para casar com Kei, mas sofreu bastante até finalmente o conseguir fazer. Durante os últimos anos, os *media* japoneses têm destacado a pressão que é colocada nos ombros de mulheres dentro da família imperial. É de tal forma um fardo seguir as normas e expectativas impostas pela família imperial, que a princesa Mako sofreu de *stress* pós-traumático devido ao criticismo severo deste casamento com uma pessoa comum. Têm havido diversas instâncias em que mulheres que pertencem à realeza são forçadas a aceitar certas expectativas – o papel de apoiar os maridos, de conceber um herdeiro, e de ser uma guardiã das tradições (rituais) japonesas. Se não o fizerem serão severamente criticadas (Tamura, 2021). Isto é apenas um exemplo para demonstrar o quão atuais são as questões que tenho falado.

Referências Bibliográficas

- Aston, William George (1972), *Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*, Tokyo, Tuttle Publishing.
- Ebersole, G. L. (1989), *Ritual Poetry and the Politics of Death in Early Japan*, Princeton, Princeton University Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (2011 [1948]), «The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan», *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 1 (1), pp. 407-422.
- Frazer, James George (2009 [1922]), *The Golden Bough*, Oxford, Oxford University Press.
- Heusch, Luc de (1997), «The Symbolic Mechanisms of Sacred Kingship: Rediscovering Frazer», *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 3 (2), pp. 213-232.
- Heusch, Luc de (2005), «A Reply to Lucien Scubla», em Declan Quingley (org.), *The Character of Kingship*, Oxford, Berg Publishers.
- Heusch, Luc de (2005), «Forms of Sacralized Power in Africa», em Declan Quingley (org.), *The Character of Kingship*, Oxford, Berg Publishers.
- Hocart, Arthur Maurice (1954), *Social Origins*, Londres, Watts & Co.
- Hocart, Arthur Maurice (1970 [1936]), *Kings and Councillors*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Huntington, Richard e Peter Metcalf (1979), *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kantorowicz, Ernst H. (2016 [1957]), *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press.
- Leach, Edmund (1961), «Golden Bough or Gilded Twig? », *Daedalus*, Vol. 90 (2), pp. 371-399.
- Lévi-Strauss, Claude (1969 [1949]), *The Elementary Structures of Kinship*, Londres, Eyre and Spottiswoode.
- Lévi-Strauss, Claude (1952), «The Art of Deciphering Symbols», *Diogenes*, Vol. 2 (5), pp. 101-108.
- Mauss, Marcel (1966 [1950]), *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, Londres, Cohen & West.
- Needham, Robert (1970 [1936]), «Editor's Introduction», em Arthur Maurice Hocart (org.), *Kings and Councillors*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Ohnuki-Tierney, Emiko (1984), *Illness and Culture in Contemporary Japan: An Anthropological View*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ohnuki-Tierney, Emiko (1987), *The Monkey as Mirror: Symbolic Transformations in Japanese History and Ritual*, Princeton, Princeton University Press.
- Ohnuki-Tierney, Emiko (1991), «The Emperor of Japan as a Deity (kami)», *Ethnology*, Vol. 30 (3), pp. 199-215.
- Ohnuki-Tierney, Emiko (1994), «Brain Death and Organ Transplantation: Cultural Bases of Medical Technology», *Current Anthropology*, Vol. 35 (3), pp. 233-254.
- Ohnuki-Tierney, Emiko (2005), «Japanese Monarchy in Historical and Comparative Perspective», em Declan Quingley (org.), *The Character of Kingship*, Oxford, Berg Publishers.

- Philippi, Donald L. (1969 [1968]), *Kojiki*, Tokyo, University of Tokyo Press.
- Propp, Vladimir (1984 [1949]), *Theory and History of Folklore*, Minnesota, University of Minnesota Press.
- Quingley, Declan (2005), «Introduction: The Character of Kingship», em Declan Quingley (org.), *The Character of Kingship*, Oxford, Berg Publishers.
- Redfield, Robert (1959 [1953]), *The Primitive World and Its Transformations*, Ithaca, Cornell University Press.
- Roberston Smith, W. (1972 [1889]), *The Religion of the Semites*, Nova Iorque, Schoken Books.
- Sansom, George (1958), *A History of Japan to 1334*, Stanford, Stanford University Press.
- Scubla, Lucien (2002), «Hocart and the royal road to anthropological understanding», *Social Anthropology*, Vol. 10 (3), 359-376.
- Scubla, Lucien (2005), «Sacred King, Sacrificial Victim, Surrogate Victim or Frazer, Hocart, Girard», em Declan Quingley (org.), *The Character of Kingship*, Oxford, Berg Publishers.
- Simonse, Simon (2005), «Tragedy, Ritual and Power in Nilotic Regicide: The Regicidal Dramas of the Eastern Nilotes of Sudan in Comparative Perspective», em Declan Quingley (org.), *The Character of Kingship*, Oxford, Berg Publishers.
- Tamura, Hideharu (2021), «Japan's Princess Mako finally marries commoner boyfriend Kei Komuro», *BBC News*, (online). Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-asia-59046476>
- Tylor, Edward B. (1903 [1871]), *Primitive Culture Vol. I.*, Londres, John Murray.
- Vaz da Silva, Francisco (no prelo 2023), «The Cave Episode from Japan's Mythical History».