ISSN 1413 - 8298

ESTUDOS JAPONESES

n. 18 1998

NORMAS DE PUBLICAÇÃO

1. Idiomas

A revista *Estudos Japoneses* publica colaborações em português, inglês, francês, espanhol, e eventualmente japonês.

2. Nomes e Termos Japoneses

A romanização dos termos japoneses deve seguir as regras do Sistema Hepburn. As vogais longas devem ser indicadas por meio do sinal circunflexo (ex. â, ô, û) ou por meio de barras (ex. ā, ō, ū). As transcrições de termos do tipo *shin'yô* ou *Man'yoshû*, devem ser indicadas com um apóstrofe precedendo o *y*, como nos exemplos mencionados anteriormente, para evitar confusões. Os *kanji* podem ser utilizados desde que acompanhados por sua correspondente em letras romanas e os nomes próprios devem seguir a seqüência Sobrenome e Nome, conforme o sistema japonês.

3. Tipos de Trabalhos Publicados

Artigos que, de forma aprofundada e acadêmica, tratem de temas relativos à Língua, Literatura e Cultura Japonesa de quaisquer épocas, abordados à luz de metodologias científicas.

4. Extensão dos Textos

Todo artigo deve ter no máximo 30 000 caracteres.

5. Forma de Apresentação

Todo artigo deve ser encaminhado à Comissão Executiva e Editorial em disquetes acompanhados de duas cópias impressas, indicando o(s) nome(s) dos arquivos e o formato de processamento utilizado. O autor deve indicar sua filiação acadêmica e seu endereço para correspondência, que será publicado visando eventuais contatos por parte de outros pesquisadores. Todo artigo deverá estar acompanhado por dois resumos (um obrigatoriamente em português e outro em inglês ou francês, a critério do autor) de aproximadamente dez linhas e por cinco palavras-chave (em português e inglês ou francês).

6. Citações

Devem aparecer no corpo do texto indicando o sobrenome do autor, a data da publicação e a(s) página(s) citada(s), entre parênteses. No caso de diferentes títulos do mesmo autor publicados no mesmo ano, o dado diferencial será uma letra após a data. As obras citadas no corpo do texto devem constar obrigatoriamente da bibliografia no final do artigo, com dados bibliográficos completos, como segue:

a) No caso de Livros: SOBRENOME, Nome do Autor (por extenso). *Título do Livro*. Local de Publicação, Editora, Ano de Publicação.

b) No caso de Artigos de Revistas: SOBRENOME, Nome do Autor (por extenso). "Título do Artigo" *Título do Periódico*. Número do Volume, Data do Volume, Páginas.

c) caso de Artigos de Coletâneas: SOBRENOME, Nome do Autor (por extenso). "Título do Artigo". In: SOBRENOME, Nome do Organizador. *Título da Coletânea*. Local de Publicação, Editora, Data, Páginas.

7. Ilustrações

Devem ser utilizadas quando indispensáveis para o entendimento do texto, pedindo-se que fotos, mapas, gráficos ou tabelas tenham boa resolução visual, de forma a permitir uma reprodução de qualidade. Estas devem ser colocadas em folha à parte com as respectivas legendas, indicando o lugar de sua inserção no texto e acrescidas de citação da fonte, caso não sejam originais do trabalho.

8. Exemplares do Autor

Os autores terão direito a cinco exemplares do número em que estiver publicada sua colaboração, os quais estarão à disposição para serem retirados no Centro de Estudos Japoneses USP. No caso de autores residentes fora do Brasil, a revista enviará os exemplares pelo correio.

9. Restrições

A revista, através de seu Conselho Editorial, reserva-se o direito de não publicar os textos enviados, bem como solicitar aos autores possíveis alterações. Os textos não publicados serão devolvidos apenas mediante solicitação expressa do autor. Todo material encaminhado à revista *Estudos Japoneses* deve ser inédito no Brasil e estar rigorosamente de acordo com as Normas de Publicação. Os dados e conceitos são de exclusiva responsabilidade do autor.

Endereço para Correspondência / Mailing Address:
Revista *Estudos Japoneses* – Centro de Estudos Japoneses da USP
Av. Prof. Lineu Prestes, 159 – Cidade Universitária
CEP 05508-900 – São Paulo – SP – Brasil.
Tel./fax: (011) 211-9665.

ISSN 1413-8298

ESTUDOS JAPONESES

FFLCH / USP

Estudos Japoneses, São Paulo, n. 18, 1998

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Reitor: Prof. Dr. Jacques Marcovitch
Vice-Reitor: Prof. Dr. Adolpho José Melfi

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
Diretor: Prof. Dr. Francis Henrik Aubert
Vice-Diretor: Prof. Dr. Renato da Silva Queiroz

CENTRO DE ESTUDOS JAPONESES

Diretora: Profa. Dra. Tae Suzuki
Vice-Diretora: Profa. Dra. Junko Ota
Conselho Editorial: Prof. Dr. Erasmo d'Almeida Magalhães
Profa. Dra. Geny Wakisaka
Profa. Dra. Luiza Nana Yoshida
Prof. Dr. Masato Ninomiya
Prof. Dr. Shozo Motoyama
Profa. Dra. Tae Suzuki
Comissão de Publicação: Profa. Dra. Junko Ota
Profa. Dra. Luiza Nana Yoshida

Toda correspondência deverá ser enviada ao
CENTRO DE ESTUDOS JAPONESES DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Av. Prof. Lineu Prestes, 159
Cidade Universitária
05508-900 – São Paulo – Brasil
Fone/Fax: (011) 211-9665

Apoio e Patrocínio:
Fundação Japão

Organização:
Centro de Estudos Japoneses da Universidade de São Paulo
Curso de Língua e Literatura Japonesa – DLO-FFLCH-USP

SUMÁRIO

CONFERÊNCIAS 7

A Sociologia do Dekassegui – *Estudos Sociológicos da Imigração Japonesa* 9
Toyoie Kitagawa (trad. Junko Ota)

O Destino do "Espírito Japonês" . 23
Yoshinobu Hirata (trad. Luiza Nana Yoshida)

ARTIGOS . 37

A Cerimônia do Chá como Fator de Identidade Cultural para Imigrantes Japoneses e seus Descendentes no Brasil 39
Cristina Moreira da Rocha

O Passado nos Poemas da Princesa Shokushi e de Shunzei Kyôjo . 49
Kanami Hirai

Processo de "Amarelamento" das Tradicionais Religiões Brasileiras de Possessão – Mundo Religioso de uma Okinawana 57
Koichi Mori

O Pensamento no Período Edo (1603-1868) 77
Madalena Natsuko Hashimoto Cordaro

Haicai, Tabaco e Saquê 101
Valdinei Dias Batista

CONFERÊNCIAS

A SOCIOLOGIA DO *DEKASSEGUI*
Estudos Sociológicos da Imigração Japonesa[1]

Toyoie Kitagawa[2]

RESUMO: O presente trabalho enfoca os aspectos sociológicos e históricos da imigração japonesa, remontando ao isolacionismo do período Tokugawa e discute o fenômeno *dekassegui*, que teve início em 1964 e continua até os dias de hoje.

ABSTRACT: The present article has its focus in sociological and historical aspects of Japanese immigration, remounting to Tokugawa period isolationism and discusses the phenomenom named *dekasegi* which started in 1964 and continues until today.

PALAVRAS-CHAVE: *dekassegui*; imigração japonesa; isolacionismo; período Tokugawa; estudo sociológico.

KEYWORDS: *dekasegi*; Japanese immigration; isolationism; Tokugawa period; sociological study.

Meu nome é Toyoie Kitagawa e o Kitagawa significa o "rio onde corre muita alegria" e o nome Toyoie, o "rico universo", cuja interpretação pode ser "pensar, dentro do planeta Terra, que é um espaço limitado, na riqueza do universo sem limites" Acho até que isso mostra uma postura voltada para o futuro. Tenho inclusive a impressão de

1. A presente palestra foi proferida em 28 de novembro e 6 de dezembro de 1997, na sede da Fundação Japão e Casa de Cultura Japonesa, respectivamente, sob a promoção conjunta da Fundação Japão e Centro de Estudos Japoneses da USP.
2. Toyoie Kitagawa é professor da Toyo University (Tóquio) e foi diretor da Sociedade Japonesa para Promoção da Ciência de abril de 1997 a março de 1998.

que comecei a me debruçar em estudos que desenvolvo agora devido ao espírito impregnado nessas letras que constituem meu nome mas, quando criança, sempre perguntavam a leitura desses ideogramas, e como isso me incomodava, eu tinha ódio do meu pai. Quando comecei a entender o significado do meu nome, meu pai já não era vivo.

Muito bem, entrando no tema de hoje, a emigração surge pela primeira vez na história do Japão em 1868, ano 1º do período Meiji, com os 53 emigrantes partindo para o Havaí. Iniciava-se a emigração coletiva. Em 1883 (ano 16 de Meiji), 36 pescadores de pérolas se dirigiram para a Austrália como emigrantes oficialmente aceitos pelo governo. A partir de 1885 (ano 18 de Meiji), a emigração para o Havaí passou a fazer parte formalmente do acordo entre os dois países. Para a América Latina, em 1897 (ano 30 de Meiji), dirigiram-se 35 emigrantes ao México, buscando construir uma colônia como idealizava Enomoto Buyô, e em 1899 (ano 32 de Meiji), 700 emigrantes aportaram no Peru.

A migração japonesa tem suas raízes na história social do *sakoku*, "isolacionismo", de antes da abertura dos portos. A emigração tem de ser pensada juntamente com a abertura do país na ocasião da Restauração Meiji. Se tivesse sido Oda Nobunaga o unificador do Japão, sob um forte sistema absolutista, os japoneses teriam saído muito mais para o exterior e poderia existir agora vários lugares onde se fale o idioma japonês.

O que foi o *sakoku*, o isolacionismo do Japão? Ele consistia no sistema que tinha como princípio fazer o registro civil dentro da unidade de vila, atestando, em nome da responsabilidade coletiva da vila, não haver nenhum cristão, e onde se documentava o nome, a idade, o sexo, a renda, o número de cavalos etc. de cada um dos membros da família. Exercia o papel de registro civil e registro para o pagamento de impostos.

Além disso, fato importante foi a manutenção do número de famílias e da população durante os 300 anos do período de isolamento do país. Existia somente um número fixo de famílias e de população para manter a força de produção alimentícia de uma vila. Ainda, na pesquisa dos 300 anos do período Edo, que realizei na Vila Yoshikawa da província de Yamagata, sempre o número da população masculina superava o da população feminina.

Tendo como centro a população masculina que se sobressaía nos trabalhos braçais, a população feminina existia na faixa mínima para gerar e criar os filhos, em função da manutenção da taxa populacional. Para tanto, realizava-se o *mabiki*, a prática de exclusão dos filhos de acordo com o sexo. Após verificarem o sexo da criança, optava-se por sua vida ou por sua morte. Era uma realidade cruel. Os bonecos de madeira chamados de *kokeshi*, cuja etimologia é *ko-o kesu* "eliminar a criança", eram feitos para velar o espírito de crianças que não puderam viver. Na vila Yoshikawa, dizem as lendas que as grávidas se sentavam dentro do rio gelado para provocarem aborto.

No Japão antes da Restauração Meiji, havia muitos homens que nunca se casavam, e que passavam a vida toda como *hiyameshi-gui* "comedor de arroz frio" (como alusão ao tratamento não privilegiado como o do primogênito). Sem poderem gerar seus filhos, passavam a vida toda como solteiros, dentro da família cuja figura central era o primogênito, sendo apenas mais uma força de trabalho doméstico.

Há também os chamados *naki-kozô*, ou seja, "meninos chorões" Quando uma menina nasce e não vem em seguida nenhum filho varão, havia um costume de se fazer suceder a família, casando a filha mais velha com um homem que aceitasse permanecer nessa casa. Esse sistema de sucessão era chamado de *ane-katoku-sôzoku*. Nesses casos, o menino que porventura nascesse bem depois da irmã mais velha era mandado para as lojas como aprendiz de trabalho e era chamado de "menino chorão". Antes de o menino tornar-se independente, os pais já teriam envelhecido e, portanto, preferiam casar a filha mais velha com alguém que tivesse já força de trabalho. Como esse genro tomava a sucessão familiar, o filho varão tinha de sair de casa.

Em lugares onde o campo a ser herdado era pequeno, havia um outro sistema de sucessão chamado *basshi-sôzoku*, que consistia no abandono da casa pelos filhos, à medida que se emancipavam. Quando chegava a hora de o caçula tornar-se independente, os pais se aposentavam e esse caçula passava a cuidar deles. Como havia limite no número de pessoas que a família podia sustentar, os filhos seguiam o seu caminho um depois do outro.

Há outras histórias que transmitem realidades dolorosas. Os missionários cristãos, chegando ao Japão nos tempos de guerras internas (século XVI), enviavam à Europa cartas que hoje em dia são chamadas de *Kirishitan Monjo, Documentos Cristãos* e, segundo essas cartas, os japoneses eram, entre os asiáticos, um povo extremamente trabalhador e inteligente, mas praticava um ato bárbaro, difícil de se entender, como diz o seguinte trecho: "Numa manhã, quando fui à beira da praia, encontrei uma mãe lançando ao mar uma criança recém-nascida". Dessa maneira, no arquipélago japonês, praticava-se o controle do crescimento populacional. Sabe-se que nos registros civis das vilas da época constatavam números populacionais de acordo com classe e faixa etária totalmente irregulares, comprovando o controle artificial do aumento da população. É possível constatar a redução e o aumento populacional pouco naturais, de acordo com o lema: "diminuir quando se aumenta, aumentar quando se diminui demais"

Falarei agora das constatações referentes aos homens que passaram a vida inteira como solteiros, chamados de *hiyameshi-gui* "comedor de arroz frio", constituindo força de trabalho doméstico, dentro da família cujo centro era o primogênito (o irmão mais velho). Há uma vila, denominada Shirakawa, com grandes famílias morando em construções chamadas de Gasshô-zukuri (construções que lembram as duas palmas da mão com as pontas juntas). Os historiadores da linha evolucionista de Spencer defendem a tese de que a estrutura social dessa vila teria sido nada menos que o resquício da família antiga, anterior à evolução. Foi o meu mestre Koyama Takashi quem se opôs a essa teoria. Ele verificou com minúcia os registros das grandes famílias e constatou que, na verdade, elas não eram fósseis de famílias com estrutura de épocas antigas mas que, nessa sociedade, apenas o primogênito se casava para garantir a continuidade da família, e os demais filhos permaneciam solteiros, submetidos a condições desumanas, como força de trabalho doméstico necessária para a criação de bichos de seda.

As grandes casas de Gasshô-zukuri constituíam um espaço com uma grande sala para a criação de bichos de seda e para a convivência dos segundo e terceiro filhos. O prof. Koyama também esclareceu que os segundos e os terceiros filhos que passavam a

vida toda solteiros deixavam um contingente de filhos bastardos. As pessoas de hoje tendem a associar uma imagem bucólica e harmoniosa à estrutura familiar anterior ao período moderno mas, na realidade, era um local de trabalho familiar em condições bastante adversas.

A expressão japonesa *yome-shûto*, "nora e sogra", reflete muito bem os problemas familiares. A nora é bastante maltratada pela sogra, mas vive o tempo todo suportando o mau trato porque logo a sogra morrerá e ela própria poderá vir a ser sogra, assumindo o poder (o que é chamado de "poder da concha de arroz"). A paciência lhe garante a aquisição futura do poder.

Em outras palavras, essa sociedade tem uma estrutura bastante simples: como há um número fixo de população dentro de um determinado espaço, sem lugar para uma população excedente, uma simples espera garante o seu poder. Portanto, a entrada de alguém de fora que perturbe a sucessão dessa ordem é totalmente rejeitada. Mesmo quando a nora seja uma Oshin[3], ela suportava os maus tratos da sogra, esperando a sua vez de ser também a velha cruel.

Assim, o isolacionismo significava uma forma de um número determinado de pessoas viverem dentro de um espaço limitado. A população excedente constituía um perigo que punha em risco a sobrevivência dos outros, tornando-se então alvo de exclusão. Não se constata no período do isolacionismo casos de uma mesma mulher ter tido e criado mais de 10 filhos. As mães japonesas com prole numerosa fazem parte do novo fenômeno de pós-Meiji.

O controle de natalidade era praticado também no Ocidente, mas se fazia através do estímulo à preservação da virgindade e do casamento tardio. Se guardassem a virgindade e se casassem tardiamente, a porcentagem de gravidez permaneceria baixa. A proibição da contracepção e do aborto eram e continuam sendo, para os católicos, questões básicas de ética familiar até hoje. No Japão, era comum a prática de *yobai* (visitas do homem à casa da mulher, à noite) e era rara a preservação da virgindade. Os católicos que não evitavam a gravidez possuíam, pois, uma cultura distinta, na própria base, da sociedade japonesa onde eram admitidos o aborto e a exclusão dos recém-nascidos.

Podemos ver, assim, que as estruturas sociais peculiares de *ie* ("casa") e do *mura* ("vila") dos japoneses foram consolidadas no período do isolacionismo. Percebe-se claramente que essa política peculiar do Japão, preparada para impedir a invasão e a intromissão dos países estrangeiros e, de outro, para manter o poder dos Tokugawa, constitui a base do sistema social e da cultura do Japão, considerada *nihonteki*, ou seja, "própria do japonês". O mecanismo social de não se aceitar facilmente os estrangeiros, e mesmo os descendentes de japoneses, criando uma barreira de separação, é o resquício da sociedade e cultura japonesa dos tempos do isolacionismo do país. O princípio social do Japão dessa época era uma sociedade de sucessão que garantisse a vida de um determinado número de pessoas dentro de um determinado espaço. Uma sociedade de população controlada é uma sociedade que "espera a sua vez". É essencialmente diferente

3. Oshin é nome da personagem feminina que protagonizou a novela com o mesmo título, e passou a simbolizar a pessoa que sofre os maus tratos da sogra, suportando-os com resignação. (N. da T.)

dos princípios sociais da sociedade de imigrantes onde a renda e a posição são garantidas mediante a capacidade e os feitos de cada um.

A abertura do país, deixando de lado o isolacionismo, significava então cessar o controle populacional e aumentar o número de japoneses que falassem a língua japonesa. É a constituição do Estado Étnico Moderno. A população excedente ia às grandes cidades e era absorvida como operários de fábricas ou como soldados. Isso constituiu a base da política de "país forte, soldados fortes" e a política de "aumento da produção industrial" O primogênito, que é o chefe da família, preserva a casa e a vila, e os segundo e terceiro filhos vão à cidade, ou já desde o ano 1º de Meiji, começam a sair para o exterior como *dekassegui*.

No período Meiji, houve pessoas com visão voltada para o futuro como Enomoto Buyô, que achavam que deveriam enviar ao mundo os seus emigrantes. Ocupando um alto cargo do Ministério da Marinha do Xogunato, ele viajou com o navio militar *Kaiyômaru*, encomendado à Holanda, e na volta ao Japão passou pelo Rio de Janeiro, em janeiro de 1867. O primeiro japonês a pisar o solo brasileiro foi um pescador náufrago, salvo por um barco russo, que ia ao Japão via América do Sul e aportou em Florianópolis, em 1803. Vinte anos depois, em 1824, os imigrantes alemães chegavam ao Rio Grande do Sul como colonos. No Rio Grande do Sul, 25 de julho é considerado o dia da Imigração Alemã.

No próximo ano, a imigração japonesa comemora os seus 90 anos, e a imigração alemã, os seus 175 anos. A colonização alemã em Blumenau, atualmente uma cidade que lembra muito as cidades alemãs, comemora os seus 150 anos no ano que vem.

A personalidade que influiu na administração emigrantista do governo japonês na fase inicial foi Enomoto Buyô. Ele estava a serviço do Xogunato e, na guerra da Restauração, encerrou-se no Goryôkaku para resistir à tropa militar, mas posteriormente sua capacidade foi reconhecida e passou a trabalhar para o governo de Meiji. Quando ministro das Relações Exteriores, em 1891 (ano 24 do período Meiji), instituiu o Departamento de Emigração. O nome *dekassegui* em *katakana* aparece pela primeira vez a nível oficial, e considero que a origem do nome usado hoje se encontre aqui.

Em 1893 (ano 26 de Meiji), Enomoto Buyô, após renunciar ao ministério, reuniu as pessoas influentes e instituiu a Sociedade para a Promoção da Imigração, idealizou uma colônia e exortou os emigrantes. Entre os membros, estavam personalidades importantes como Komura Jutarô, Konoe Atsumaro, Hoshi Tôru, Kaneko Kentarô, Nemoto Shô. Mas os locais idealizados para a emigração, no início, eram a América do Norte e o México. Foi em 1908 que os primeiros imigrantes chegaram ao Brasil, 41 anos depois de Enomoto ter passado no Rio com o barco militar do Xogunato.

Mudando um pouco de assunto, eu trabalho como diretor da JSPS num prédio cujo administrador, o sr. Pedro, contou-me que seus antepassados vieram de Nápoles, Itália, para trabalhar como *dekassegui* ao Brasil que enfrentava a falta de mão-de-obra braçal após a libertação dos escravos, em 1888. Mais tarde, voltaram à Itália, e seu avô voltou novamente como imigrante. Fala-se muito de imigrantes japoneses que voltam ao país de origem como *dekassegui*, mas sabe-se que tal retorno já acontecia com os italianos.

Foi em 1874 que os primeiros italianos entraram no Estado de São Paulo, portanto, os antepassados do sr. Pedro foram os primeiros imigrantes italianos. Ele é uma pessoa bem-sucedida, com formação superior, e sua esposa é administradora de uma firma famosa de doces. Ele tem um porte altivo e fala fluentemente o italiano e o inglês. E seu amor à Itália se manifesta em suas palavras.

O proprietário desse prédio, chamado Nicolau, também é um descendente de imigrantes italianos, possui grandes propriedades em Rio Claro e é presidente do conglomerado Scarpa. Em 1875, a ferrovia Paulista estava concluída até Rio Claro e ele descende dos imigrantes que foram a Rio Claro. Sua esposa, sra. Assíria, é descendente de italianos que formam um conglomerado na Argentina, o que nos comprova de perto a existência de poderosas famílias de descendentes italianos que atuam entre o Brasil e a Argentina.

O sr. Pedro é como um gerente que presta serviços à família Scarpa. Seu escritório se encontra um andar abaixo do meu e sempre conversamos. Quando falávamos dos imigrantes italianos, veio à baila a obra *História do Meu Coração*, de Amicis. Na Itália, a história é popularmente conhecida com o título *Minha Mãe* mas, no Japão, por *Três Mil Milhas em Busca da Mãe*. É uma obra famosa no Japão por ensinar aos jovens e crianças o que é a paciência e a coragem. Mas, o interessante é que o sr. Pedro considera essa obra como sendo sobre imigrantes italianos e *dekassegui*.

Segundo a obra, à mesma época em que Enomoto, anteriormente citado, criava a Associação para a Promoção da Emigração, uma mãe deixava o marido e os filhos em Gênova e ia de *dekassegui* à Argentina. Marco, de 13 anos, viaja em busca da mãe, cruzando o oceano Atlântico e desafiando múltiplas dificuldades. O menino sofre um assalto dentro do navio mas, se olharmos sob outro ponto de vista, pode-se dizer que entre a Itália e a Argentina havia uma rota fixa de emigrantes e de *dekassegui* a ponto de o garoto ter conseguido fazer sozinho uma viagem marítima de 12.000 km.

Em 1894, sob a ordem de Enomoto, Nemoto Shô – um entusiasta que fazia campanha a favor da emigração – fez uma visita a São Paulo como secretário do Ministério da Agricultura e Comércio e escreveu em seu relatório a Enomoto que: "Para o empreendimento da emigração japonesa, São Paulo é bastante promissor..." Contava também sobre a chegada incessante dos imigrantes italianos: "Muitas centenas chegam da Itália por semana, é uma leva atrás da outra..." Em 1886, a história *Três Mil Milhas em Busca da Mãe* já era um *best-seller* no Japão, e o relatório do Nemoto Shô comprova o fato narrado na obra.

Quando Enomoto Buyô aportou no Rio, a imigração italiana na América do Sul se iniciava, e quando Nemoto Shô chegou a São Paulo, a base da vida dos imigrantes italianos já estava consolidada no Brasil e na Argentina.

No dia 18 de junho do ano próximo, comemoram-se os 90 anos da chegada do navio *Kasatomaru* no dique nº 14 do porto de Santos com 781 imigrantes, mas a imigração italiana comemora os 125 anos após a chegada a São Paulo. São apenas 35 anos de distância mas que marcam a grande diferença entre o início da imigração japonesa e a fase mais avançada da imigração italiana, resultando na configuração de patrão italiano e colono japonês. Comparada com a imigração alemã, tem-se a diferença de 85 anos. Quando os japoneses aportaram aqui, os imigrantes alemães e italianos já estavam edificando suas bases étnicas dentro do Brasil.

O período entre os séculos XIX e XX foi o de grande mobilidade populacional a nível mundial. Estima-se o crescimento populacional do início do século XX em cerca de 3% anual, o que é significativo do ponto de vista da história da humanidade.

Calcula-se que a população da Europa no início do século XIX era por volta de 200 milhões, mas nos meados do mesmo século, a emigração para a América do Norte e do Sul atingiu 40 milhões, alcançando os 70 milhões em 1940. A Europa, no período de isolacionismo e controle populacional do Japão, teve um aumento populacional correspondente ao da atual Ásia e África, tendo sido então um ponto de partida dos emigrantes. Seguindo a Europa, começam as emigrações da Índia, China, países árabes e Japão. O Japão faz parte do grupo tardio dentro dos países emigrantistas de então.

Reportando-me, agora, à origem do presidente Kennedy, que tem uma relação com batatas, dizem que na Irlanda, em 1845, devido à praga de batatas, dos 8,3 milhões de habitantes, um milhão morreu de fome. Por causa disso, após 1851, mais de 4 milhões de irlandeses emigraram aos Estados Unidos. Dentre eles, estavam os avôs do ex-presidente Kennedy. A batata tinha sido anteriormente levada dos Andes para a Irlanda, uma terra fria e árida, resultando num surpreendente crescimento populacional que atingiu os 8,3 milhões. Mas, após colheitas sucessivas, a plantação foi atacada por uma doença que atingiu os tubérculos, causando a morte de muitas pessoas.

Se as batatas não tivessem sido levadas da América do Sul à Irlanda, não teria acontecido o aumento da população, e ainda, se a praga de batata não tivesse se alastrado, os antepassados do Kennedy não teriam emigrado aos Estados Unidos e, por conseguinte, não teria surgido o próprio presidente Kennedy.

Aproveitando a referência à imigração nos Estados Unidos, cito um episódio relacionado ao Oregon Trail (Trilha de Oregon). Em 1993, fui enviado à Universidade do Estado de Oregon e vivi numa cidade universitária chamada Corvalis. A cidade estava animada com a festa dos 150 anos do Oregon Trail. Há 150 anos, a carruagem dos imigrantes partiam do Estado de Missouri para Oregon, a 2.000 milhas de distância em direção à Costa Oeste do país. O ponto de partida dos imigrantes era Saint Louis, à beira do Mississippi. No lugar onde se indica o começo da região Oeste, há um arco gigante com o formato do casco de cavalo. Oregon Trail era também chamado de Estrada do Cemitério porque os mortos de doença ou de fome eram enterrados ao longo de sua estrada.

Os filmes americanos do meu tempo de ginásio eram os filmes de faroeste. Ainda estão vivas na minha memória as cenas finais e emocionantes do filme *Shane*. Mas esses filmes, produzidos pelos brancos, eram na verdade filmes dos novos imigrantes que iam expulsando os habitantes nativos para a atual Zona de Preservação dos Índios. Esses imigrantes eram sem dúvida invasores e, devido a essas críticas, os chamados filmes de faroeste passaram a desaparecer. Apesar de serem histórias dos desbravadores, também são filmes dos imigrantes, do ponto de vista dos brancos. Entre os trabalhadores das minas e das construções de ferrovia, aparecem os chineses, os imigrantes asiáticos que dão início ao *dekassegui*. Ultimamente, o nome *indians* tende a ser substituído por "americanos nativos", no sentido de que eram americanos residentes antes da chegada dos imigrantes europeus.

Nos Estados Unidos, Colombo foi destituído da posição de um descobridor corajoso para a de um ambicioso aventureiro com más intenções. Em 1991, fui enviado

à Universidade do Estado de Montana, em cuja capital celebrava a festa comunitária dos americanos nativos e outros, chamada "Baw Baw", ocasião em que com eles dancei no *campus* da Universidade. A imagem dessa festa, inicialmente associada aos desbravadores altivos montados na carruagem, mudou para à dos novos imigrantes e, atualmente, seu tema é a convivência entre os americanos nativos e os imigrantes novos. No século XIX, enquanto o Japão se encontrava isolado, os Estados Unidos formavam um Estado de imigrantes com os povos vindos da Europa.

E os *dekassegui* dos tempos atuais, são imigrantes ou não? Eu fiquei impressionado quando, após a queda do Muro de Berlim, vi camelôs chineses na avenida Unter der Lingen. Em 1988, antes da queda, estive em Berlim que se encontrava dividida por um muro. Eu entrei de carro por Düsseldorf para passar da antiga Alemanha Oriental para a Alemanha Ocidental, e fui rigorosamente vistoriado por cerca de uma hora no posto de alfândega mundialmente conhecido pelo nome Check Point Charly. Dois anos depois, ao revisitar Berlim, o posto de alfândega não existia mais. E o que me chamou logo a atenção foi a presença dos camelôs chineses entre os outros camelôs poloneses. Eles vinham da distante China com sua bagagem, pela Ferrovia Trans-siberiana.

Surpreendi-me por essa energia. E lembrei-me vivamente de um diplomata francês que contou, com seu humor tipicamente francês, referindo-se a Genghis Khan: "A França não tem medo da Rússia nem da Alemanha. Ela tem é medo da China. Pois da China, é possível vir a Paris de bicicleta e mesmo a pé"

Dessa forma, após a queda do muro de Berlim e o fim da guerra fria, cresceu bastante a mobilidade populacional. Em Los Angeles, encontrei casualmente um nativo de Moldávia – um dos países da antiga União Soviética – que trabalhava como motorista de táxi após a obtenção do *green card* e cuja filha freqüentava uma universidade americana. Perguntei-lhe por que seu inglês era péssimo e fiquei sabendo que havia chegado recentemente de Moldávia.

A maioria dos motoristas de táxi em Nova York é composta de imigrantes estrangeiros. No filme intitulado *Planet*, aparece um motorista de táxi que não entende bem o inglês. Ele não entende bem o destino e o passageiro, impaciente, diz: "Não se preocupe que vou pagar... mas deixe-me dirigir". É uma bela anedota.

Retornando ao tema, passo a falar da filosofia da emigração que, a meu ver, passou de emigração para a vida toda para a emigração numa só etapa da vida. Por exemplo, muitas pessoas da Inglaterra, um lugar frio, migram para a Austrália para passar a sua velhice. Nos Estados Unidos, onde passei um tempo, vivi em Montana, um estado frio perto da divisa com o Canadá, onde muitas pessoas passam a sua velhice em Phoenix, no Estado de Arizona, de clima muito mais ameno. Há também aqueles que passam só o inverno na região sul chamada Sun Belt ("cinturão do sol").

Da mesma maneira, os imigrantes de hoje já não têm a intenção de se fixar a vida toda num lugar. Em vez disso, eles almejam uma realização pessoal, considerando a passagem por um lugar apenas uma fase pela qual se optou em sua vida. Em outras palavras, são pessoas que fazem a opção de imigrante enquanto uma forma de vida numa etapa de sua realização própria. Podemos chamá-los, então, de "imigrantes de realização própria". Eles têm por característica não levar a vida tão a sério. É como aderir à moda que vai mudando. Os imigrantes inseridos em programas governamentais

reduziram-se drasticamente mas, se incluirmos os estudantes bolsistas e não bolsistas, seu número atual hoje é muito maior do que o dos imigrantes no sentido tradicional.

Durante as pesquisas sobre os descendentes dos japoneses em Assaí, Paraná, fiquei comovido ouvindo um idoso que me perguntou: "Professor, sabe qual é a paisagem do Japão que se vê por último quando parte o navio dos emigrantes?" Eu fiquei pensando: "Não deve ser a torre de Tóquio", quando ele disse: "É o Monte Fuji. O Monte Fuji vai, no fim, afundando na linha do oceano. E nesse momento, todos nós choramos" O idoso, que nunca realizara o seu sonho de retornar ao Japão, chorava ao lembrar o Monte Fuji que avistou por último. Eu mesmo não consegui conter as lágrimas.

Entre os *dekassegui* da atualidade, naturalmente não há ninguém com esses sentimentos. O que possibilitou essa mudança foi a tecnologia. O deslocamento rápido, em massa e de menor custo através do avião Jumbo, o fax, a internet: a transmissão de informações cobre todo o mundo. Tornaram-se mais importantes a distância de tempo e a diferença de preço do que a própria distância física. Tóquio e São Paulo se situam em extremos opostos da Terra, sendo os países mais distantes do ponto de vista geográfico e físico. Dizem que antigamente a passagem de avião entre o percurso Brasil e o Japão custava mais de 1 milhão de ienes mas, agora, o preço diminuiu e a passagem de ida e volta mais barata custa cerca de 130 mil ienes.

O tempo de percurso também diminuiu. Se antes levava-se de 40 dias a 2 meses de navio, é uma revolução poder percorrer a distância em 24 horas de avião. A mudança do *Kasatomaru* para o Jumbo alterou, na base, a filosofia dos imigrantes. Agora, é possível viajar facilmente como quem diz "Vou dar um pulinho (no Japão) e já volto" No Japão, há 30 anos, havia um trem coletivo de trabalhadores migrantes. O cantor Mori Shin'ichi viajou nesse trem de Kagoshima a Tóquio, levando mais de 30 horas. Era muito mais que o atual tempo necessário para fazer São Paulo-Tóquio.

O que nos dá a impressão de ter aumentado entre o Brasil e o Japão não é o tempo de percurso ou o custo da passagem mas sim a distância social e cultural. Há muitas pessoas sentindo que o Japão, a antiga pátria, está mais distante. Um imigrante me perguntou: "Há muitas palavras escritas em *katakana*, e o japonês dos colegiais é incompreensível, o que significa *choberiba*, professor?" Alguém daqui sabe o que é *choberiba*? É um vocábulo composto de prefixo japonês *chô* ("muito") e *beriba*, corruptela do inglês *very bad*, que significa no seu conjunto "muito muito mal"

No Japão, há firmas que conseguem obter para os jovens o *green card*, a carteira de visto permanente nos Estados Unidos. Como é possível obter os *green card* através de sorteios, a firma se encarrega de participar desses sorteios nos EUA. Assim, já é comum ver um jovem *sushi-man* do bairro de Ginza, em Tóquio, estar trabalhando num restaurante de *sushi* em Union Square de San Francisco.

Por outro lado, em Sidney, vemos muitos jovens japoneses visitando a Austrália em suas férias de trabalho. Como podemos analisar tais tendências?

Antes, a emigração fazia parte da política governamental e ela acontecia mediante acordo entre os governos dos países emigrantista e imigrantista. Mas hoje a decisão se baseia na opção que se faz individualmente com relação à sua vida em particular.

A individualização da emigração pode ser definida como a desoficialização ou a privatização da emigração. Calculam-se esses emigrantes em torno de 20 a 30 mil por

ano, número esse que ultrapassa e muito o número de emigrantes oficialmente enviados pelo Japão.

Antes, o governo japonês se encarregava de esclarecer e de dar aulas de conhecimentos gerais sobre o local de destino, em centros criados para este fim, em Kobe e Yokohama mas, hoje, os seminários em universidades têm desempenhado esse papel. Eu mesmo já fui consultado várias vezes nesses seminários pelos estudantes interessados em sair do país.

Esses emigrantes que vivem além das fronteiras de seus países estão se tornando cada vez mais cosmopolitas. Ou seja, o conceito de fronteiras está cada vez mais diluído. Mas, mesmo com as fronteiras desaparecendo, o culturalismo regional e o etnicismo têm-se acentuado. Apesar do estágio avançado em que se encontra a formação da União Européia, as atividades terroristas que reivindicam, por exemplo, a independência da Irlanda do Norte não cessam. Os movimentos pela independência da Catalunha e da Escócia continuam – ou seja, o culturalismo regional parece se acentuar como uma reação à globalização dos Estados.

É sabido que, mesmo desaparecendo as fronteiras criadas artificialmente, os limites entre os grupos étnicos e culturais não desaparecem. As pessoas se locomovem facilmente transpondo as fronteiras geográficas mas sempre dentro de um universo étnico ou cultural, carregando traços de etnia, de língua, de religião. Nesse sentido, *Kasatomaru* pode ser chamado de veículo da cultura e da etnia ou a Arca de Noé. Os nipo-brasileiros que se deslocam com o Jumbo, versão atual do *Kasatomaru*, estão construindo, em via inversa, o bairro da Liberdade no Japão. A cidade de Ôizumi da província de Gunma é denominada Cidade Brasileira do Japão. Os descendentes daqueles japoneses que construíram o bairro japonês no Brasil estão construindo, agora, o bairro brasileiro no Japão. Isso demonstra que, por mais individualizada que tenha se tornado a emigração, é somente junto com o veículo da cultura que é a língua, o povo, a religião, a cultura alimentar etc. que as pessoas podem se locomover. É por isso que poucos se mudam sozinhos. As pessoas se mudam, partilhando de uma mesma identidade cultural e étnica e formam uma rede de relações e de informações para se ajudarem mutuamente. O veículo da etnia e da cultura continua a sua viagem, adaptando-se à sociedade hóspede.

O *dekassegui* é concebido como um fenômeno recente no Brasil, mas o seu marco está nas Olimpíadas de Tóquio, em 1964 (ano 39 de Showa). Houve uma inversão do fluxo migratório por causa das gigantescas obras executadas no Japão em função dos Jogos Olímpicos, tais como a do trem-bala, das vias expressas de Tóquio, sede dos Jogos.

O Japão, um país eminentemente emigrantista até antes da Olimpíada, passa a receber de volta os emigrantes às vésperas das Olimpíadas. O início do fenômeno de volta das primeiras gerações de Okinawa para trabalhar nas obras de construção civil das Olimpíadas marca a primeira fase de *dekassegui*.

Com o acordo de Plaza, em 1985, quando o iene passa a se valorizar, aumenta repentinamente o número de pessoas que vão ao Japão. Essa é a segunda fase. Sabe-se que nesse mesmo ano de 1985 o número dos *dekassegui* sobe a 13.000 pessoas. Aparecem os anúncios de *dekassegui* nos jornais japoneses do Brasil.

A terceira fase começa com o início das intermediações de *dekassegui*, a partir de 1987. As agências de recrutamento, com fachada de agências de turismo, conseguiam

as passagens e o emprego, enviando muitas pessoas ao Japão. Mas, foi na quarta fase que o número dos *dekassegui* nipo-brasileiros indo ao Japão cresce vertiginosamente. Isso se deve à nova lei de imigração que passou a conceder o visto permanente aos nisseis e sanseis e suas respectivas famílias, através do decreto-lei do Ministro da Justiça, em vigor a partir de 1º de junho de 1990 (ano 2 do período Heisei). Esperava-se, dessa maneira, que esses descendentes de japoneses passassem a substituir os trabalhadores ilegais oriundos de países asiáticos. Foi o grande vértice da mudança das medidas oficiais. Nesse período, travavam calorosas discussões pró e contra a abertura, onde tomou corpo a medida, inesperada para todos, pelos descendentes de japoneses.

Enquanto se examinavam no Parlamento as novas leis de imigração, que incluíam medidas punitivas referentes aos trabalhos ilegais, foi sancionada a concessão do visto permanente aos descendentes de japoneses, em forma de decreto-lei do ministro da Justiça, ou seja, somente com a aprovação do gabinete, sem passar pelo Parlamento.

Assim, longe das discussões acaloradas no Parlamento sobre a aceitação ou não de trabalhadores estrangeiros, foi levada adiante a medida pelos descendentes de japoneses. A reunião do gabinete que aprovou o decreto-lei na verdade foi previamente acertada na reunião com o vice-ministro, da semana anterior. Na realidade, pois, o visto permanente aos descendentes de japoneses foi decidida nesta reunião.

Após o simpósio do Centro de Informação e Apoio ao Trabalhador no Exterior (CIATE), recentemente realizada em São Paulo, conversei com a sra. Noriko Yamamoto, chefe da seção de Trabalhadores Estrangeiros do Ministério do Trabalho, e ela me perguntou enquanto comíamos feijoada: "Como é, professor, foi boa a medida de termos trocado os trabalhadores asiáticos por descendentes de japoneses?" Ao que eu respondi: "Foi boa, porque se naquele momento tivéssemos aceito legalmente inúmeros trabalhadores asiáticos, agora, com a recessão prolongada, o nível de desemprego estaria alto. Na época, eu realizava pesquisas a pedido do Ministério do Comércio e da Indústria e tinha sugerido que a aceitação dos trabalhadores asiáticos fosse restrita aos estagiários"

Enquanto muitos economistas discutiam, divididos entre pró e contra a aceitação legal dos trabalhadores estrangeiros no país, foram cuidadosamente feitos os acertos entre os representantes do governo, da política e do empresariado, decidindo-se pela concessão do visto permanente aos descendentes de japoneses apenas com a aprovação do Gabinete, sem passar pelo Parlamento. Foram negociações de bastidores desconhecidas pela maioria das pessoas.

Nas pequenas e médias cidades industriais, chamadas de pólos industriais de grandes empresas, como Ôizumi, da província de Gunma, Hamamatsu, da província de Shizuoka, e Toyota, da província de Aichi, os nipo-brasileiros constituem a maioria dos trabalhadores estrangeiros. Em Ôizumi, a população estrangeira registrada chegou a mais de 12% da população total, a mais numerosa do Japão. Dentre esses, 80% são nipo-brasileiros. É por isso que a cidade é chamada de Brazil Town ou o Bairro da Liberdade japonês. Os nipo-brasileiros registrados em Hamamatsu são mais de 7 mil pessoas, a mais numerosa dentre as cidades e vilas. Juntando as províncias de Shizuoka e de Aichi, que são vizinhas, o número de nipo-brasileiros ultrapassa os 60.000, formando uma grande comunidade. Surgiu assim uma colônia de nipo-brasileiros no Japão, maior do que a do Brasil.

Nessas cidades, há lojas de varejo de diferentes tipos, restaurantes, discotecas, salões de beleza, locadoras de vídeo ao estilo brasileiro, que permitem um estilo de vida igual ao do Brasil.

Quando as condições de aceitação no Japão são satisfatórias, surge uma camada de pessoas que desejam fixar residência no país. Há quem tenha até comprado casa própria. Em outras palavras, criou-se uma situação em que não é mais adequada a terminologia *dekassegui,* ou seja, "aquele que sai temporariamente do país de origem para ganhar dinheiro"

Dizem que o capital estrangeiro enviado pelos nipo-brasileiros ultrapassa os 2 bilhões de dólares por ano. Segundo informação mais recente, esse valor teve uma diminuição de 15%. Por outro lado, há ainda quem afirme ser 3,6 bilhões ou mesmo 4,6 bilhões de dólares. Como ainda há muitos que trazem o dinheiro escondido, informalmente, o valor deve ser ainda maior. O valor oficialmente estimado corresponde a 5% do valor total da exportação brasileira. Os *dekassegui* tornaram-se uma figura indispensável para a economia brasileira, estabelecendo uma nova ponte inquebrantável entre os dois países.

A exportação do Brasil ao Japão em 1996 foi 3,1 bilhões de dólares. Se considerarmos que a remessa dos *dekassegui* é, em outras palavras, a renda líquida que provém da exportação da força de trabalho, podemos compreender o quão grande é esse valor. O mesmo podemos dizer quando comparado com o investimento japonês no Brasil, estimado em 350 milhões.

Por outro lado, diz-se que o fenômeno *dekassegui* está esvaziando a comunidade nipo-brasileira e para apreender a situação real, realizei uma pesquisa em Assaí e Bastos, "cidades japonesas" construídas pelos imigrantes e consideradas como as que mais preservam as características japonesas. Enfoquei nessa pesquisa o papel do *dekassegui* enquanto fator motriz de vitalização e esvaziamento da comunidade.

Em primeiro lugar, destaca-se a opinião de que o fenômeno *dekassegui* "contribuiu para a continuidade da língua e cultura japonesas", tanto em Assaí quanto em Bastos. Não são poucas as oportunidades de se estudar no Japão, como por exemplo, através de bolsas de estudo do Ministério de Educação e das províncias, bolsas de estágio etc., mas o número dos que tiveram a experiência de contato com a língua e cultura através de *dekassegui* é incomparavelmente maior, o que justifica essa avaliação.

"O fenômeno *dekassegui* contribuiu para a vitalização da comunidade nipo-brasileira no Brasil?" A essa pergunta, 73% em Bastos e 72% em Assaí responderam positivamente, incluindo o "sim, muito" e "sim, relativamente bastante".

Dentro dessa vitalização, incluem-se a "construção de casa nova ou reforma de casa, aquisição de bens de consumo duráveis", o "contato com a sociedade japonesa", o "acúmulo de capital para negócios, liquidação de dívidas, poupança para a educação dos filhos" e o "aumento do intercâmbio com o Japão"

Apesar da existência de uma tendência de esvaziamento, a história segue seu rumo num processo ainda maior de vitalização. Não é possível mudar o rumo da história. Podemos assim interpretar que uma nova história das relações entre o Brasil e o Japão está sendo construída numa velocidade inimaginável.

Em 1995, quando fiz uma pesquisa com os pais de uma escola alemã privada, da classe média alta na cidade de São Paulo e também com os alunos dos cursos de Italiano e Alemão da USP, o que mais me chamou a atenção foi a preferência étnica do parceiro para se casar. Na escola particular, os pais responderam pelos filhos e, na faculdade, os próprios estudantes, mas em ambos a preferência era pelos "descendentes de alemães ou italianos" ou então "de origem européia" Eram poucos os que desejavam se casar com os descendentes dos japoneses. Pude sentir, então, o alto grau de consciência étnica dos descendentes de alemães e italianos das classes média e alta.

Será que os imigrantes japoneses, já com 90 anos de história, irão se aculturar cada vez mais, perdendo sua língua e cultura?

O alto grau de consciência étnica dos descendentes de italianos, com 125 anos de imigração, e de alemães, com 175 anos de imigração, que juntos constituem, entre os imigrantes, a maioria das classes média e alta da sociedade brasileira, é suficiente para nos fazer sentir o peso de sua história. O resultado dessa pesquisa nos mostra que, mesmo com o avanço do processo de aculturação, ainda está forte a consciência cultural e étnica desses imigrantes europeus de classe média e alta.

Mesmo que as fronteiras desapareçam, a identidade étnica e cultural está em alta. Dessa maneira, a integração entre povos e culturas do Brasil, um país de imigrantes, se faz sustentada na construção das personalidades étnicas e culturais próprias de cada grupo. A sociedade nipo-brasileira, pois, deve também estimular a formação de uma rica personalidade. Espero que o fenômeno *dekassegui* contribua para essa formação étnica e cultural da comunidade nipo-brasileira.

A colônia japonesa teve seu início como um grupo coletivo de produção. Em seguida, foram formadas entidades como Bunkyô (associação cultural), Enkyô (associação beneficente) e Kenjinkai (associação de imigrantes por província). Diz-se que essas entidades estão em perigo de sobrevivência devido ao *dekassegui*, mas deve-se considerar que há uma remessa considerável de capital estrangeiro vindo do Japão graças a eles e que mais de 70% de pessoas estão satisfeitas com os *dekassegui*.

Nesse sentido, para se atingir o desenvolvimento no século XXI, é imprescindível que a colônia japonesa considere positivamente o fenômeno *dekassegui*, do ponto de vista de sua vitalização, e que reintegre não somente os descendentes residentes no Brasil mas também os residentes no Japão, com vistas a uma união global dos nipo-brasileiros, transpondo as fronteiras entre o Brasil e o Japão. Eu me refiro, por exemplo, ao projeto de construção do Instituto Nipo-Brasileiro no Japão, sob a iniciativa do Bunkyô e a criação da Seção de Atendimento aos *Dekassegui*, por iniciativa do Enkyô.

O fenômeno *dekassegui* é a "japonização" da comunidade nipo-brasileira no sentido de nela introduzir o novo Japão, o que significa a globalização. Gostaria que essa comunidade tenha um novo desenvolvimento dentro dos processos de japonização e de globalização.

Por outro lado, os *dekassegui* brasileiros difundiram a cultura brasileira por todo o Japão. Eles estão fazendo do Brasil uma presença mais próxima para os japoneses. O Japão vai participar pela primeira vez da Copa do Mundo, onde foi grande a contribuição dos brasileiros. No Japão paira um ar de recessão, mas espero que a cultura brasileira contribua para dar um tom mais alegre e caloroso à cultura japonesa, que tem um aspecto

um tanto sombrio e frio. É importante que o processo de "abrasilianização", no bom sentido, ocorra no Japão através dos *dekassegui*.

Por fim, finalizo a minha palestra, expressando a minha esperança de que, através do *dekassegui,* o relacionamento entre o Brasil e o Japão se estreite cada vez mais, em prol do desenvolvimento de ambos os países. Obrigado pela atenção.

(Tradução Junko Ota)

O DESTINO DO "ESPÍRITO JAPONÊS"[1]

Yoshinobu Hirata[2]

RESUMO: O significado da expressão *yamato damashii*, "espírito japonês", sofreu uma distorção, durante o decorrer da História, tendo sido utilizada, na época da Segunda Guerra, com uma conotação nacionalista que deturpava totalmente a sua concepção original. O presente trabalho procura, portanto, resgatar as primeiras idéias que se lhe associam, através de exemplos retirados de algumas das mais importantes obras da literatura japonesa.

ABSTRACT: The meaning of the expression *yamato damashii*, Japanese spirit, was distorted throughout History and was used, during World War II, with a nationalist connotation which completely misrepresented its original conception. This essay aims, then, rescue the first ideas which are associated with it, through some of the most representative pieces of Japanese literature.

PALAVRAS-CHAVE: espírito japonês, cultura japonesa, povo japonês, literatura japonesa, *yamato damashii.*

KEYWORDS: Japanese spirit, Japanese culture, Japanese people, Japanese Literature, *yamato damashii.*

1. O presente artigo baseia-se nas palestras proferidas no Centro de Línguas da Fundação Japão (20.6.1997) e no Centro de Estudos Japoneses da USP (28.6.1997).
2. Professor Visitante da Universidade Nacional de Yokohama, Japão, junto ao Curso de Língua e Literatura Japonesa da FFLCH da USP, em 1997.

Hoje, na chamada era da globalização, quando as relações entre diversos países e povos tornam-se cada vez mais freqüentes, os japoneses nunca estiveram tão seriamente preocupados em se conscientizar e buscar o conhecimento necessário para tornarem-se cidadãos do mundo.

Na presente palestra, gostaria de realizar o resgate histórico do espírito japonês, sob os pontos de vista cultural e literário, que dizem respeito à minha área de especialização. Senti certa relutância, devido ao seu caráter incitante e polêmico, mas o termo *yamato damashii* (espírito japonês) será a palavra-chave desta palestra.

Não é o caso dos jovens, mas para pessoas da minha idade ou próximas, esta palavra resta na nossa mente como um dos terríveis lemas criados, durante a Segunda Guerra, que incitavam o povo japonês a se engajar na luta, de corpo e alma. (Eu mesmo, como parte da "nação jovem", *shôkokumin*, cresci em meio a uma avalanche de gritos de guerra como "nada desejarei, até vencermos" ou "não parem de atirar".) Nos dias de hoje, no entanto, trata-se praticamente de uma palavra em desuso.

Na realidade, exemplos da palavra *yamato damashii* podem ser encontrados, nas obras da época Heian[3], possuindo acepção bastante profunda. Refere-se, obviamente, ao espírito inerente ao povo japonês, tendo, a palavra em si, uma história bastante antiga.

Podemos destacar as seguintes acepções, encontradas nos dicionários:

a) *Dai-Nihon Kokugo Jiten* (predecessor de *Nihon Kokugo Dai-Jiten*)
   1) mentalidade própria do povo japonês;
   2) caráter que valoriza a retidão, reverencia a Casa Imperial e busca enaltecer a honra nacional, colocada acima de qualquer injúria externa.
b) *Kôjien*, de ampla adoção, atualmente, encontramos na acepção 2: Espírito próprio do povo japonês. São suas qualidades especiais, a bravura e a integridade.

Os exemplos citados são retirados de obras da época Edo[4].

A acepção de *yamato damashii* amplamente utilizada, antes da Segunda Guerra, mantém estreita relação com a "política nacional" (*Kokutai*, que não tem qualquer relação com a abreviatura de *Kokumin Taiiku Taikai*, "Campeonato de Nacional de Atletismo"). A constituição de Meiji (1889) dividiu, nitidamente, aquilo que, originalmente, deveriam ser uma coisa só: "sistema de governo" (*seitai*) e "política nacional" (*kokutai*). (Fato impensável no sistema jurídico de outros países.) O jurista Hozumi Yatsuka[5] deixou uma célebre frase: "O 'sistema de governo' deve ser revisto, a 'política nacional' não deve ser alterada"

O que se entende, então, por "política nacional"?

O artigo 1º da Lei de Manutenção da Ordem Pública reza que aquele que tentar mudar a "política nacional" será punido e, nesse caso, "política nacional" refere-se à estrutura nacional do artigo 1º da Constituição de Meiji que diz: "O grande império nipônico será governado por uma única linhagem de imperadores"

3. Época Heian (794~1192) – Período que vai desde a transferência da capital para Heiankyô (atual Quioto) até o estabelecimento do xogunato de Kamakura. (N. da T.)
4. Época Edo (1603~1868) – Refere-se à época do xogunato do clã Tokugawa. (N. da T.)
5. Hozumi Yatsuka (1860~1912) – Foi professor da Universidade de Tóquio e renomado jurista. (N. da T.)

Watari Shozaburo, uma autoridade em educação moral da pré-guerra, disse: "A peculiaridade do espírito do nosso país, denominado *yamato gokoro*, *yamato damashii* ou ainda *nihon seishin,* reside no seu caráter nacional" E explica: "O nosso *yamato damashii* é um grandioso espírito nacional que *concretiza* a própria estrutura da política nacional. Sob o nosso ponto de vista (do povo) trata-se do espírito cívico de total subserviência ao progresso do Estado imperial"

Além de sua ligação com "política nacional", a palavra *yamato damashii* é freqüentemente relacionada com o "caminho ético do samurai" (*bushidô*) Watari Shozaburo continua:

> O forte espírito combatente do samurai é a maior particularidade do *yamato damashii*, não havendo *yamato damashii* sem esse espírito combatente. Foram esses espíritos de fidelidade e de combatividade que fizeram a grandeza atual do nosso país, e o desenvolvimento do destino nacional, no futuro, dependerá igualmente deles.

Há ainda a relação entre *yamato damashii* e o lema "fidelidade ao imperador e amor à Pátria", especialmente enfatizada na educação moral de pré-guerra, conforme se vê, por exemplo, no seguinte poema de Abe Takeomi:

> *Yamato damashii*, dávida divina,
> Para que servir possam os homens,
> à sua alteza Imperial e à amada Pátria.

Yamato damashii era considerada uma dádiva divina concedida ao povo japonês, para dedicar fidelidade ao imperador e amor à Pátria.

A utilização, porém, de *yamato damashii*, relacionado, dessa forma, às concepções como "política nacional", "caminho ético do samurai", ou "fidelidade ao imperador e amor à Pátria", não é, absolutamente, a sua utilização original. Conforme explanarei, mais adiante, as citadas concepções só surgem a partir da época Edo e, com o surgimento do militarismo, a sua utilização intensifica-se, após a época Meiji[6]. Assim sendo, gostaria de rever, aqui, o significado original da palavra *yamato damashii.*

O exemplo mais antigo de *yamato damashii* é encontrado na obra denominada *Genji Monogatari* (*Narrativas de Genji*), escrita em meados da época Heian. *Genji Monogatari* é considerada, atualmente, a obra representativa da literatura clássica japonesa e até mesmo da literatura clássica universal. Sua autora é Murasaki Shikibu.

Há alguns anos, publiquei *Genji Monogatari* em quadrinhos, uma publicação voltada para crianças. Os cinqüenta e quatro tomos de *Genji Monogatari* permitem várias leituras, mas gostaria que as crianças conseguissem realizar uma apreensão global que resumi, no final do livro, da seguinte maneira:

> *Genji Monogatari* é um romance, dividido em 54 tomos. O primeiro capítulo é denominado "Kiritsubo" ("*Kiritsubo*") e o último "A Ponte Flutuante dos Sonhos" ("*Yume no Ukihashi*").

6. Época Meiji (1868~1911) – Época que inaugura o fim do isolamento do Japão, com a abertura de seus portos a países estrangeiros. (N. da T.)

Cada um dos tomos apresenta-se fascinante, mas torna-se importante também apreender o seu sentido global.

O protagonista é Hikaru Genji. Filho do imperador Kiritsubo, era dotado de profunda inteligência e possuía uma rara beleza. De maneira geral, a obra *Genji Monogatari* é conhecida como uma narrativa que relata o romance de Genji com suas inúmeras mulheres, entre elas, Fujitsubo, Murasaki no Ue, Aoi no Ue, Yûgao, Utsusemi, Suetsumu Hana.

Sem dúvida, os vários romances de Genji contribuem para tornar esta narrativa muito mais fascinante, mas o que a autora quis transmitir através desses 54 tomos, certamente não se restringe a isso.

Hikaru Genji é retratado como um jovem dotado de inúmeros talentos e amado por todas as pessoas, mas, por outro lado, perde, cedo, a sua mãe e seus avós, e passa uma existência solitária, tendo como único apoio o seu pai. Ao perder também o pai, é obrigado a enfrentar, sozinho, a dura realidade da vida.

A autora coloca no caminho de Genji uma série de obstáculos. E consegue descrever, com máxima diligência e perfeição, as dificuldades, as mágoas de Genji, diante de cada um desses obstáculos.

O grande mérito de *Genji Monogatari* reside no fato de a autora, ao retratar a existência de Genji, não ter se limitado ao modo de vida de um nobre da época Heian, mas abordá-lo sob um enfoque universal.

O modo de vida ou as emoções de Hikaru Genji e das pessoas que o cercam não são, absolutamente, diferentes da nossa. Através da sua leitura, temos a impressão de que uma autora que viveu há mil anos atrás, indaga-nos solenemente sobre o significado da existência humana.

(Yoshinobu Hirata, *Genji Monogatari* (*Narrativas de Genji*), Tóquio, Kumon Shuppan, 1995.)

Trata-se, assim, de uma obra que retrata a existência do personagem Hikaru Genji, e a palavra *yamato damashii* é encontrada no tomo 21, no capítulo intitulado "*Otome*" ("Donzela").

Não vejo necessidade de, desde agora, iniciá-lo na vida adulta, mas tenho minhas razões para querer vê-lo dedicando-se aos estudos.

Considerando esses dois, três anos como um percurso extra até a ascensão social, quando ele estiver realmente pronto para assumir suas obrigações sociais, ele seguirá o rumo normal. Nasci e cresci no interior do palácio imperial, desconheço o que se passa pelo mundo. Estive perto de meu pai, sua Alteza Imperial, limitando-me a ler uns poucos livros. Mesmo diante do privilégio de ter recebido o ensinamento de sua Alteza, o conhecimento pareceu-me insuficiente, seja com relação aos estudos clássicos chineses, seja com relação aos estudos musicais, pelo desconhecimento de um estudo mais abrangente. Exemplo de filho sábio que suplanta o pai insignificante é extremamente raro, e sinto-me bastante preocupado em perceber que os estudos vão se perdendo, cada vez mais, de geração a geração, razão pela qual desejo ver meu filho dedicando-se aos estudos. Aqueles que nasceram em famílias de alta estirpe e galgaram, sem esforço, as posições sociais e graus hierárquicos, acostumam-se, por demais, à glória, e tendem a não se empenharem no duro exercício do saber. Os jovens que se dedicam só aos prazeres ou à música e, ainda assim, galgam altos postos, são levados pela ilusão de serem figuras importantes e respeitadas, devido à adulação por parte dos que só têm interesse pela posição social. Mas com a mudança dos tempos e o enfraquecimento do poder, pelo desaparecimento do seu protetor, passam a ser desprezados e desrespeitados por perderem seu apoio.

De fato, somente com uma sólida formação nos estudos clássicos chineses é possível manifestar a sabedoria prática (*Yamato damashii*) que seja útil à sociedade.

Embora a insatisfação possa prevalecer, por algum tempo, proporcionando-lhe uma sólida educação, digna de um líder de um Estado, acredito que ele terá formação suficiente para seguir seu caminho, mesmo após a minha partida.

Mesmo que, no momento, a condição não seja das mais satisfatórias, desde que me coloque como seu protetor, por certo não haverá ninguém, desprezando-o como um pobre estudante.

(Capítulo "Otome", *Genji Monogatari*)

Anteriormente, no capítulo 19, denominado "*Usugumo*" ("Tênue Nuvem"), falece a imperatriz Fujitsubo, a pessoa mais querida e também a sua madrasta. No capítulo 20, "*Asagao*" ("Campânula"), Genji vê encerrada a sua juventude e, apesar de seus trinta anos, abatido, começa a sentir a chegada da velhice.

No capítulo "*Otome*", em questão, Yûgiri, o filho de Genji com a falecida Aoi no Ue, atinge a maioridade e inicia um romance com Kumoi no Kari. Trata-se do capítulo introdutório à segunda geração.

Conforme visto no exemplo acima, Genji não permite que Yûgiri inicie a sua carreira pública no 4° grau, como era de praxe, atribuindo-lhe o 6° grau. Ele deseja também que seu filho freqüente o Departamento de Altos Estudos (*Daigakuryô*), para onde eram enviados somente os filhos da média e baixa nobreza.

Naturalmente, a mãe de Aoi no Ue, avó de Yûgiri, demonstra sua insatisfação, com pena do neto. A explicação dada por Genji à sua sogra revela claramente a sua visão educacional e, por conseguinte, da autora Murasaki Shikibu.

Embora Genji ainda não queira realizar a cerimônia da maioridade (*genpuku*) de Yûgiri, por ainda tê-lo como criança, Genji inicia a explicação dizendo:

Não vejo necessidade de, desde agora, iniciá-lo na vida adulta, mas tenho as minhas razões para querer vê-lo dedicando-se aos estudos.

Consideremos esses dois, três anos como um percurso extra até a ascensão social...

Tendo em vista que, ao negligenciar-se o estudo, este vai sendo perdido, de geração a geração, diz Genji:

Aqueles que nasceram em famílias de alta estirpe e galgaram, sem esforço, as posições sociais e graus hierárquicos, acostumam-se por demais à glória, e tendem a não se empenharem no duro exercício do saber.

Especialmente em casos como o de Genji, príncipe herdeiro retirado da linha sucessória e tornado súdito, era natural que o grau hierárquico fosse se tornando, cada vez mais baixo, quanto mais se afastasse da linhagem imperial. Temos exemplo disso no caso de famílias que sucumbem na segunda ou terceira geração e, sei, por experiência própria, que sem um certo grau de sentimento de privação, não se consegue empenho nos estudos.

Estudei literatura com o Prof. Yoshida Seiichi, proeminente estudioso da literatura moderna, e na época em que eu era seu assistente, ele dirigiu-me a palavra, dizendo:

"Você leva jeito para a pesquisa literária."

Perguntei-lhe a razão disso e ele me respondeu:

"A sua inteligência é perfeita para o estudo da literatura japonesa. A minha é um pouco superior."

(O professor seguira uma carreira acadêmica brilhante, estudando nas escolas mais conceituadas.)

Quando fui, ainda, devolver a quantia de 220 mil ienes ao Prof. Hashimoto Fumio do Departamento de Acervos do Palácio Imperial, que havia me emprestado essa quantia, para a compra de um livro, o professor disse-me: "Hirata, a privação é positiva para o estudo" (São lembranças inesquecíveis de dois grandes mestres.)

Acompanhando a leitura do citado exemplo, notamos, mais adiante, a sagaz visão de Murasaki Shikibu, com relação à realidade da vida, e o despreparo dos jovens aristocratas:

> Os jovens que se dedicam só aos prazeres ou à música e, ainda assim, galgam altos postos, são levados pela ilusão de serem figuras importantes e respeitadas, devido à adulação por parte dos que só têm interesse pela sua posição social. Mas com a mudança dos tempos e o enfraquecimeto do poder, pelo desaparecimento do seu protetor, passam a ser desprezados e desrespeitados por perderem seu apoio.

Para que isso não ocorra, diz a autora, é preciso apurar o "conhecimento dos clássicos chineses" (*zae*). Somente o domínio dos clássicos chineses levaria a sociedade a reconhecer decisivamente o mérito do *yamato damashii*, capacitando a pessoa para tornar-se o sustentáculo do Estado.

O espírito ou a alma japonesa, aludidos no exemplo, não se referem absolutamente à bravura ou ao patriotismo. Considerando-se o conhecimento dos clássicos chineses (*zae*) como o princípio, *yamato damashii* seria a capacidade de aplicar e adaptar adequadamente essa teoria.

Não creio que a palavra *yamato damashii* tenha sido criada por Murasaki Shikibu só pelo fato de encontrarmos, em *Genji Monogatari,* o seu primeiro exemplo. Fica evidente, no entanto, que no estágio da redação da obra, a autora Murasaki Shikibu possuía uma sólida visão do povo japonês, ou pelo menos, estava convicta de que essa habilidade de adaptar-se e utilizar efetivamente a teoria formal introduzida da China destacava-se como uma peculiaridade do povo chinês.

Essa peculiaridade, apreendida por uma escritora que viveu há mil anos atrás, não se encaixaria perfeitamente nos japoneses de hoje? No pós-guerra, assistimos, no Japão, um surpreendente desenvolvimento das técnicas científicas, mas o mérito parece residir, não tanto no fato de se criar algo do nada, e sim, na habilidade de recriar produtos adaptados à realidade do momento.

O mesmo pode ser dito com relação à recepção de culturas estrangeiras. Poucos são os países como o Japão, que, considerado um "repositório de culturas", recebeu tanta influência exterior. Podemos notar pela antiga capital, Quioto, que sua construção

segue o modelo chinês da capital planejada Chang'an, da Dinastia Tang[7] O portal foi imitado, mas os muros que cercam a cidade, não. O material utilizado ficou restrito à madeira. As famosas janelas em estilo chinês não foram copiadas, mas adaptadas. Houve uma seleção do que adotar ou não adotar, conforme a realidade geográfica e climática do Japão, resultando na construção de uma cidade típica do Japão.

Trata-se de um único exemplo, mas o espírito japonês denominado *yamato damashii*, certeiramente interpretado por uma escritora que viveu há mil anos atrás como uma adaptabilidade prática, não se adequaria, tal qual, aos japoneses de hoje?

Na sociedade japonesa, existe a palavra *nemawashi* que pode ser traduzida por "articulação, acordo prévio" e que, no mundo político, é praticado constantemente no sentido não muito lícito. Novamente, não posso deixar de admirar Murasaki Shikibu pela sua certeira visão da história da civilização.

A seguir, vejamos o exemplo retirado da obra *Ôkagami* (*O Grande Espelho*) também da Era Heian, mas um pouco posterior a *Genji Monogatari*.

No capítulo de apresentação do ministro Fujiwara no Tokihira, rival de Sugawara no Michizane, aparece a palavra *yamato damashii*, conforme segue:

> No entanto, sua Excelência é possuidor de profunda "sabedoria prática". O imperador Daigo tomou medidas rigorosas com relação aos usos e costumes, mas não havia conseguido conter as extravagâncias, quando Tokihira compareceu ao palácio, vestindo um luxuoso traje, que contrariava a vontade imperial de abolir a ostentação. Ao avistar a figura de Tokihira, que se encontrava a serviço, no aposento dos súditos, o imperador mostrou-se bastante aborrecido e, chamando o secretário-chefe, mandou dizer a Tokihira:
>
> "Numa época em que tomamos rigorosas medidas contra as extravagâncias, é inadmissível que alguém compareça, ao palácio, com trajes luxuosos, mesmo que esse alguém seja um alto funcionário como o Ministro da Esquerda. Que se retire imediatamente!"
>
> O secretário encarregado de tal mensagem, transmite-a, tremendo de pavor. Tokihira, bastante surpreso, acata humildemente a repreensão e retira-se imediatamente, dispensando até mesmo os seguranças, fato que causou espanto aos batedores. Tokihira, então, cerrou o portão da sua residência, por cerca de um mês, permaneceu oculto do outro lado do *misu* (tipo de veneziana de bambu) e recusava-se a receber visitas, dizendo que recebera severa punição por parte do imperador, fato que, afinal, conseguiu acabar com o hábito da extravagância.
>
> Comenta-se, sigilosamente, que isso fora uma encenação armada por Tokihira e pelo imperador, na tentativa de acabar com as extravagâncias.
>
> "*Sadaijin Tokihira*" *Ôkagami* (Ministro da Esquerda Tokihira)

Nesse episódio que relata a tentativa do imperador em conter a extravagância e a ostentação, Tokihira, buscando alcançar a ordem social, transgride, propositalmente, a regra e apresenta-se diante do imperador trajado luxuosamente. O imperador mostra-se extremamente irritado, pelo fato de um de seus homens mais graduados, Ministro da Esquerda, que deveria dar o exemplo, estar transgredindo a regra imposta. A irritação do imperador é transmitida para Tokihira, por um trêmulo funcionário, temeroso da sua reação. Tokihira, supreso e extremamente vexado, confina-se em sua residência. O

7. Dinastia Tang – Dinastia que perdurou na China de 618 a 960. (N. da T.)

impacto causado por esse acontecimento faz desaparecer, totalmente, qualquer ato de luxúria ou extravagância. A narrativa conta que essa encenação fora montada por Tokihira e pelo imperador, para dar fim às extravagâncias.

Igualmente, nesse caso, *yamato damashii* refere-se à perspicácia de um arguto político, capaz de se adaptar a uma realidade efetiva. Há um ditado que diz: "O fim justifica os meios" *Yamato damashii* parece referir-se à adaptabilidade prática que não pode ser medida somente por conhecimentos intelectuais ou senso ético.

O exemplo seguinte foi retirado do tomo 29 da obra *Konjaku Monogatarishû* (*Coletânea de Narrativas que Agora são do Passado*), pertencente ao gênero denominado *setsuwa*.

O agora é passado, havia um Doutor em leis, chamado Kiyohara Yoshizumi. De erudição incomparável, em nada ficava a dever aos mestres da antigüidade. Tinha cerca de 70 anos e era bastante respeitado. Era, no entanto, bastante pobre, passando freqüentemente por privações.

Não obstante, sua casa foi, certo dia, invadida por assaltantes. Como escondeu-se, sagazmente, sob o assoalho da varanda, não foi visto pelos ladrões. Eles invadiram a casa, pegavam ou quebravam o que viam pela frente, destruíram, aos pisões, toda a casa e partiram praguejando.

Nesse momento, Yoshizumi arrastou-se rapidamente do seu esconderijo e, correndo até o portão, de onde saíram os ladrões, bradou colérico, batendo o portão:

"Ei, vocês aí, guardei a cara de cada um de vocês. Logo que amanhecer, prestarei queixa ao comissário-chefe e mandarei prender um por um"

Os ladrões voltaram em alvoroço para a casa, dizendo:

"Ouviram isso? Vamos voltar lá e matá-lo."

Yoshizumi, afobado, tentou rapidamente voltar para o seu esconderijo, mas deu com a testa na varanda e não conseguia esconder-se, de pronto, quando os ladrões adentraram correndo e, arrastando-o do esconderijo, mataram-no, partindo sua cabeça com a espada. Os ladrões fugiram do local, logo a seguir, não havendo qualquer medida a ser tomada.

Yoshizumi era dotado de admirável saber, mas destituído de qualquer "sabedoria prática" (*yamato damashii*), razão pela qual, dizendo uma tolice dessas, acabou sendo morto.

Conta-se que assim foi dito.

(*Konjaku Monogatari,* Tomo 29, Narrativa 20)

O protagonista Kiyohara Yoshizumi é parente de Sei Shonagon (autora da famosa obra *Makurano Sôshi*, do século XI). Ele é citado em *Midô Kanpakuki*, diário de Fujiwara no Michinaga, numa anotação do ano de 1007.

Segundo o diário, durante um colóquio de eruditos, presenciado por Michinaga, Yoshizumi tomou, de repente, atitudes tresloucadas (como latir), durante a discussão e acabou sendo expulso do grupo. Parece que se tratava de uma pessoa originalmente exocêntrica.

No episódio de *Konjaku Monogatarishû*, Yoshizumi escapa ileso de um assalto ocorrido em sua residência, mas ao perceber que os assaltantes deixavam a casa, sai correndo atrás deles, dizendo que os reconhecera e que, tão cedo amanhecesse, delatar-los-ia para as autoridades policiais e mandar-los-ia prender. Diante de tal ameaça, os assaltantes retornam e acabam por matá-lo. Essa atitude despropositada que resulta numa morte estúpida é criticada como típico de "alguém que não possui qualquer *yamato*

damashii", sendo essa ingenuidade e estéril erudição motivo de chacota. Segundo a historiografia *Nihonkiryaku*, tal assalto encontra-se registrado como ocorrido em julho de 1010.

Podemos dizer que, nesse caso, a atitude imbuída de *yamato damashii* refere-se à atitude adulta, onde há uma relação humana harmoniosa e equilibrada. Ou seja, no caso do episódio de *Konjaku Monogatarishû* indica a sabedoria que evitaria uma morte inútil.

Por ironia, houve durante a Segunda Guerra uma infeliz época em que se acreditava que a morte suicida como a dos "pilotos suicidas kamikaze" ou do "pelotão das lanças de bambu" seria a manifestação do *yamato damashii*. Trata-se, no entanto, de ações totalmente opostas ao sentido original da palavra.

Podemos encontrar, ainda, a palavra *yamato gokoro* utilizada, desde a Era Heian, praticamente com idêntica acepção, como se vê no seguinte exemplo retirado de *Ôkagami* (*O Grande Espelho*):

> Quando Takaie era administrador geral da região de Tsukushi (atual Kyûshû), a região foi invadida por um povo que atravessou o mar, vindo da China. O posto avançado da região não estava preparado para um ataque, e como Takaie desconhecia qualquer tática de defesa, viu-se em maus lençóis. Como era, no entanto, um homem dotado de "sabedoria prática" (*Yamato gokoro*), convocou os guerreiros de todas as regiões próximas, inclusive os funcionários civis do posto, formou um grande pelotão, causando enorme baixa no grupo invasor.
>
> (*Ôkagami,* Episódio de Takaie, inserido na Biografia de Michitaka)

O referido exemplo reforça a idéia de que, embora Takaie desconhecesse, por completo, as técnicas de um arqueiro, era um sábio estrategista que, reunindo os soldados da região, conseguiu evitar a invasão de povos estrangeiros.

Através desses exemplos, depreende-se que *yamato damashii*, em contraste com a pura erudição, refere-se à capacidade de tomar medidas acertadas, no momento certo, e de solucionar efetivamente os problemas.

No entanto, essa acepção original vai sofrer uma grande distorção, na época Edo.

O surgimento da classe guerreira deu origem a conceitos como "Caminho do guerreiro" (*mononouno michi*) ou "Caminho do arqueiro" (*yumiyano michi*) (a palavra *bushidô* é mais recente), independente de qualquer relação com *yamato damashii*, conforme exemplos a seguir, retirados das obras *Taiheiki* (*Registro da Grande Paz*), *Jikkinshô* (*Tratado dos Dez Mandamentos*) e *Uji Shûi Monogatari* (*Narrativas Coletadas em Uji*):

> "O Caminho do arqueiro tem como princípio não temer a morte e honrar o nome da família."
>
> (*Taiheiki*, tomo 10)

> "A vida não tem valor, meu último ato, antes de morrer, será atirar uma flecha – eis o caminho do arqueiro."
>
> (*Jikkinshô,* Parte 1)

"Os japoneses não temem absolutamente a morte. Atiram inúmeras flechas, razão pela qual, conseguem matar, no local. Não há como igualar-se aos japoneses no Caminho do guerreiro."

(*Uji Shûi Monogatari*)

Trata-se de concepções que nos remetem a expressões como *bukon* (espírito guerreiro) ou *bushidô* ("caminho ético do guerreiro") surgidas posteriormente. Tais expressões, no entanto, fazem parte das regras da sociedade guerreira e eram utilizadas com o significado de "dever de lealdade ao senhor feudal"

Já no caso do exemplo de *Uji Shûi Monogatari*, nota-se a ênfase dada à relação entre o caminho do guerreiro e o povo japonês, podendo ser considerado um dos exemplos mais antigos sobre a referida relação.

Buscando exemplos mais recentes, podemos ainda encontrar a utilização muito semelhante da palavra *yamato damashii* tal qual nos exemplos da época Heian. Senão vejamos:

Se me perguntarem qual o sentido do povo japonês,
Responderei: a flor da cerejeira agreste que exala brilho, ao sol matinal.

Na descrição da heróica morte do guerreiro no campo de batalha, ele é retratado bravamente, devido às corajosas ações. Se exposto, no entanto, o seu íntimo, nesse momento, provavelmente, mostrar-se-á saudoso dos seus pais que ficaram na terra natal. Provavelmente, terá desejos de rever, mais uma vez, a esposa e os filhos e, até sentirá, um pouco, a perda da vida. São todos sentimentos imutáveis, qualquer um os teria. Não tê-los, é sermos menos do que uma rocha ou uma árvore. Expostos, nuamente, serão, em grande parte, sentimentos imaturos (infantis) ou irrefletidos como os das mulheres e crianças.

(Motoori Norinaga, *Shibunyôrô*)

Motoori Norinaga[8] denomina de *yamato damashii* o sentimento pueril tal qual o da mulher ou da criança e, diferenciando-o do "espírito chinês" imbuído de concepções confucionistas, assinala a superioridade do *yamato damashii*.

Dessa forma, apesar da existência de literatos que buscaram resgatar o significado original da palavra *yamato damashii*, foi um homônimo meu, Hirata Atsutane (discípulo de Norinaga) que distorceu sobremaneira a sua acepção, fazendo colocações como:

"O povo deste país preza, por natureza, a bravura e a retidão. A isto chamamos *yamato gokoro* ou *mikuni damashii*."

(Hirata Atsutane, *Kodô Taii*, 1809)

Em sua obra, Hirata Atsutane enfatiza o aspecto bravo e varonil de *yamato damashii*, e essa concepção acabou servindo de fundamento teórico para lemas como "Veneração ao imperador e expulsão aos bárbaros", dos fins do xogunato de Tokugawa. Com a adesão de escolas nacionalistas como a de Mito (Mitogaku) ou o pensamento

8. Motoori Norinaga (1730~1801) – Grande estudioso dos clássicos japoneses, deixou inúmeros trabalhos de grande relevância. (N. da T.)

nacionalista da "Veneração ao imperador e amor à Pátria" defendido por Yoshida Shôin, o movimento de derrubada do governo militar foi se fortalecendo.

Tendo como limite o Rescrito Educacional de 1890, assiste-se à promoção do *bushidô* (caminho ético do guerreiro), segundo Chamberlain[9], "a invenção de uma nova religião" O fato de tal ideologia improvisada ter sido utilizada como embasamento teórico do militarismo japonês posterior, foi lamentável.

Muitas críticas estão sendo feitas com relação à postura do Japão de Pós-Guerra, seja para a sua democracia, para o seu estilo de vida familiar ou para a sua corrida econômica desenfreada, e não posso deixar de expressar a minha admiração àqueles que viveram na época Heian, especialmente a Muraasaki Shikibu que foi capaz de perceber, sagaz e corretamente, a essência do povo japonês que flui consistentemente naquilo que pode ser reconhecido como genuinamente nipônico.

A obra *Genji Monogatari* recebeu inúmeras repressões, durante a guerra. A apresentação da peça teatral do grupo Shinkabuki da Companhia Shôchiku foi proibida, a versão para a língua moderna de Tanizaki Junichiro sofreu inúmeros cortes, e a história de Wakamurasaki (capítulo em que Genji e Fujitsubo, sua madrasta, passam uma noite de amor), colocada em discussão, na Dieta, foi retirada dos livros didáticos, por ter sido considerada uma história imoral, envolvendo uma imperatriz.

Recordo-me, ainda, do nome de um estudioso, Tachibana Junichi, que fazia na Dieta denúncias, claramente adulatórias, contra *Genji Monogatari*. Sei também que houve uma intelectual, Morimoto Motoko, que, descobrindo na universalidade de *Genji Monogatari* o seu grande valor, reunia grupos de estudantes, na fábrica de aviões e, enquanto estimulava-os a se empenharem na produção, diariamente, após o almoço, fazia a leitura de *Genji Monogatari*, no refeitório, cativando, inclusive, a atenção do pessoal da cozinha.

No exemplo de *Genji Monogatari*, do capítulo "Otome", destacado anteriormente, trechos como "somente com uma sólida formação nos estudos clássicos chineses" foram considerados afrontosos contra o Japão, o que justificaria a censura da obra.

Considerar imprescindível a "formação nos estudos clássicos chineses" não reflete, absolutamente, qualquer tipo de complexo, por parte das pessoas de Heian, com relação à cultura continental. Senão, vejamos o seguinte trecho, retirado do capítulo "Hotaru" ("Vagalume"), de *Genji Monogatari*:

> Se não for através da leitura dessas narrativas antigas, que outra maneira teriam para preencher o enfado? Mesmo tratando-se de ficções, há, por vezes, narrativas que nos sensibilizam de tal modo que chegamos a confundir realidade e ficção, isso chega a ser tocante. Outras vezes, deparamo-nos com fatos completamente inverossímeis e nos surpreendemos pelo seu exagero. Mas, ao ouvirmos novamente, com mais calma, chegamos a sentir raiva, mas, mesmo assim, encontraremos alguns aspectos que acabam nos convencendo.
>
> [...]
>
> Acabei, despolidamente, depreciando as narrativas. Dizem que as narrativas registram os fatos acontecidos desde a época dos deuses.

9. Chamberlain, Basil Hall (1850~1935) – Lingüísta inglês, chegou ao Japão em 1873 e lecionou na Universidade de Tóquio de 1886 a 1890. (N. da T.)

As Historiografias oficiais abordam apenas uma pequena parte da realidade. Nessas narrativas, sim, é que podemos encontrar o relato minucioso de fatos verdadeiramente relevantes à nossa existência.

(*Genji Monogatari, "Hotaru"*)

No trecho acima, Murasaki Shikibu explana sobre a importância da ficção, característica principal das narrativas *monogatari*. Segundo a autora, as historiografias oficiais, quando comparadas às narrativas *monogatari* mostram apenas um recorte da realidade. Mostra-se convicta de que a realidade das narrativas *monogatari* reflete muito mais a realidade do momento, do que as historiografias oficiais, escritas em estilo chinês.

O seguinte exemplo, retirado de seu diário *Murasaki Shikibu Nikki* (*Diário de Murasaki Shikibu*), confirma tal postura:

Quando Sua Alteza ouviu a leitura das narrativas de *Genji*, teceu o seguinte comentário:

"A autora parece ter lido as historiografias do país, de difícil leitura. Parece ser dotada, realmente, de grande erudição."

A dama conhecida como Saimo no Naishi, ao ouvir isso, comentou em tom conjectural, para os presentes:

"Dizem que ela possui uma tremenda erudição", apelidando-me de a "Dama das Historiografias", algo extremamente ridículo. Se eu evitava ler os clássicos chineses, mesmo na presença das minhas pajens, quem sou eu para expor publicamente a minha cultura, num local como o recinto palacial?

[*Murasaki Shikibu Nikki, "Nihongino Tsubone"* ("Dama das Historiografias")]

A reação de contrariedade da autora, ao comentar que fora apelidada de "Dama das Historiografias", parece evidenciar a profunda convicção íntima que ela possuía com relação à estrutura literária de *Genji Monogatari*.

O seguinte exemplo do prefácio da antologia poética *Kokinwakashû* (*Antologia Poética de Hoje e Outrora*) apresenta a mesma tendência:

Se o sentimento humano fosse uma semente, a poesia japonesa (*yamato uta*) seria as folhas que daí brotam [...]

A morte do grande poeta Hitomaro não impediu que o poema japonês tivesse continuidade.

Mesmo com o esvair do tempo e a transformação do mundo, as letras deste poema serão eternas.

Se esta antologia sobreviver aos tempos assim como as folhas perenes do pinheiro (*matsu*), as longas trepadeiras do evônimo-do-Japão (*masaki*) ou as marcas deixadas, na areia, pelos pássaros, aquele que for versado no poetar e significado das coisas, provavelmente, tal qual faz ao contemplar a lua no imenso céu, lançará um olhar saudoso, em direção ao passado que criou esta antologia.

(*Kokinshû Kanajo,* prefácio japonês de *Kokinshû*)

O poeta Kino Tsurayuki, autor do prefácio, enaltece sobremaneira a existência do poema japonês (*yamato uta*, assim denominado em oposição ao poema chinês, *kara*

uta), de modo a sedimentar um orgulho incomum, mesmo nas avaliações dos críticos de épocas posteriores. Após trinta anos, a convicção de Tsurayuki permanece inalterada, conforme pode ser vista na sua obra *Tosa Nikki* (*Diário de Tosa*), escrita já na sua velhice, e onde Tsurayuki, através do poeta Abe no Nakamaro, enfatiza novamente a presença do poema japonês.

> Diz-se que essa lua surgiu do mar.
>
> Diante disso, disse o Sr. Nakamaro: "No meu país, compõe-se poema como este, desde o tempo dos deuses e, hoje em dia, pessoas de todas as classes sociais costumam compor um poema, seja para lamentar uma partida tal qual ora nos deparamos, seja para festejar uma alegria ou chorar de tristeza."
>
> E compôs o seguinte poema:
>
> Ao contemplar o longínquo céu,
> (O azul infinito do mar)
> Vejo a mesma lua
> Que brilha sobre o monte Mikasa, em Kasuga.
>
> (*Tosa Nikki*)

Gostaria novamente de ressaltar que, na época Heian, valorizava-se, acima de tudo, a apurada sensibilidade capaz de tomar medidas adequadas e oportunas a cada situação, demonstrando uma gentileza infinita para com outrem. Reconhecia-se, aí, a manifestação do *yamato damashii*, e, além disso, é inegável que possuíam uma profunda convicção nessa apurada sensibilidade. Referências como "fina sensualidade" (*irogonomi*) ou "discernimento do momento oportuno" (*orio shiru kokoro*) destacadas como quesitos do homem ideal são a clara manifestação disso.

Para que os japoneses possam viver daqui para a frente, nessa sociedade globalizada, espera-se que despertem para o verdadeiro significado da palavra *yamato damashii* e que, bem ou mal, tenham-na como um apoio. Gostaria que fosse evitado o uso oportunista dos pensamentos ou das terminologias que surgem no decorrer da História (chama-se a isso de crítica fragmentada) . Esperando que o Japão não volte a se tornar um país com uma leviana visão cultural, censurando obras como *Genji Monogatari*, levado apenas por uma leitura literal e superficial, procurei conduzir a presente palestra da maneira mais consciente e lúcida possível. Os meus agradecimentos pela atenção.

(Tradução Luiza Nana Yoshida)

ARTIGOS

A CERIMÔNIA DO CHÁ COMO FATOR DE IDENTIDADE CULTURAL PARA IMIGRANTES JAPONESES E SEUS DESCENDENTES NO BRASIL[1]

Cristina Moreira da Rocha[2]

RESUMO: Utilizando o interesse em estudar a cerimônia do chá, uma arte tradicional japonesa, como fio condutor, a autora examina as atitudes e o posicionamento dos imigrantes frente à assimilação cultural. Para isto, é traçado um paralelo entre o momento histórico brasileiro a partir da década de 50 e o comportamento dos imigrantes e seus descendentes. *Issei* e *nissei* seguiram direções diversas após a Segunda Guerra Mundial. Com uma situação econômica mais estável, e sem possibilidade de volta ao Japão que havia perdido a guerra, os *issei* procuraram voltar às raízes e aos valores japoneses. Por outro lado, os *nissei* precisavam aculturar-se para ascender socialmente e, portanto, procuraram distanciar-se dos valores tradicionais da cultura japonesa para aprender a ser brasileiros. Entretanto, a partir da década de 80 o Japão detém um papel central no cenário mundial. Há uma revalorização da tradição japonesa e não só os *nissei* e *sansei* tomam interesse por ela, mas também brasileiros não-descendentes.

ABSTRACT: This article makes use of a traditional Japanese art, tea ceremony, to examine the attitudes of immigrants who have to face cultural assimilation. In order to

1. O presente artigo baseia-se no segundo capítulo da dissertação de mestrado defendida em dezembro de 1996 na Escola de Comunicação e Artes da USP, com o título *A Cerimônia do Chá no Japão e sua Reapropriação no Brasil: uma Metáfora da Identidade Cultural do Japonês*. Neste capítulo investigo a história da cerimônia do chá, ou *chanoyu*, no Brasil e o significado que teve e tem para os diversos grupos que aqui a praticam.
2. A autora é doutoranda no Depto. de Antropologia/USP, Mestre pela ECA/USP e Bacharel em Ciências Sociais pela FFLCH/USP. Foi bolsista da Fundação *Urasenke* e ganhadora do primeiro lugar na área de Cultura do *Concurso Nacional de Monografias*, evento comemorativo do *Centenário do Tratado de Amizade e Navegação Japão-Brasil*. Endereço para correspondência: Al. Jaú, 555, apto. 72 – 01420-000 – São Paulo – SP – Tel.: (011) 289 3909 – E-mail: cmrocha@uol.com.br

do that the author draws a parallel between Brazilian history after World War II and the behavior of immigrants and their descendants since then. *Issei* (first generation) and *nissei* (second generation) led different ways since the end of the war. Enjoying a more economically stable situation, and having nowhere to go back to (since Japan had lost the war), the *issei* went back to their roots and started learning tea ceremony. On the other hand, the *nissei* needed to assimilate the Brazilian culture if they were to ascend economically and socially. However, since the 80's Japan has played a central role in the world's economy and politics. Therefore, there is a new interest in its traditional culture. The research revealed that, presently, not only are *nissei* and *sansei* (third generation) willing to learn tea ceremony, but also Brazilians who are non-Japanese descendants.

PALAVRAS-CHAVE: Cerimônia do chá, reapropriação, identidade étnica, imigrantes, assimilação cultural, fricção interétnica

KEYWORDS: Tea ceremony, appropriation, ethnic identity, immigrants, cultural assimilation, intherethnic friction

Funcionando como um sistema ético e de conduta, a cerimônia do chá, ou *chanoyu,* oferece um campo privilegiado para uma investigação do que foi escolhido e o que foi transformado pelos imigrantes e seus descendentes no Brasil como representativo de seu *ethos* japonês. Através destas escolhas pode-se perceber o que selecionaram para lembrar-se de suas origens e quais elementos da cultura brasileira foram incorporados.

A desorganização e reorganização sociais que os imigrantes e seus descendentes tiveram que enfrentar ao viver entre duas ordens de valores fez com que este sistema ético fosse adotado de maneiras diferentes por uns e outros.

Atualmente mais dois grupos juntaram-se a estes que primeiro praticaram o *chanoyu*: os japoneses não-imigrantes e brasileiros não-descendentes. E o Japão não poderia viver uma realidade mais distinta daquela de 1954, quando o *chanoyu* chegou ao Brasil. Como uma das maiores potências econômicas mundiais, o país faz nascer um interesse mais intenso por sua cultura. Brasileiros não-descendentes de japoneses encontram nesta arte uma porta estreita, mas de acesso possível para a compreensão da cultura japonesa. Com companhias japonesas espalhadas pelo globo, executivos japoneses vêm à São Paulo trabalhar temporariamente e suas esposas tornam-se igualmente parte do corpo de alunos.

Dados estes grupos tão variados, é relevante analisar com o que contribui cada um deles para a maneira como o *chanoyu* é feito e estudado no Brasil e o que esperam conseguir com seu estudo. Todavia, são os conflitos entre eles que nos falam de suas aspirações. A questão da identidade e as lutas de poder são peças fundamentais na existência do *chanoyu* entre nós.

Veremos adiante como se deu o processo de chegada do *chanoyu* no Brasil, seu desenvolvimento e o que significou para a população que se interessou em aprendê-lo.

A Chegada do Chanoyu *no Brasil*

O ano de 1954 foi decisivo para que a colônia japonesa de São Paulo voltasse a estabelecer sua identidade depois da guerra e para a afirmação da cidade como um centro cosmopolita. Veremos a seguir como ocorreu este processo.

No momento em que a derrota do Japão se tornou fato inelutável, os antigos imigrantes tiveram que enfrentar a dor de desistir do sonho de retornar à terra natal. O Japão estava destruído econômica e moralmente. Já não havia mais orgulho que sustentasse um retorno. A primeira geração (os issei) havia deixado o Japão quando as reformas do período Meiji (1868-1912) propagavam nacionalismo e militarismo extremados. Os imigrantes haviam aprendido a acreditar na superioridade de sua raça e cultura. A derrota se configurava como um duro golpe nessa crença. Afora isso, colocaram-se numa situação de isolamento, recusando-se a aprender a falar português e a se misturar aos brasileiros, na vã esperança de retorno. Logo perceberam que lhes restava apenas se voltar para a nova pátria e tentar seguir os passos que os nissei e sansei (segunda e terceira gerações) já estavam trilhando: a assimilação cultural. O resultado de uma pesquisa feita por Saito e Izumi em 1957 foi taxativo: "mais de 85% dos adultos entrevistados declararam que seu plano para o futuro era permanecer definitivamente no Brasil" (Saito, 1973: 461).

Se internamente a colônia japonesa necessitava urgentemente unir-se e resgatar sua auto-estima destruída na guerra, buscando uma identidade enquanto grupo, externamente, em relação aos brasileiros, precisava apagar a imagem de grupo inassimilável, que assustava com seu exarcerbado nacionalismo (Comissão de Elaboração, 1992: 398, 399). "A década de 50 é um marco na busca de novos caminhos pelos imigrantes e seus descendentes" (Sakurai, 1993: 16).

Entretanto, nesta mesma década o Brasil também necessitava mudar sua imagem. A tão propalada "vocação agrária nacional" não fazia mais sentido frente ao grande processo de industrialização e urbanização pelo qual passava o país depois da Segunda Guerra Mundial. Mesmo o poder político já fugia das mãos da aristocracia rural para cair nas mãos da burguesia industrial. São Paulo, com uma população de 2.817.600 habitantes em 1954, despontava como a maior metrópole brasileira, ultrapassando a capital federal (Meyer, 1991: 4-53). Transformada no maior pólo industrial do país, constituiu-se na porta de entrada do capital e da tecnologia estrangeira. Culturalmente também a metrópole paulista procurava internacionalizar-se: no fim dos anos 40 e começo dos anos 50 várias instituições típicas da cultura de massas surgem no cenário paulistano. Num esforço para fazer cinema que pudesse competir em qualidade com o mercado internacional, é fundada a Companhia Vera Cruz que, para esta finalidade, importou técnicos estrangeiros. O Teatro Brasileiro de Comédia, fundado em 1948, também navegava nas mesmas águas da Vera Cruz: trazer ao Brasil a cena internacional, utilizando, para isto, os técnicos, diretores e atores estrangeiros que já se encontravam no país. No campo das artes plásticas a cidade assistiu, em 1947, à fundação do MASP (Museu de Arte de São Paulo) por Assis Chateaubriand, e no ano seguinte à fundação do MAM (Museu de Arte Moderna) pelo empresário Francisco Matarazzo Sobrinho. Como desenvolvimento deste processo de internacionalização da cultura brasileira foi

organizada, em 1951, a primeira Bienal Internacional de Artes Plásticas de São Paulo. No ano anterior já havia sido inaugurada a primeira rede de TV brasileira, a TV Tupi, abrindo-se com ela uma porta para que a cultura de massas se consolidasse definitivamente no país (Pinto, 1993: 62).

Colaborava ainda para a imagem cosmopolita da cidade de São Paulo a diversidade de seus imigrantes. Segundo o Censo de 1950, havia um total de 276.815 habitantes japoneses no estado de São Paulo, sem contar os imigrantes europeus que eram maioria (Cardoso, 1973: 317). A presença destes imigrantes teve um papel positivo para a penetração da produção industrial, cultural e artística internacionais.

A nova cultura cosmopolita, a indústria cultural e o desenvolvimento industrial uniram-se para fazer de São Paulo a ponta de lança de um projeto nacional desenvolvimentista que tomou um perfil definitivo em 1956, com o Plano de Metas de Juscelino Kubitschek.

Logo, nada mais natural do que utilizar o IV Centenário da emergente metrópole como evento ideal para que se propagasse esta nova imagem, dentro e fora do país. Com isto em mente os governos municipal e estadual convidaram várias comunidades de imigrantes para participarem das comemorações. Elas deveriam criar marcos, que atestassem sua presença na cidade, a serem inaugurados nas festas do IV Centenário (Comissão de Elaboração, 1992: 396, 397).

Em 1952, a convite do então prefeito da cidade, Armando Arruda Pereira, formou-se a Comissão Colaboradora da Colônia Japonesa Pró-Centenário da Cidade de São Paulo. Foi decidido que seria construído um Pavilhão Japonês, inspirado no Palácio Katsura, de Quioto, no terreno do que viria a ser o Parque do Ibirapuera (Comissão de Elaboração, 1992: 398).

Para o mundo do chá, o IV Centenário foi também um momento determinante. No Pavilhão Japonês aconteceram as primeiras apresentações de *chanoyu* no Brasil como parte destas comemorações. Para isso veio ao país Sen Soshitsu, na época o primeiro na linha sucessória de grão-mestres do estilo de chá Urasenke.

Uma presença tão importante deveu-se ao fato de que, também para o governo japonês, era necessário tentar mudar a imagem belicosa que o Japão havia adquirido com a guerra. Nas décadas de 50 e 60, a escola de chá Urasenke, com apoio do governo japonês, não mediu esforços para ajudar o mundo a esquecer o Japão Kamikaze. Inaugurou centros de *chanoyu* no Brasil, Argentina, Peru, México e nos Estados Unidos, e divulgou um outro lado da cultura japonesa, o lado espiritual e filosófico (Mori, 1988: 218).

As demonstrações de inauguração ocorreram entre os dias 2 e 16 de outubro de 1954. Os imigrantes compareceram em peso. Na época em que haviam saído do Japão, o *chanoyu* era uma arte essencialmente da elite masculina, e poucos eram os imigrantes que tinham podido aprendê-la (entrevistas com praticantes). Se no Japão, durante e depois da Segunda Guerra, ela havia se democratizado e se disseminado entre as mulheres e a classe média em geral (Mori, 1988: 15,16) poucos foram os imigrantes que haviam presenciado este processo. A grande maioria ainda julgava o *chanoyu* distante de suas possibilidades.

Logo que chegou, no dia 2 de outubro de 1954, Sen Soshitsu participou de uma cerimônia oficial no Pavilhão com a presença do cônsul-geral do Japão, Chiba. Nesta

ocasião doou todos os utensílios de chá e alguns kimonos que havia trazido para as demonstrações. Nos dias que se seguiram fez palestras e demonstrações nas casas de pessoas importantes da colônia, culminando numa grande aula aberta no dia 13 no mesmo pavilhão. Três dias depois foi fundado o *shibu*, ou sucursal brasileira da escola de chá Urasenke, no antigo hotel Niterói, no bairro da Liberdade, em São Paulo (Tankosha Newsletter, dez. 1954). Começa aí a história institucional do *chanoyu* entre nós.

O que Procuraram os Japoneses que Foram Estudar o Chanoyu*?*

Tomoo Handa, imigrante japonês que se tornou pintor no Brasil, é o autor de um artigo sobre a perda do senso estético em meio aos imigrantes japoneses no Brasil. Handa identifica a causa desta perda no fato dos imigrantes japoneses terem vindo ao Brasil em caráter temporário, com o intuito de voltar ao Japão logo que conseguissem dinheiro suficiente. Tendo em mente somente o trabalho, não se permitiam tempo livre para tentar fazer a vida no Brasil mais aprazível. Não trouxeram instrumentos musicais ou outros objetos artísticos, e também quase não comemoravam suas festas típicas, ou rituais religiosos. Se não estavam trabalhando na roça, estavam trabalhando na horta particular ou em casa. O que tornava mais crítica esta situação era o fato de que "[...] o senso estético do Japão [...] constitui a tradição viva *cotidiana* [...], não pode ser dissociado da vida (e o) centro da existência (está baseado no) *tatami*" (Handa 1973: 393). O que o autor alega é que as casas de colono, onde foram morar os primeiros imigrantes, eram em tudo diferentes do que estavam acostumados. O chão de terra batida (ao invés de madeira ou *tatami*), as camas para dormir (ao invés de *futon*), as paredes de pau a pique (ao invés do *fussuma* ou do *shoji*, de papel e madeira), juntamente com a total falta de tempo para o lazer, não ofereciam qualquer possibilidade de cultivar a vida cotidiana japonesa. Com a perda desta, perdeu-se também o senso estético japonês.

Handa lamenta a perda do *modus vivendi* do Japão tradicional como uma perda pessoal – ao longo do texto o autor sempre usa a primeira pessoa do plural, nós, para tratar dos sentimentos dos japoneses. "Os imigrantes [...] (que) viajam ao Japão [...] têm a emoção ao rever o que se perdeu em nós. O quanto nossa vida se tornou ríspida, com perda de finura" (Handa, 1973: 410). Sente que os imigrantes perderam este senso artístico e não souberam olhar para seus pares brasileiros para com eles aprender um novo senso artístico, que seria mais adaptado à nova terra. Instalou-se portanto um vazio que, de acordo com ele, só pôde ser preenchido quando os *nissei* (segunda geração) trouxeram para o seio da comunidade japonesa a maneira brasileira de ordenar artisticamente a vida.

O testemunho de Handa, desejando a retomada da sensibilidade japonesa, funciona como um paradigma dos sentimentos dos *issei* em relação à esta perda. Com certeza, quando a oportunidade apareceu, foi isto que foram procurar com sofreguidão no aprendizado do *chanoyu* e de outras artes tradicionais: esta finura e delicadeza da sensibilidade perdida.

Porque Havia Poucos Nissei *Interessados em Aprender o* Chanoyu *nas Décadas de 50 e 60?*

Se a meta principal das famílias de imigrantes de antes da guerra era fazer dinheiro rápido para voltar ao Japão, o que acarretava o isolamento da comunidade brasileira, com a derrota do Japão os planos tiveram que ser mudados. A permanência no Brasil tornou-se um fato inelutável. No pós-guerra os imigrantes *issei* tinham como nova meta o êxito econômico e a ascensão social de seus filhos. Compreendiam que as condições básicas para que isto acontecesse eram que falassem bem a língua portuguesa e se comportassem, em certa medida, como brasileiros.

> Para os pais, desde a maioridade dos filhos, se torna preocupação que pelo menos um deles ingresse na faculdade. [...] Na sociedade brasileira, a consciência de que o trabalho manual não é digno da classe média é bastante acentuada. (Maeyama, 1967: 174)

Entretanto, os pais não poderiam funcionar como modelo de comportamento para seus filhos, mas tão-somente incentivar sua adaptação. Este vácuo na educação foi preenchido pelas centenas de associações de descendentes japoneses que forneciam-lhes o ambiente ideal para que discutissem seus problemas comuns e convivessem com jovens em igual situação. Para os descendentes, que saíam do campo e chegavam à cidade com o intuito de estudar, elas funcionavam como uma ponte entre seu *background* rural e japonês e a sociedade brasileira que deveriam enfrentar. Nas associações eles discutiam temas como o namoro, e o casamento[3], planejavam atividades esportivas e excursões, e ensinavam a dançar à maneira ocidental.

> As associações têm uma função específica: abrasileirar o *nissei*, fornecendo-lhe pelo menos padrões de comportamento adequados. [...] dão-lhe um núcleo de convivência em que se usa apenas a língua portuguesa, cujo domínio é condição importante para o sucesso nos cursos escolares e vida profissional. (Cardoso, 1973: 331)

Por conseqüência, os *nissei* começaram a desejar a ocidentalização, identificando os padrões de comportamento brasileiro aos padrões da classe alta, a qual pretendiam ascender. Os costumes dos pais são identificados como antigos, de classe baixa, obstáculo para o seu sucesso.

Esta estreita identificação entre, por um lado, os valores da sociedade branca brasileira com os de uma classe social à qual se aspira e, por outro, dos valores da comunidade de origem com os de uma classe a que se renega, foi estudada por Roberto Cardoso de Oliveira, quando investigou o relacionamento entre índios e brancos no Brasil. Cunhando o termo "fricção interétnica", o autor vê a existência de modelos de sistemas interétnicos de simetria (implicando relações igualitárias) e de assimetria

3. Na época que imigraram, a maioria dos casamentos era arranjado (*Omiai*). O amor romântico é uma idéia que veio junto com a ocidentalização, depois da Segunda Guerra Mundial, e mesmo hoje não faz parte integral da sociedade japonesa.

(relações hierárquicas). No caso do relacionamento entre descendentes japoneses e a sociedade brasileira, a partir do que foi dito até este momento, creio que estamos lidando com o segundo tipo, o de relacionamento assimétrico, onde valoriza-se a cultura da sociedade global envolvente, em detrimento daquela de origem. Diz Roberto de Oliveira a este respeito:

> (O termo) "fricção interétnica" [...] serve para enfatizar o caráter *conflituoso** das relações interétnicas, moldadas por uma estrutura de sujeição-dominação. Tal estrutura é uma réplica no plano étnico (*i.e.*, das relações interétnicas) da estrutura de classes no plano social global (*i.e.*, da sociedade nacional inclusiva). (Oliveira, 1976: 55,56)

Dito isto é possível identificar as razões pelas quais poucos descendentes *nissei* e *sansei* se interessaram pelo aprendizado do *chanoyu,* que valorizava a cultura japonesa. Na década de 50, quando o *chanoyu* começou a ser ensinado no Brasil, os *nissei* estavam começando a trilhar este caminho em direção à cultura brasileira. Estavam se desgarrando de costumes tradicionais, procurando encontrar uma nova identidade que correspondesse à sua condição de estar a meio caminho entre a cultura dos pais e a de seus colegas de escola e trabalho. Não era o momento de despender esforços para aprenderem a ser integralmente japoneses. Ao contrário, era o momento de livrar-se destes entraves que impediam sua integração à sociedade brasileira. *Isseis* e *nissei*, partindo do campo, tomaram caminhos distintos: se os primeiros se apegaram aos valores japoneses, os últimos se esforçaram por aprender a ser mais brasileiros. Nos longos anos no meio rural, os *issei* haviam tentado desesperadamente preservar o "espírito japonês", cultivando a língua e certos costumes. Contudo, sabiam que haviam deixado muito para trás:

> Todavia, não terá havido imigrante que tivesse abandonado os seus costumes mais do que o japonês. Desde o dia da chegada teve que morar numa casa sem *tatami*, tirar *kimono*, jogar fora a tigela e o *hashi*, beber café ao invés de chá. (Handa, 1973: 400)

Vindo morar na cidade de São Paulo[4], e passando a ter uma situação econômica mais estável, este configurava-se como o momento ideal para que os *issei* aprendessem a comportar-se como imaginavam que a elite japonesa o fazia.

Pensando na tradição cultural que os imigrantes trouxeram consigo, Manuela Carneiro da Cunha nos ensina que "a tradição cultural serve [...] de 'porão', de reservatório onde se irão buscar, à medida das necessidades do novo meio, traços culturais isolados do todo, que servirão essencialmente como sinais diacríticos para uma identificação étnica" (Cunha, 1987: 88). Portanto, somente na década de 50 os imigrantes tiveram meios e possibilidades materiais de "importar" um traço cultural tão importante

* Grifo do autor

4. Este processo de urbanização da comunidade japonesa continua presente até nossos dias. O último censo da população japonesa residente no Brasil, realizado em 1988 pelo Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, dava conta que havia uma população de 1.168.000 indivíduos. Deste total, 70% (828.000) viviam no Estado de São Paulo. Mais ainda, 89.2% (1.042.000) habitavam a zona urbana. (Guia da Cultura Japonesa em São Paulo, 1989: 25).

para sua afirmação enquanto parte da comunidade japonesa, e para a conseqüente distinção dos outros grupos que faziam parte da sociedade brasileira. A este mesmo respeito diz ainda a autora: "[...] não se levam para a diáspora todos os seus pertences. Manda-se buscar o que é operativo para servir de contraste" (Cunha, 1987: 101).

Vale lembrar que o pequeno número de *nissei* e *sansei* encontrados nas aulas de *chanoyu* nas décadas de 60, 70 e 80 correspondem àqueles que haviam freqüentado as aulas desde pequenos, trazidos por seus avós e pais. Entre eles está Megumi, neta de japoneses, cuja avó a levava às aulas todos os sábados:

> Minha avó me levava para todo lado. O chá era como a continuação da casa. Programa de sábado era passar o dia todo lá, fazíamos *temae* (cerimônia) de manhã, almoçávamos tranqüilamente, ficávamos à tarde, ou fazíamos outro *temae* ou víamos o dos outros. Era muito gostoso.

Mesmo estes jovens, que junto com seus familiares praticavam o *chanoyu*, passam por um distanciamento quando começam a freqüentar a universidade e se tornam mais independentes. Neste momento os estudos e outras atividades fazem com que o *chanoyu* receba paulatinamente menos prioridade em suas vidas.

Pensando o *chanoyu* como espaço de socialização, de aprendizado de regras de comportamento e valores japoneses, percebe-se que a partir do momento que se tornam adultos, estas regras já devem estar internalizadas e eles podem afastar-se do mundo dos pais.

Neste sentido, nota Takashi Maeyama a propósito da seita Seicho-no-iê no Brasil:

> Com o amadurecimento da personalidade e da autonomia, eles (os jovens que faziam parte da seita desde crianças*) se afastarão da Associação e dificilmente chegarão a participar de *Shiyû-Kai* (Associação dos Homens) ou *Shirohato-kai* (Associação das Senhoras). Surge, por conseguinte, a deslocação [*sic*] entre a camada de jovens e velhos, ampliando-se cada vez mais com o correr do tempo. (Maeyama, 1967: 279)

Ocorre o mesmo com Megumi e outros jovens entrevistados, antigos freqüentadores das aulas de *chanoyu*: apesar de lamentarem o não comparecimento às aulas, justificam sua ausência pela falta de tempo devido aos estudos e ao trabalho.

No fim dos anos 80 e começo dos anos 90 esta situação se transforma bastante. O Japão adquire um papel de destaque na nova ordem mundial e sua cultura valoriza-se. Os meios de comunicação brasileiros começam a utilizar a imagem de japoneses na publicidade, onde eles recebem um tratamento menos estereotipado do que lhes havia sido atribuído até então. Com a abertura das importações na era Collor, também os produtos da indústria japonesa chegam ao país. A imensa comunidade japonesa vê seus restaurantes invadidos por brasileiros ávidos por aprender os meandros do paladar oriental. A cultura japonesa transforma-se em símbolo de refinamento. Ilustra este fato um pequeno lembrete que sai mensalmente na revista *VIP/Exame* contendo um "pensamento Zen para recortar e guardar", que supostamente auxiliaria os negócios e daria tranqüilidade ao executivo que leva uma vida muito estressante.

* Nota da autora.

Se a identidade étnica é definida "[...] em termos de adscrição: assim, é índio quem se considera e é considerado índio" (Cunha, 1987: 101), temos que enquanto não interessava aos descendentes serem reconhecidos como tal, fizeram todo o possível para aprender a ser brasileiros, não se vendo como japoneses. Mas, quando torna-se uma vantagem pertencer ao grupo, aí sim vão procurar aprender os valores e comportamento do grupo, para realmente fazerem parte dele. Roberto Cardoso de Oliveira nos fala de uma "[...] *surrendered identity*, uma identidade latente que é apenas 'renunciada' como método e em atenção a uma práxis ditada pelas circunstâncias, mas que a qualquer momento pode ser atualizada, invocada" [...] (Oliveira, 1976: 12).

É devido à revalorização da cultura japonesa no Brasil que esta identidade latente tem sido invocada através da procura de artes tradicionais, incluindo aí o *chanoyu*, por um número crescente de *nissei* e *sansei*. A eles se juntaram também os japoneses não imigrantes e brasileiros não descendentes.

Conclusão

Através deste pequeno artigo percebemos que o estudo do *chanoyu* e sua história podem ser utilizados como vias de acesso para entendermos o comportamento da população de imigrantes japoneses e seus descendentes no Brasil. Ao chegarem no Brasil instalaram-se no meio rural e, como não havia tempo suficiente para o lazer, o *chanoyu* não se apresentava como possibilidade de entretenimento. Entretanto, a vinda para a cidade, depois da Segunda Guerra Mundial, e a situação econômica mais estável fizeram com que, quando a oportunidade se apresentou, os imigrantes pudessem dedicar-se ao estudo do *chanoyu*. Contudo, é importante perguntarmos que tipo de público interessou-se em praticá-lo. Não foram os *nisseis*, preocupados em aculturar-se para poder ascender socialmente, mas sim os *isseis* que, mais velhos, tinham tempo e poderiam dedicar-se a aprender o comportamento que acreditavam ser o apropriado da classe alta japonesa.

Com este artigo percebemos que, na década de 80, quando o Japão começou a ser valorizado como portador de uma cultura refinada e detentora de um lugar central na economia mundial, houve um novo interesse por parte dos *nisseis* e *sanseis* pela prática do *chanoyu* como via de compreensão de sua origem étnica. Deste modo, percebemos que o *chanoyu* não é simplesmente uma arte tradicional japonesa exótica aos olhos ocidentais, mas pode tornar-se uma boa ferramenta para se pensar sobre a visão de mundo, interesses e desejos dos imigrantes e descendentes de japoneses no Brasil.

Bibliografia

CARDOSO, Ruth (1973). "O Papel das Associações Juvenis na Aculturação dos Japoneses". In SAITO, H. e MAEYAMA, T. (org.). *Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil*, Petrópolis/São Paulo, Vozes/Edusp.

COMISSÃO de Elaboração dos 80 Anos da Imigração Japonesa no Brasil (CEHIJB) (1992). *Uma Epopéia Moderna – 80 anos da Imigração Japonesa no Brasil.* São Paulo, Hucitec, Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa.

CUNHA, Manuela Carneiro (1987). *Antropologia do Brasil.* São Paulo, Brasiliense (2. ed.).

GUIA da Cultura Japonesa em São Paulo (1989). São Paulo, Aliança Cultural Brasil-Japão.

HANDA, Tomoo (1973). "Senso Estético na Vida dos Imigrantes Japoneses". In SAITO, H. e MAEYAMA, T. (org.). *Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil*, Petrópolis/São Paulo, Vozes/Edusp.

MAEYAMA, Takashi (1967). *O Imigrante e a Religião – Estudo de uma Seita Religiosa Japonesa em São Paulo.* Tese de doutoramento, FFCHL/USP.

MEYER, Regina M. P. (1991). *Metrópole e Urbanismo – São Paulo Anos 50.* Tese de doutoramento, FAU/USP.

MORI, Barbara Lynne (1988). *Chado in Japan and Hawaii: A symbolic interactionist analysis of intra – and cross cultural transmition, adaptation and change.* Tese de doutorado defendida na Universidade do Havaí publicada em facsímile pela Universidade de Michigan (UMI).

OLIVEIRA, Roberto Cardoso (1976). *Identidade, Etnia e Estrutura Social.* São Paulo, Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais.

PINTO, Virgílio Noya (1993). *Comunicação e Cultura Brasileira.* Série Princípios, São Paulo, Ática.

SAITO, Hiroshi (1973). "Mobilidade e Assimilação de Imigrantes Japoneses" In SAITO, H. e MAEYAMA, T. (org.). *Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil*, Petrópolis/São Paulo, Vozes/Edusp.

SAKURAI, Célia (1993). "A Fase Romântica da Política – Os Primeiros Deputados Nikkeis no Brasil". In *Imigração e Política em São Paulo*, São Paulo, Sumaré/Fapesp.

TANKOSHA Newsletter (1954). Periódico publicado em japonês pela Fundação Urasenke, Kyoto.

URASENKE Newsletter (1975-1998). Periódico publicado pela Fundação Urasenke, Kyoto.

O PASSADO NOS POEMAS DA PRINCESA SHOKUSHI E DE SHUNZEI KYÔJO

Kanami Hirai

RESUMO: Ao longo da história do *waka*, vinte e oito antologias oficiais foram publicadas. A oitava delas é *Shinkokinshû* e foi elaborada por ordem do imperador Gotoba, em 1205. A Princesa Shokushi e Shunzei Kyôjo são duas poetas que participam desta obra com o maior número de poemas entre as representantes femininas. A primeira teve 49 de seus poemas selecionados, e a segunda, 29. Elas viveram na mesma época e tiveram um mestre em comum, Fujiwara Teika, um dos organizadores desta antologia.

Neste trabalho, veremos como as duas tratam o tema passado, através dos *waka* que contenham a expressão *mukashi* e *inishinie*, que significam passado.

ABSTRACT: During the long history of *waka*, the total of twenty eight oficial anthologies have been published. The eighth one is *Shinkokinshû*, made by order of Gotoba Emperor in 1205. Princess Shokushi and Shunzei Kyôjo are the female poets with the largest number of poems selected for this anthology. The first one contributed with 49 poems and the second one with 29. Both poets lived in the same epoch and were tought by the same master, Fujiwara Teika, who was one of the organizers of this anthology.

In this paper, we see how Princess Shokushi and Shunzei Kyôjo deal with the theme of past, by analyzing those poems with the expression *mukashi* and *inishinie*.

PALAVRAS-CHAVE: *Shinkokinshû*, Shokushi Naishinnô, Shunzei Kyôjo, *waka*, poema.

KEYWORDS: *Shinkokinshû*, Shokushi Naishinnô, Shunzei Kyôjo, *waka*, poem.

A Princesa Shokushi e Shunzei Kyôjo são as duas principais representantes femininas da oitava antologia oficial de *waka*, o *Shinkokinshû*, elaborado por ordem do imperador Gotoba, sendo que a primeira participa com 49 poemas e a segunda, com 29. Ambas receberam seus ensinamentos de literatura de Fujiwara Shunzei e seu filho Teika. Shunzei foi organizador da sétima antologia oficial, o *Senzaishû*, e Teika, um dos organizadores do *Shinkokinshû*.

A Princesa Shokushi nasceu entre 1153 e 1155 e viveu até janeiro de 1205. Não se sabe ao certo a data de nascimento da Princesa, fato pouco comum tratando-se de um membro da família imperial. Também pouco se sabe sobre sua vida. Era a terceira filha do imperador Goshirakawa e passou aproximadamente onze anos de sua vida como *saiin* (sacerdotisa) do santuário de Kamo. Não se casou e não se conhece sobre sua vida amorosa. Em obras posteriores, surgiu a hipótese de ela ter tido um romance com Fujiwara Teika, seu mestre 7 a 9 anos mais jovem.

Shunzei Kyôjo era 16 ou 18 anos mais nova que a Princesa, nasceu por volta de 1171 e viveu até 1252, aproximadamente. Seu nome significa "filha de Shunzei" As mulheres, exceto as pertencentes à família imperial, eram conhecidas como filha ou mãe de fulano. Mas na verdade, Shunzei Kyôjo era neta de Shunzei, portanto, sobrinha de Teika. Ela foi criada pelo avô, por isso ficou conhecida como "filha de Shunzei"

Pouco depois do nascimento da Princesa Shokushi, em 1156, seu pai, o imperador Goshirakawa, e o imperador aposentado Sutoku entram em disputa para a sucessão do imperador Toba, ocorrendo então a Batalha de Hôgen. Três anos mais tarde, um desentendimento entre os ministros do imperador aposentado Goshirakawa, provoca a Batalha de Heiji. Nessas duas batalhas, os nobres tiveram de contar com o auxílio da classe guerreira.

O guerreiro, Taira Kiyomori, que auxiliou a Goshirakawa na batalha de Hôgen, teve uma rápida ascensão, chegando ao cargo de ministro (*dajô daijin*). Ele visava governar monopolizando cargos e acabou se confrontando com Goshirakawa. Em 1177, Goshirakawa tentou derrubar o clã Heiji, mas foi derrotado e enclausurado. É o fato conhecido como Conspiração de Shishigatani. Shunzei Kyôjo nasceu seis anos antes disso.

Em 1180, o príncipe Mochihito, irmão da Princesa Shokushi, e Minamoto Yorimasa reuniram soldados para derrubarem o clã Heiji, o que acabou causando batalhas por todo o país, que perduraram por cinco anos. Nesse período, Mochihito foi morto, atingido por uma flecha perdida. O clã Heiji acaba sendo derrotado em Dannoura e Minamoto Yoritomo instala um novo governo em Kamakura. A parte leste era então governada de fato pelo clã Minamoto, que tentando dominar também as outras regiões, entra em conflito com a corte. Em 1221, o imperador aposentado Gotoba desafia o governo de Kamakura, mas perde.

A Princesa Shokushi e Shunzei Kyôjo viveram numa época turbulenta, em que o poder passava da nobreza para a classe guerreira.

Entre a nobreza era dominante o sentimento de perda e de nostalgia e, como que para fugir da dura realidade, dedicava-se cada vez mais à literatura. Competições poéticas, chamadas *utakai*, eram freqüentemente promovidas e o *waka* atinge o seu auge.

O poema seguinte, de Ariwara Narihira, foi um dos mais apreciados por Fujiwara Shunzei, dentre os da primeira antologia oficial, o *Kokinshû*. Segundo Morimoto Motoko, é o poema mais utilizado como *motouta* (poema que serve de base) na antologia oficial *Shinkokinshû*. Shunzei Kyôjo não foi exceção. Este poema foi muito apreciado por ela e o mais utilizado como *motouta*, conforme observa também Morimoto.

月やあらぬ	*Tsukiya aranu*
春や昔の	*Haruya mukashino*
春ならぬ	*Haru naranu*
わが身一つは	*wagami hitotsuwa*
もとの身にして	*motono mini shite*

A lua é outra (?)
primavera não é
aquela de outrora (?)
Apenas eu continuo
o mesmo do passado

A partícula *ya*, presente nos dois primeiros versos, tem duas funções distintas: exclamativa e interrogativa. Assim, ela causa uma ambigüidade nos três versos iniciais. Tomando-a como de exclamação teremos: "A lua é outra! /A primavera não é aquela de outrora!" Nem a lua nem a primavera são as mesmas de outrora. Tudo mudou e só eu continuo o mesmo.

Por outro lado, se entendermos *ya* como interrogação, o significado mudaria para: "A lua é outra? / A primavera não é / aquela de outrora?" Claro que são as mesmas de antigamente. Só eu é que mudei.

Mesmo na época de Shunzei Kyôjo, não se chegara ao consenso, se significavam a mutabilidade ou a imutabilidade da lua e da primavera.

Vejamos como Shunzei Kyôjo utilizou este poema, que tanto apreciou, em seu poema abaixo:

梅の花	*Umeno hana*
あかぬ色香も	*akanu irokamo*
昔にて	*mukashinite*
同じかたみの	*onaji katamino*
春の 夜の月	*haruno yono tsuki*

(Concurso poético 1500 / *Shinkokinshû*, Primavera)

Flores de ameixeira
sua cor e sua fragrância
iguais às do passado
são lembranças como a lua
da noite de primavera

A flor de ameixeira era apreciada pela sua fragrância. A partir da Idade Média, ela passou a ser usada nos poemas junto com as palavras que significam passado, *mukashi* e *inishie*, provavelmente por influência de *Contos de Ise*. O poema citado de

Ariwara Narihira aparece nessa obra, situado temporalmente no florescer das flores de ameixeira.

No poema de Shunzei Kyôjo, a lua e a primavera continuam as mesmas, fazendo lembrar o passado. Acrescentem-se aí a cor e o perfume da flor de ameixeira, também tomados como imutáveis. A cor e o perfume, que não canso de apreciar, são os do passado, assim como a lua da noite primaveril.

Vejamos outro exemplo:

古郷と　　*Furusatoto*
成りにしかども　　*narinishikadomo*
桜花　　*sakurabana*
春や昔の　　*haruya mukashino*
しがの花園　　*Shigano hanazono*

(Concurso poético 1500, Primavera)

Mesmo se tornando
capital abandonada
florescem cerejeiras
Jardim florido de Shiga
da primavera do passado

Aqui é notável a referência ao poema de Ariwara Narihira, pois o quarto verso é idêntico ao terceiro verso deste. Sendo usado numa seqüência gramaticalmente incorreta, como adjetivo de Jardim de Shiga, torna o poema também ambíguo. A primavera pode ou não ser a mesma dantes. Jardim de Shiga é uma referência a Ôtsu, ex-capital, anterior a Kyoto.

月見ても　　*Tsuki mitemo*
千々にくだくる　　*chijini kudakuru*
心かな　　*kokorokana*
わが身一つの　　*wagami hitotsuno*
昔ならねど　　*mukashi naranedo*

(Cem poemas de Tôinsesshu, Lua)

Mesmo vendo a lua
meu coração se parte
em mil fragmentos
apesar de não ser
o passado só meu

Este poema tem como *motouta* também o seguinte, de Ôeno Chisato:

月見れば　　*Tsuki mireba*
千々にものこそ　　*chijini monokoso*
悲しけれ　　*kanashikere*
わが身一つの　　*wagami hitotsuno*
秋にはあらねど　　*akiniwa aranedo*

Ao ver a lua
entristeço-me pensando
em coisas mil
apesar de o outono
não chegar só para mim

Enquanto no *motouta* a lua é a causa da tristeza, o poema de Shunzei Kyôjo diz "Mesmo vendo a lua", deixando transparecer o desejo de ser confortado por ela.

No poema seguinte, o verbo "consolar" aparece claramente:

秋の空	*Akino sora*
さてもなぐさむ	*satemo nagusamu*
ひかりかは	*hikarikawa*
月に昔の	*tsukini mukashino*
かげはみゆとも	*kagewa miyutomo*

Céu outonal
confortar-me-ia a luz?
Mesmo que na lua
pudesse contemplar
a sombra do passado

A partícula "kawa" expressa a dúvida: será que a luz me consolaria, mesmo que pudesse ver o passado refletido na lua? É uma técnica em que a resposta já é conhecida, "não" Mas mostra a busca de consolo na lua.

Shunzei Kyôjo chega até a exigir que a lua reflita o passado:

ながむれば	*Nagamureba*
空やはかはる	*sorayawa kawaru*
秋の月	*akino tsuki*
みし世をうつせ	*mishi yoo utsuse*
袖の涙に	*sodeno namidani*

Ao contemplar
o céu está mudado?
Lua outonal
reflita o mundo que eu vi
nas lágrimas da manga

(Cem poemas de Tôinsesshu)

O modo imperativo do verbo tem forte impacto e mostra uma postura audaciosa de Shunzei Kyôjo. Também nota-se o desejo de ser confortada pela lua, vendo o passado refletido nela. No poema seguinte, chega até a exigir que a lua pare de mover-se.

まてしばし	*Mate shibashi*
おなじ空ゆく	*onaji sora yuku*
秋の月	*akino tsuki*
まためぐりあふ	*mata meguriau*
昔ならぬに	*mukashi naranuni*

Espere um momento
tu que segues o mesmo céu
lua de outono
afinal esse passado
não reencontrarei mais
(Cem poemas de Tôinsesshu)

Neste poema também vemos o uso do modo imperativo e colocado no primeiro verso, o que aumenta mais o seu impacto.

Vejamos agora como a Princesa tratou o tema "passado" nos seus poemas:

かえりこぬ	*Kaerikonu*
昔を今と	*mukashio imato*
思ひねの	*omoineno*
夢のまくらに	*yumeno makurani*
にほふ立ちばな	*niou tachibana*

Repouso pensando
ser agora o passado
que não volta mais
À cabeceira do sonho
perfuma a flor de laranjeira
(grupo C, Verão)

A flor de *tachibana* (família das laranjeiras) também era comumente usada então como algo que remete ao passado. Essa tradição tem origem também nos *Contos de Ise*. O poema seguinte aparece no conto do capítulo 60. Ele é oferecido por um homem a sua ex-esposa, quando a reencontra casada com outro.

五月待つ	*Satsuki matsu*
花橘の	*hanatachibanano*
香をかげば	*kao kageba*
昔の人の	*mukashino hitono*
袖の香ぞする	*sodeno kazo suru*

Ao sentir a fragrância
das flores de laranjeira
recordo-me com saudade
daquela que outrora amei

Então, o perfume da flor de *tachibana* evoca as lembranças do passado. O poema da Princesa significa: "Quando durmo pensando ser agora o passado, sinto o perfume da flor de *tachibana* junto à cabeceira". O passado aqui aparece qualificado como algo que não volta mais, já no primeiro verso. Por acreditar durante o sonho que teria voltado ao passado, realça sua triste condição.

As flores de laranjeira aparecem no seguinte poema também:

昔思ふ	*Mukashi omou*
花橘に	*hanatachibanani*

音信れて　　*otozurete*
ものわすれせぬ　　*monowasuresenu*
ほととぎすかな　　*hototogisukana*

Lembrando o passado
as flores de laranjeira
o cuco vem visitar
Ele também não esquece
as coisas que passaram

Aqui novamente as flores fazem com que se pense no passado. O primeiro verso é ambígüo. Quem pensa no passado pode ser as flores ou o eu poético que as observa ou sente seu perfume. A tradição da época era de se referir à fragrância da flor de *tachibana* e ao canto do cuco. Então, temos o eu poético, provavelmente dentro de casa, sentindo o perfume e pensando no passado, quando ouve também o canto do cuco. Expressa através do pássaro o seu sentimento de não esquecer as coisas que passaram.

それながら　　*Sorenagara*
昔にもあらぬ　　*mukashinimo aranu*
秋風に　　*akikazeni*
いとど詠めを　　*itodo nagameo*
しづのをだまき　　*shizuno odamaki*

É o vento de outono
Mas não o mesmo de outrora
Mas mesmo assim
faz repetidamente
mergulhar-me nas lembranças
(grupo A, outono)

O seguinte poema do capítulo 32 dos *Contos de Ise* é considerado seu *motouta*:

古の　　*Inishieno*
しづのをだまき　　*shizuno odamaki*
繰り返し　　*kurikaeshi*
昔を今に　　*mukashio imani*
なすよしもがな　　*nasu yoshi mogana*

Quisera houvesse
um meio de trazer
o passado de volta
como num desenrolar
de um novelo de linha

Enquanto o *motouta* expressa o desejo de voltar ao passado, o poema da Princesa não mantém isso. Ele reconhece que o vento outonal não é mais o mesmo do passado, expressando também sua tristeza pela mudança.

斧の柄の　　*Onono eno*
朽ちし昔は　　*kuchishi mukashiwa*

とほけれど　　*tookeredo*
有りしにもあらぬ　*arishinimo aranu*
世をもふるかな　　*yoomo furukana*

Embora o passado
em que o cabo decompora
esteja distante
continuo a viver
neste mundo transmudado

O cabo de machado se decompor é uma metáfora de um longo período que passou. Segundo o dicionário *Hissu Kogo Jiten*, sua origem está na seguinte lenda chinesa: "Um homem ficou assistindo a uma partida de *igo* (jogo de tabuleiro) entre duas entidades encantadas e, enquanto isso, o cabo do machado que levava consigo apodrecera. Ao retornar a sua aldeia, percebe que muitos anos haviam se passado e não restava nenhum de seus conhecidos"

Neste poema, a Princesa percebe uma grande distância separando-a da saudosa época e se lamenta por continuar viva num mundo tão transformado.

A Princesa Shokushi sente uma distância entre o passado e o agora. Ela não faz poemas em que parece ver ou buscar o passado refletido em algum objeto, como Shunzei Kyôjo. Ao contrário, mostra-se resignada, considerando-o um momento que não volta mais. Ela relembra o passado e lamenta o presente, onde o mundo se mostra completamente mudado, e a sua condição de sobrevivente dessa época que passou. O poema de Ariwara Narihira, tão apreciado por Fujiwara Shunzei e tão utilizado por Shunzei Kyôjo, não foi referido pela Princesa. Nem há nenhuma combinação de lua e passado em sua obra.

Apesar de ambas as poetas terem recebido suas lições literárias dos mesmos mestres, Fujiwara Shunzei e seu filho Teika, e de terem vivido na mesma época turbulenta, suas posturas em relação ao passado nos poemas são distintas.

Bibliografia

ARIYOSHI, Tamotsu. *Waka Bungaku Jiten*, Tóquio, Ôfusha, 1984.
HIRATA, Yoshinobu. *Hissu Kogo Jiten*, Tóquio, Gakken, 1992.
_____. *Waka Shokubutsu Hyôgen Jiten*, Tóquio, Tôkyôdô, 1994.
KOMACHIYA, Teruhiko. *Koten Bungaku Kiso Hyakka Jiten*, Tóquio.
NISHIKI, Hitoshi. *Chûsei Waka no Kenkyû*, Tóquio, Ôfûsha.
MORIMOTO, Motoko. *Shunzei Kyôjo no Kenkyû*, Tóquio, Ôfûsha, 1976.

PROCESSO DE "AMARELAMENTO" DAS TRADICIONAIS RELIGIÕES BRASILEIRAS DE POSSESSÃO – MUNDO RELIGIOSO DE UMA OKINAWANA

Koichi Mori

RESUMO: Na década de 1950, foi iniciada a ressurreição das "religiões japonesas" no seio da comunidade *nikkei* (descendentes de japoneses) do Brasil. Esta ressurreição das "religiões japonesas" teve como condições a sensação de perda de sua pátria diante da derrota do Japão na II Guerra Mundial, o desmoronamento da estrutura social simbólica sustentada pelo "simbolismo da veneração do imperador", a fermentação da "consciência de pseudofamília" que foi configurando o pensamento de residência permanente e definitiva neste País, e concretamente, com a vinda para o Brasil de novas seitas religiosas do Japão, e o culto ao antepassado, no lar, que tem muito a ver com estas religiões. Todos esses aspectos têm um direcionamento comum em abarcar o sistema de crença japonesa reinterpretado como sistema de símbolos representativos da niponicidade dos "japoneses que residem definitivamente no Brasil" Por outro lado, num direcionamento oposto, pode-se notar a construção de um mundo religioso próprio, modificando e reinterpretando o sistema de crença do Brasil, projetando-o sobre a sua etnicidade. Um desses casos é o da mulher de origem okinawana, Maria, fundadora do Centro Espírita Amor a Jesus. Esta tentativa é a de introduzir e situar "Okinawa" dentro do Brasil. O presente trabalho tem como objetivo descrever e interpretar o processo da experiência do contato com a cultura distinta por parte de um indivíduo que construiu um mundo religioso adequado a si próprio = à brasileira de origem okinawana, interpretando/modificando, a partir da sua etnicidade, um sistema de crença brasileira.

ABSTRACT: In the 50's, the "Japanese religions" experienced a revival in the Brazilian Nikkei commnuity.This revival was a result of the feeling of the motherland's loss due to the Japanese defeat in World War II, the collapse of the symbolic social structure which was supported by the "symbolism of the Emperor'sveneration", the ebullience of

the "pseudo-familiy conscience", which configured the thought of apermanent residence in this Country, and, in a more concrete way, by the new Japanese religious sects that came to Brazil and the ancestors cult at home, which is highly related to these religions. All the aforementioned have a common diretion when referring to the Japanese faith system seen as the system of representative symbols of the "japaneseness" characteristic of "Japanese who live permanently in Brazil". On the other hand, we can see the development of a particular religious world, which modifies and interprets the Brazilian faith system, projecting it on its ethnicity. There is the exemple of an Okinawan origin woman, Maria, who founded the Centro Espírita Amor a Jesus (Love to Jesus Spiritual Center). This religious movement atempts to introduce and integrate "Okinawa" in Brazil. The objective of this work is to describe and interpret the experience of the contact with a different culture by an individual who has built a religious world adequate to himself- the "Okinawan" origin Brazilian interpreting/modifying, from his own ethnicity, a Brazilian faith system (Brazilian mediunic religious continuum – *Kardecismo* and *Umbanda*).

PALAVRAS-CHAVE: Contato cultural, etnicidade, religião de possessão, Mesa-Branca, Xamanismo-*Yuta* de Okinawa, imigração.

KEYWORDS: Cultural contact, ethnicity, religion of possession, Mesa Branca, Xamanism-Yuta of Okinawa, immigration.

1. Introdução

O presente trabalho tem por objetivo descrever/interpretar as características da composição da esfera divina, a cosmologia de uma religião de possessão chamada "Mesa Branca", fundada através da experiência religiosa de Maria N. K., nascida em 1928, imigrante vinda de Okinawa. Mesa Branca é um movimento religioso independente e peculiar, criado pela manipulação/modificação de religiões de possessão brasileiras, dentro da realidade do contínuo das religiões de possessão brasileiras (Camargo, 1961)[1] em que Umbanda e Kardecismo se situam nos dois pólos, contemplando a visão de salvação da crença popular okinawana (xamanismo-*yuta*) e causação de penas (principalmente relacionadas aos antepassados) e os símbolos religiosos da etnicidade[2] – espírito dos antepassados/caráter divino – de Maria. O autor designa este movimento religioso de possessão independente como o "processo de amarelamento" da religião

1. O conceito de contínuo das religiões de possessão se deve a Camargo (1961).
2. Neste trabalho, adotaram-se os conceitos de etnicidade, de identidade étnica, definidos por Maeyama (1996: 308-310). Maeyama os considera como "uma maneira de classificação do homem na sociedade nacional" sendo que na "sua base jaz o princípio de ver a si ou a outrem pelo atributo ou atributos, sejam eles de natureza cultural ou somáticos, que considera tê-los adquirido através de sua origem" como "medida de classificação do homem, da interpretação do mundo e percepção e conhecimento do ser". E também o conceito de "pessoa", empregado na Conclusão, foi tomado de Maeyama (1990). Os dados utilizados neste trabalho são parte dos materiais colhidos nos estudos de história de vida de seis *yuta* – médiuns okinawanos do Brasil, a que o autor vem se dedicando desde 1992.

de possessão brasileira, desenvolvendo as idéias de Ortiz (1978: 28-45)[3] e objetiva esboçar, sucintamente, este processo de "amarelamento" que resulta da experiência pessoal de uma cultura estranha à sua, por parte de uma imigrante.

Preliminarmente, faremos uma breve descrição sobre umbanda e kardecismo que constituem os dois pólos das religiões de possessão no Brasil.

Umbanda é interpretado como sendo um movimento religioso de possessão resultante do sincretismo do culto afro, kardecismo e catolicismo popular, e muitos pesquisadores consideram-no como "religião folclórica nacional" (*national folk religion*). Sua peculiaridade reside nos seguintes fatos: em primeiro lugar, o núcleo do espírito de possessão é o "espírito do escravo negro", genericamente designado "Preto-Velho", considerado representação da brasilidade, e o "espírito do índio" que atende pela designação genérica de "Caboclo"; em segundo lugar, o centro de sua doutrina é constituído pela ideologia do evolucionismo espiritual adaptada do kardecismo, e em terceiro, deve-se mencionar que o núcleo dos adeptos que participam deste movimento religioso se trata de camada intermediária da sociedade industrial urbana. Estas características implicam, primeiramente, a marginalização (ou mesmo exclusão) das divindades de origem afro e atribuição de centralidade ao espírito de possessão brasileiro, e, em segundo lugar, a maioria dos adeptos ser constituída de brasileiros não-afro-descendentes, pertencentes à então emergente camada intermediária da sociedade industrial urbana. E relacionado a isto, o fato de a ideologia do evolucionismo espiritual possuir ligação com o código cultural (possibilidade de ascensão através do esforço próprio) relativo à ascensão social da classe intermediária, então emergente no seio da estrutura social dual, dentro da sociedade urbana, dá o fundamento para considerar a umbanda como a "religião nacional" do Brasil. Ainda, como uma outra característica da umbanda, Ortiz e Brown [1986 (1974)], entre outros pesquisadores, apontam para o fato de sua doutrina e ritos não estarem padronizados até o presente. Isto se atribui às diferenças do grau de sincretismo da umbanda, ao pouco tempo transcorrido desde a sua formação e o nível de autonomia e peculiaridade de cada grupo de culto[4]. Estas diferenças dos graus de sincretismo, as autonomias e as peculiaridades dos grupos de culto foram uma das condições que possibilitaram à Maria a adaptação da umbanda ao seu culto.

O kardecismo brasileiro pode ser situado num outro pólo do contínuo das religiões de possessão, sendo que o pensamento filosófico-espírita-místico criado por Allan Kardec, no século XIX, na França, foi introduzido no Brasil no fim daquele século, sofrendo modificações no seu contato com o catolicismo popular. No Brasil, caracteriza-se, principalmente, dentro desse pensamento pela ênfase ao aspecto religioso – particularmente a da crença do milagre – e da moral. No centro de sua doutrina situa-se a ideologia da evolução espiritual em que o espírito, criado por Deus como existência dotada de

3. A idéia sobre o "amarelamento" das religiões de possessão foi formulada a partir das considerações de Ortiz (1978: 28-45), que enfatizou a necessidade de abordar os momentos de formação da umbanda pelo "embranquecimento" do culto afro e "empretecimento" do kardecismo.
4. Isto nos conduz a um problema difícil de como definir a umbanda, mas o autor propõe adotar o ponto de vista abrangente de ser uma religião de possessão que aceita os elementos das religiões afro e que tem como seus espíritos de possessão o caboclo e o preto-velho.

livre arbítrio e ignorante, vai repetindo o processo de carma-renascimento, vai prosseguindo na evolução espiritual em direção à perfeição = Deus. O kardecismo, pela existência do livre arbítrio e do livre sentimento, considera que o grau de evolução de cada espírito, a despeito de se ter tido o mesmo ponto de partida, passe posteriormente a diferenciar-se, e para a evolução espiritual é preciso, especialmente, que na fase do espírito encarnado = homem, se pratiquem a caridade e a evangelização, e ainda receber a influência espiritual positiva através do congraçamento com espíritos de grau mais elevado, objetivando-se com isso o estabelecimento de relação de proteção desses espíritos[5]. No Brasil, o kardecismo, que sofreu apenas a influência do catolicismo, sem qualquer interferência das religiões afro, é chamado de espiritismo, sendo os seus seguidores comumente chamados de espíritas.

Como característica comum a esse contínuo religioso das possessões existe, além da idéia de intercâmbio direto com as existências espirituais e da idéia de evolução espiritual, o "caráter aberto do mundo espiritual de possessão", pelo que se afirma que os espíritos de possessão não são existências nomeadas. Como veremos mais adiante, esta peculiaridade se constitui num outro ponto que possibilitou a aproximação à religião de possessão brasileira, por parte de uma mulher okinawana que se socializou dentro da cultura xamanística de Okinawa em que o intercâmbio direto com a existência espiritual = possessão espiritual não se acha desmitificada.

Lançando-se uma visão generalizada sobre as atividades religiosas de salvação de Maria, considera-se que ela, além de ser promotora principal de um grupo de culto de possessão, é, também, *yuta* (xamã okinawana) "mais famosa da comunidade *uchiná* (okinawana) do Brasil"

Na qualidade de *yuta*, as suas atuações podem ser consideradas em dois aspectos: o primeiro consiste nas atividades de *hanji/akashi* (adivinhação/esclarecimento) praticadas todas as segundas-feiras, das 8 às 10 horas, numa casa reformada dentro dos terrenos de sua residência; em segundo, as práticas de magias necessárias em conseqüência de *hanji/akashi* ou a pedido, principalmente dos *nikkei* okinawanos. Entre estas últimas podem ser destacadas: 1) no fim e começo do ano, "*ugan* de agradecimento" (reza de agradecimento) aos espíritos dos antepassados, e "*unige*" (pedido) de proteção dos espíritos e indagação sobre a sorte no correr do ano; 2) Homenagem aos mortos nos aniversários de morte que vão de 49 dias ao 33º ano; 3) Benzedura e *ugan* (reza) de imóveis que consiste em limpeza e benzedura dos espíritos com relação às casas e terrenos; 4) *mabuyagumi/hoshinougan* (os ritos mágicos realizados por xamã para reforçar/reanimar a alma); 5) *tamashiiunchike* (o ritual realizado por xamã para salvar a alma e transferí-la ao devido lugar); 6) *tabiugan* (magia para pedir uma boa viagem); 7) culto aos antepassados como *onukê* (o ritual de chamar os espíritos de antepassados para passar algum tempo junto com os descendentes vivos) e finados etc.

As atuações de Maria como líder do culto e como *yuta* constituem o todo de suas atividades religiosas. Não significa que essa dupla atuação esteja completamente desligada uma da outra. Como veremos mais adiante, a peculiaridade é de que os espíritos que entram em possessão na Maria, um de origem brasileira e outro de origem okinawana,

5. O simbolismo e ritos do kardecismo se acham detalhados em Cavalcanti (1983), Renshaw (1969).

servem de "condutor" para os seus respectivos mundos religiosos, ligando-os apesar das suas diversidades.

Cerca de 90% das pessoas que participam do "Centro Espírita Amor a Jesus"[6] são *nisei* (descendentes de 2ª geração) e *sansei* (descendentes de 3ª geração) okinawanos, seus cônjuges/familiares, e o restante compreende brasileiros não-*nikkei* residentes na redondeza. E a grande maioria das pessoas que procuram Maria na qualidade de *yuta* é okinawano, compreendendo *issei*, *nisei* e *sansei*. E aqueles que se relacionam em ambas as atividades, a despeito das diferentes abordagens, isto é, *yuta/xamanismo* okinawano ou religião de possessão brasileira, são *nisei* e *sansei* okinawanos na sua grande maioria. Por outro lado, os participantes "moradores da redondeza", que não têm relações familiares com *nikkei* okinawanos, participam somente do culto de possessão, sem interferência com a sua identidade religiosa. As pessoas que se relacionam ao culto de possessão tornando-se médium ou aquelas que solicitam os trabalhos de Maria como *yuta* são, na sua esmagadora maioria, mulheres. Médium do sexo masculino não passa de 30%.

2. *História de Vida – De* Kamidarii *à Fundação do Grupo de Culto Próprio*

Maria é nascida em Okinawa, de onde veio para o Brasil, aos 2 anos de idade, trazida pelos seus pais imigrantes. Neste país já estava estabelecida a família do tio de Maria, tio este, que, após o falecimento, torna-se espírito que entra em possessão de Maria. Desde sua infância até a adolescência, Maria, além de ter tido a sua formação social dentro da "colônia", fechada, constituída por imigrantes de origem okinawana, teve sua vida marcada por circunstâncias típicas variadas, propícias ao processo de nascimento de *yuta* tais como pobreza, doenças (apoplexia, gripe etc.), doenças dos familiares e falecimentos (mortes de duas irmãs mais novas; doença e morte da mãe – todas se tornam espíritos de possessão de Maria), experiência pessoal mística (vê a existência de espírito/viagem ao mundo dos espíritos/ profecia etc.). De sua mãe *sadakaumare* (nascida com espiritualidade elevada ou pessoa que recebe o chamamento de deidade para se tornar a xamã) foi informada que ela mesma era um ser que recebera convocação da deidade, tendo sido instruída para receber os conhecimentos acerca do culto aos antepassados de Okinawa, praticando, com fervor, *totomeugan* (culto religioso da tabuleta mortuária), devoção a *hinukan* (deidade do fogo) etc. De outro lado, da mesma maneira como acontece com a maioria dos descendentes de japoneses, na igreja católica foi batizada e fez a primeira comunhão, freqüentando com assiduidade a igreja, sendo a sua vida religiosa caracterizada pela dualidade entre o catolicismo e crenças

6. Este "Centro Espírita Amor a Jesus", que se constitui núcleo de apoio às atividades dos cultos de possessão de Maria, conta, presentemente (1997), com cerca de 400 sócios. O Centro é mantido com mensalidades dos sócios e dirigido pela diretoria com presidente, vice-presidente, tesoureiro e secretário. Realiza festas de fim de ano e de ano novo bem como bingo na data comemorativa da libertação dos escravos, considerada a data natalícia do Pai João. Houve época em que se faziam visitas a asilos de velhos e orfanatos como prática de caridade. Ainda, com o intuito de melhorar o relacionamento entre os sócios, são realizadas duas viagens por ano.

okinawanas. Maria, apesar de não ter o domínio perfeito, aprendeu a língua japonesa (dialeto de Okinawa) e o português, o que, posteriormente, desempenhou papel importante no desenvolvimento de suas atividades relacionadas com as religiões de possessão brasileiras[7]

A afecção mediúnica de *kamidarii* (as doenças pelas quais se avisam os problemas em termos de culto aos antepassados ou o chamamento de deidade para ser a xamã etc.) de Maria, na realidade, aconteceu logo após o término da Segunda Guerra Mundial, na época em que sua família partiu da colônia de origem okinawana para a cidade de São Paulo, quando teve que fazer face a uma grande crise de adaptação econômica e social. Maria experienciou três grandes *kamidarii*. Esse *kamidarii* foi imune ao tratamento da medicina moderna de então, tomando a forma de exigência das deidades de Okinawa perante a Maria, que se achava de cama, para "abrir o *kamimichi*" (o caminho para se tornar a xamã, ou ter os espíritos protetores). Entretanto, na primeira vez (1945) e na segunda vez (1947), ela rejeitou, alegando ser católica e "ser ignorante e sem estudos"

Por ocasião de *kamidarii* de 1948, Maria recebeu da existência espiritual a persuasão de que "*kamimichi* não é estudo, é *ugan*" , e ela concordou em abrir *kamimichi* "contanto que pudesse escapar desse sofrimento". E ainda nessa ocasião, o tio por parte do pai que se tornaria "a outra pessoa importante" deu instruções para procurar uma solução mística, considerando *kamidarii* as anomalias psicossomáticas. O tio apresentou um centro espírita (Mesa Branca) cuja liderança do culto era exercida por dona Dirce, uma não-*nikkei* casada com um imigrante originário de Okinawa. Segundo Maria e os *issei* que participam do culto de possessão por ela dirigido, à época, não existia na cidade de São Paulo nenhum médium de origem okinawana = *yuta*, e ainda segundo essas pessoas, muitos *nikkei* okinawanos que consideravam determinados problemas que enfrentavam como sendo relacionados com existências ultra-naturais, acorriam ao centro à procura de salvação. Nesse sentido, a sugestão do tio de Maria não era, absolutamente, uma coisa rara ou extraordinária no seio da sociedade japonesa de origem okinawana.

No centro espírita onde foi levada pelo tio, Maria teve consulta com a dona Dirce que estava sob a possessão do espírito de Preto Velho. Foi-lhe explicado, através do idioma de possessão do espiritismo, que a anomalia física e psíquica de Maria se devia ao fato de ela estar no estágio de "desenvolvimento mediúnico", sugerindo-lhe "abrir caminho" (*michiake*), participando das sessões como médium. Assim, Maria decidiu-se, "contanto que fosse possível escapar da doença", e começou a participar das atividades do centro espírita como "médium em desenvolvimento", onde foi aprendendo o idioma de possessão do espiritismo.

Após vários meses de participação ativa nas sessões, Maria, numa sessão de desenvolvimento mediúnico, recebeu o espírito de Pai João (Pai João de Angola – espírito de velho que foi escravo negro – categoria de espírito de Preto Velho) e o espírito de

7. Após a chegada ao Brasil, Maria cresceu, sempre, em "colônia" formada exclusivamente por imigrantes okinawanos, e mesmo após mudança para São Paulo, morou em distrito onde se concentram imigrantes e descendentes de Okinawa, observando-se acentuada coloração okinawana no círculo de sua vida cotidiana. São numerosos os estudos em torno do processo de formação de *yuta*, mas consultamos, principalmente, os trabalhos de Libra (1966), Sakurai (1973), Ohashi (1980), Ikegami (1992) etc.

Kokichi, seu tio por parte do pai, conseguindo o desenvolvimento mediúnico (*michihiraki*)[8]. Com *michihiraki* a anomalia psicossomática desapareceu "como um encanto" Através da eficácia do "tratamento", as experiências e acontecimentos da vida foram articulados (Crapanzano 1997)[9] por meio de idioma dito de influência espírita e integrados numa forma com significados. Após conseguir o desenvolvimento mediúnico com o *michihiraki*, Maria, como médium desenvolvido, continuou os trabalhos (solução de problemas com espírito em possessão), recebendo o espírito do Pai João.

Entretanto, segundo Maria, logo depois, este centro passou a tender para a umbanda (a respeito, será feita exposição mais adiante), e como o espírito do Pai João começou a demonstrar-se desgostoso com os trabalhos desenvolvidos, deixou de freqüentá-lo e passou a realizar atividades de salvação de espíritos na sua própria residência, "clandestinamente", tais como consultas (causas dos problemas e instruções para soluções) e passes. Logo em seguida, os solicitantes passaram a ser *nikkei* okinawanos. Para estes, essa situação foi motivada porque eles interpretaram que houve o "nascimento de *yuta* com a efetivação do *michiake*". Conforme o depoimento de Maria, os assuntos solicitados, nessa época, pelos *nikkei* de origem okinawana eram, em primeiro lugar, o *ugansukoto* (assuntos relacionados aos antepassados) e, em segundo, problemas que diziam respeito à aquisição de casas e terrenos.

Diante dos pedidos dos okinawanos, inicialmente foram feitas consultas ao espírito do Pai João. "Pai João não entendia as coisas de Okinawa", "Pai João não conseguia entender a língua de Okinawa (*uchinaguchi*) falada pelos solicitantes", passando esse papel a ser exercido pelo espírito de Kokichi perante os solicitantes okinawanos. Careciam ao Pai João as condições "culturais" para propiciar soluções adequadas para esses problemas. O espírito de Kokichi não estava colocado como "veículo" dotado de idioma de possessão do xamanismo *yuta* de Okinawa no centro da dona Dirce, entendendo-se, apenas, como dotado de idioma da religião de possessão do Brasil, mas com essa mudança de solicitantes, foi, pela primeira vez, transformado em existência carregada de xamanismo *yuta* de Okinawa. Em outras palavras, o solicitante e o idioma de possessão carregado pelo espírito de possessão se colocaram em situação de impossibilidade de compreensão recíproca, em conseqüência da "negociação com a realidade" (Crapanzano 1977: 1-40), entre o solicitante e o conteúdo de sua solicitação, houve o "nascimento" do espírito de Kokichi como existência, carregando o idioma de possessão de Okinawa. Desta maneira, os alicerces do regime de divisão de trabalho entre os espíritos de possessão foram implantados, baseados nas condições étnicas dos solicitantes.

Como acontecera com Maria, o afastamento do centro na forma de "abertura de caminho" (*michiake*) não é fato raro. Pelo contrário, é freqüentemente observado dentro

8. A divisão de desenvolvimento-não-desenvolvimento mediúnico tem por momento a "nomeação" do espírito em possessão. A fase de não-desenvolvimento é também conhecida como aquela em que não consegue o controle da possessão, e nesse sentido, o não-desenvolvimento pode ser definido como possessão não controlada e o desenvolvimento como possessão controlada.
9. Articulação definida por Crapanzano (1977: 10-11) como "relacionamento de um acontecimento com outro acontecimento construído semelhantemente e avaliado dentro de linha padronizada idiossincraticamente"

dos cultos de possessão no Brasil. Estes fatos se constituem num dos fatores que impedem a padronização, tanto na umbanda como no espiritismo (Velho, 1978)[10]. Entretanto, em Maria, a organização das atividades de salvação anatêmica como esta de separação – independência, era tida como uma atividade "clandestina", sem autorização regular. Maria, insegura diante de a atividade ser "clandestina", sem autorização regular e pelo fato de ter aumentado rapidamente os solicitantes, principalmente de okinawanos, em 1958, foi fazer uma consulta à Federação Espírita do Estado de São Paulo, e tomou as providências para a "regularização", para tornar "ortodoxas" as suas próprias atividades. Quem atendeu Maria na Federação foi da Silva (que após a morte se torna espírito que entra em possessão de Maria), diretor da entidade e ele próprio médium. E com a "autorização" dessa pessoa e por sua sugestão foi organizado, tendo como líder do culto, o grupo de culto denominado "Reunião Familiar de Irmão Tio Kokichi", que tinha como núcleo os *nikkei* de Okinawa. Esta reunião, ainda que com prazo limitado de dois anos, foi reconhecida oficialmente como culto pertencente à Federação. A Federação enviou o próprio da Silva como assessor de Maria, realizando-se, sob a orientação da Federação, a organização do culto. Aí, dois espíritos, Preto Velho e Kokichi, partilhavam da divisão de trabalho, providenciando-se as soluções dos problemas de acordo com os solicitantes ou a natureza dos pedidos.

Entretanto, a organização sob a orientação da Federação não coadunava com as atividades almejadas por Maria. A respeito disso, Maria apresenta as seguintes razões: "Sob a orientação da Federação, torna-se kardecismo puro, quer queira, quer não. Se for para brancos, não há problema, mas quando se trata de *nihonjin* (japonês), não é adequado", explicando através da própria etnicidade. Explicitando mais concretamente essa explicação, têm-se que:

1) De acordo com a compreensão da Federação, o caboclo, o Preto Velho, o espírito dos antepassados etc. são considerados espíritos de possessão "em grau mais baixo de evolução espiritual", esperando-se o intercâmbio com os espíritos de grau mais elevado. Entretanto, com isso, atribui-se menor importância ao espírito do antepassado e anatematização (solução anatêmica dos problemas) (pouca importância ao espírito do antepassado que é o símbolo da sua etnicidade religiosa);

2) Por orientação da Federação, é atribuída importância ao aprendizado doutrinário para procurar a evolução espiritual, mas não condiz com a visão de salvação de Maria que tem como elemento significador do *kamigoto* (assuntos relacionados aos espíritos/deuses), o orar (*ugan* ou prece) (fere o ensinamento por parte da existência espiritual de que no *kamidarii* de Maria "*kamigoto* é *ugan*");

3) Foi criticada pela Federação a duplicidade de idioma de possessão nas atividades de consulta/*hanji-akashi* nas sessões espíritas, o que não coaduna com a duplicidade do conhecimento da causa dos distúrbios/causa dos problemas possuído por Maria (resistência contra o "assimilacionismo" da Federação que procura desconhecer o idioma de possessão próprio possuído pelo espírito dos antepassados).

10. Velho (1970) aponta que, no processo de divisão dos grupos de culto de possessão da umbanda, a "acusação" a provoca freqüentemente, o que dificulta a padronização, e relata, em estudo de caso minucioso, o processo de divisão. Também do culto de possessão de Maria verificou-se a divisão pelo médium *sansei* okinawano.

Diante desses conflitos, Maria deixou de tomar providências para prorrogar o registro da Reunião Familiar, e no ano de 1961, organizou o grupo de culto de possessão independente, denominado "Centro Espírita Amor a Jesus". A designação deste grupo de culto tomou uma forma em que ostenta mais o caráter cristão em comparação com a anterior Reunião Familiar. Por ocasião dessa organização, as atividades de *hanji/akashi* foram tornadas independentes da sessão espírita, modificando-se para a prática no *yutanya* (o lugar onde *yuta* realiza suas atividades como *hanji/akashi*), e a sessão espírita, da coexistência dos idiomas de possessão do Brasil e de Okinawa, foi passada para os ritos em que se enfatizam o idioma do Brasil. Assim, os dois idiomas de possessão foram bipartidos em dois espaços distintos ditos sessão espírita e *yutanya*.

Entretanto, isto, naturalmente, não significa que os espíritos de possessão de origem okinawana deixam de dar a solução espírita aos problemas apresentados para passarem a "realizar a consulta (*hanji/akashi*)" atribuído ao espírito de Kokichi, que se deslocou da sessão para o *yutanya* estabelecido na residência de Maria, mas sim transformados nos papéis encarregados, passando os espíritos de possessão de origem okinawana do papel de exercer a solução espírita dos problemas até então atribuído, para a existência de "realizar o passe"

Entre os idiomas de possessão qualitativamente distintos de sessão espírita e do *hanji/akashi* constituem-se, reciprocamente, "canalizações" Concretamente, *sadakaumare*, conceito que representa o chamamento de *kami*, foi transformado numa etapa do processo de ascensão de todos os espíritos correspondente à "etapa determinada de evolução do espírito no florescimento espiritual" Isto é, "o chamamento de *kami*" conseguiu a transformação qualitativa da "visão de povo eleito" dito "altura da etapa de evolução" como espírito. Por exemplo, quando é levada para uma sessão espírita a solução de um problema cuja causa é dada como relacionada a *ugansugoto* (assunto relacionado a antepassados) – em muitos casos, doenças não curadas pela medicina moderna – o Pai João (Preto Velho, ultimamente o Caboclo) sugere que seja atendido em *hanji/akashi* pelo espírito de Kokichi. Resulta daí que os solicitantes (maioria constituída de *nisei*, *sansei* de origem okinawana), através dos ritos/exorcização, são remetidos, quer queiram quer não, ao mundo do xamanismo/*yuta* de Okinawa, e ainda, em muitos casos, por meio de ordenamento resultante de *sadakaumare* = época de florescimento espiritual, acontece a indicação para voltar a relacionar-se como médium em sessão espírita. De outro lado, no caso de abordagem a partir de *hanji/akashi* de Maria como *yuta* (espírito de Kokichi), quando da anomalia psicossomática incurável pela medicina moderna, é feito o ordenamento como *sadakaumare*, sendo então sugerido o *michiake* no centro espírita, compreendendo, assim, a totalidade das atividades religiosas de Maria.

3. Conteúdo do "Amarelamento" da Religião de Possessão Brasileira

Maria e médiuns definem como Mesa Branca as suas atividades religiosas anatêmicas ou o espaço dos ritos. Essa definição não é, de maneira alguma, *sui generis*, exclusiva do culto de possessão de Maria, uma vez que muitos cultos de possessão se

autodefinem como Mesa Branca. Mesa Branca, visualmente, é "a grande mesa com toalha de mesa branca" colocada no centro do espaço ritual, mas como muitos pesquisadores indicam, a existência dessa mesa constitui-se símbolo de diferenciação com a umbanda. Também Maria fundamenta, pela existência dessa Mesa Branca, que sua atividade religiosa não é umbanda. Maria chama, ainda, o espaço religioso de Centro, Casa de Caridade, Casa de *Kamisama*, diferenciando-o, rigorosamente, com Tenda, Terreno, designativos dos espaços religiosos de umbanda, acentuando com isso a não-umbandicidade. Além do mais, Maria nomeia a sua religião como espiritismo, referindo-se, a si, como espírita. Trata-se também da manifestação da diferenciação com umbanda/umbandista (Birman, 1980).

Desta maneira, a definição como Mesa Branca é "a expressão da não-umbandicidade, mas é um fato de que, na prática, no centro do culto de possessão de Maria, os espíritos de possessão centrais da umbanda como Preto Velho, Caboclo etc. desempenham papéis relevantes, podendo dizer que se vale, também, da composição estrutural da umbanda. A estruturação do mundo religioso de Maria pode ser encarada como resultado do esforço de construção de um universo religioso próprio, adequado para os brasileiros de origem okinawana, introduzindo para isso os símbolos religiosos (espírito de possessão/deidade, idéias de culto aos antepassados [*ugan/umare* etc.]) que representam a etnicidade religiosa no quadro das religiões de possessão brasileiras.

Vamos proceder à descrição da Mesa Branca de Maria, e depois, à distinção entre esta e as demais – umbanda/kardecismo – que se localizam nos dois pólos do contínuo religioso de possessão.

1. Recebidas do Kardecismo – Idéia de Evolução Espiritual/Caridade/Moralidade Cristã

O elemento kardecista aceito na Mesa Branca de Maria é a idéia do evolucionismo espiritual, sobre o qual já nos referimos anteriormente.

Ainda, no kardecismo, o espírito[11] é colocado como ente que recebe influência constante de outros espíritos (espírito que se corporifica, espírito que deixa o corpo). A influência de outros espíritos acontece junto ao homem através de ondas vibratórias, sendo os seus sentimentos, pensamentos e vontades veiculados por uma substância chamada fluido universal, e ainda, considera-se que essa influência espiritual reflete a forma de ser da alma do homem. Assim, quando se pratica um pensamento negativo, recebe-se a influência espiritual de um espírito de grau inferior de evolução, significando que há distúrbio na evolução espiritual, razão porque se deve esforçar em ter, sempre, pensamento positivo, boa vontade, recebendo influência de espírito de elevado grau de evolução, e em última instância, esperando-se o estabelecimento de uma relação de proteção estável com espírito protetor. Ainda, é concebida a idéia de que evolu-

11. Tanto o espiritismo, como também a umbanda, bem como a Mesa Branca, que tomam emprestadas as doutrinas do kardecismo, idéiam que o homem é constituído por espírito, corpo e perispírito (substância que liga corpo e espírito). Essa visão da alma compreende um caráter que não se compatibiliza com o caráter da alma (divisibilidade etc.) da sociedade folclórica de Okinawa, definido por Sakurai (1973), mas esse tipo de contradição não é levado muito em conta.

ção espiritual depende de vontade própria, em razão do que é tido que o homem = espírito corporificado deve, na medida do possível, praticar a caridade.

Essas práticas para a evolução espiritual são todas consideradas importantes, sendo que em Maria, em virtude da influência de *yuta*/xamanismo de Okinawa, é dada maior ênfase ao estabelecimento das relações de proteção espiritual estável, que é a definição do espírito protetor. A respeito do espírito protetor, Maria declara que "os *uchinanchû* (okinawanos) que moram no Brasil precisam pedir proteção ao *kami* (deidade) do Brasil e *kami* do Japão", considerando que entre o homem e *kami* = deidade e como intermediante = espírito protetor é preciso haver dois tipos de espíritos de possessão, o espírito de origem brasileira e o espírito de origem okinawana.

A sessão espírita[12] e o aprendizado da doutrina constituem-se o centro de atividades que visam a evolução espiritual. A sessão espírita, segundo Maria, é o lugar/oportunidade de "abrir o *kamimichi* (caminho da deidade) e de elevar a espiritualidade" e "é o lugar da prece (orar pela proteção da deidade) e de passe" (limpeza do espírito e afastar a influência de maus espíritos), e ainda "lugar de praticar o amor ao próximo". E tudo isso é compreendido como "a prática da caridade" Na verdade, a prática da caridade não se limita apenas às sessões espíritas. Encontra-se profundamente arraigada na vida cotidiana dos crentes, sendo assim considerados "os cumprimentos cordiais dirigidos às pessoas desde cedo até a hora de dormir, os atos de boa vontade para com os outros, como ceder lugar a idosos no ônibus". O grupo de culto de Maria, antigamente, fazia várias visitas por ano a asilos de velhos e orfanatos. Estas práticas de caridade[13] se relacionam com os valores morais como "honestidade", "diligência" etc. cultivados pelos imigrantes japoneses no seu viver dentro da sociedade brasileira, e podem ser interpretadas como expressão de si mesmos que "contribui à sociedade brasileira mais do que os brasileiros" (Birman, 1980).

De outro lado, o aprendizado doutrinário que é chamado evangelização é considerado por numerosos pesquisadores como sendo uma das rodas da evolução espiritual fazendo par com a prática da caridade. Naturalmente, também no grupo de culto de

12. Os ritos da sessão espírita praticados no centro de Maria podem ser classificados em dois tipos. O primeiro acontece na sessão pública celebrada quatro vezes por semana. A sessão espírita, ordinariamente, é praticada com abertura – reza da abertura – intercâmbio de espíritos – limpeza/purificação dos espíritos – reza de encerramento (apenas nas sessões às segundas-feiras são praticadas consultas). O segundo tipo compreende as sessões chamadas de "sessão espírita para o florescimento da espiritualidade", "escola de *kaminoko* (filho de deidade)". São realizadas mensalmente na primeira segunda-feira, pouco antes da sessão espírita, com a participação dos médiuns. Tem por finalidade a confirmação do espírito de possessão = espírito protetor através da "nomeação" e orientação da técnica de comunicação. Quanto aos ritos nos centros de espiritismo há uma descrição detalhada em Renshaw (1969).

13. No kardecismo, a divindade de Cristo, a trindade, o caráter divino do milagre, a existência de anjos e satanás, mundivisão dualística de céu-inferno, mas segundo Brown (1974) essa prática de caridade é vista como influência do cristianismo ao kardecismo. A moralidade cristã é conservada na forma de prática da caridade. A manutenção da moralidade cristã assumindo a forma de caridade, e ainda, o kardecismo, no contato com o catolicismo popular que dá importância à crença milagrosa, ao transformar a sua filosofia espiritual em uma religião de instrumental/prática que se centra mais na "cura", donde surge a semelhança entre eles (kardecismo e catolicismo), em Maria serviu para harmonizar a sua própria identidade católica com a identidade espírita. Maria conta que "a fé católica foi interpretada de novo, e nós continuamos sendo fiéis católicos".

Maria, o aprendizado doutrinário é realizado pelos médiuns próximos ao kardecismo puro, usando-se textos de Kardec como *O Livro dos Espíritos*, *O Livro dos Médiuns* etc. Entretanto, Maria e muitos médiuns não participam dessa atividade. Segundo Maria, o aprendizado doutrinário "é bom quando se é branco, mas não é adequado para os *nihonjin* (japonês)", "acaba-se ficando branco", "é desconsiderada a importância dos antepassados", destacando-se, pois, a apreciação de cunho etnicista, sendo que para ela "o importante é apresentar a oração", e como resultado torna-se importante o intercâmbio espiritual através da possessão = determinação do espírito protetor. Sobre esse ponto é dirigida a crítica pelos médiuns teólogos próximos ao kardecismo que participam do culto de possessão de Maria, que apontam o fato de se trabalhar apenas com espírito de possessão de baixa evolução espiritual, e por conseguinte retardar a evolução espiritual (Brown, 1987)[14]

2. Modificação da Umbanda – Especialmente a Reorganização da Composição do Mundo Divino

A Mesa Branca de Maria toma como modelo o mundo divino da umbanda e onde introduz os caracteres divinos e o espírito de possessão de origem okinawana, japonesa e brasileira, e constrói uma nova relação entre os caracteres divinos e espírito de possessão com o homem, atribuindo-se papéis específicos, para criar um mundo divino coerente para os brasileiros de origem okinawana de acordo com o entendimento de Maria.

Numa exposição extremamente simplificada, pode-se dizer que existem cinco espíritos de possessão (categorias) que são: Orixá, Caboclo, Preto-Velho, Criança e Exu, os quais compõem uma organização piramidal com a divindade suprema ocupando o seu topo. Esta organização piramidal é composta de sete níveis, à semelhança de uma organização militar, compreendendo linha-armada-regimento, contando cada nível com o seu comandante. O comandante de cada linha é o Orixá, e o seu caráter divino, como o é Divino Supremo, não entra em possessão no homem, compreendendo-se que na qualidade de seu "substituto". os espíritos do Preto-Velho ou do Caboclo são enviados ao mundo do homem na forma de possessão.

Maria modifica esse mundo divino no sentido de eliminar a africanidade da umbanda. Mantendo a estrutura quádrupla do mundo divino: Divino Supremo-mundo dos caracteres divinos que não entram em possessão-mundo dos espíritos de possessão-mundo dos homens, Maria: 1) no mundo de caracteres divinos que não entram em possessão, introduz os caracteres divinos do catolicismo, do cristianismo (ou de origem espírita), os caracteres divinos de origem okinawana, de origem japonesa; 2) também no mundo dos espíritos de possessão, introduz os espíritos de possessão de origens brasileira e okinawana que são seus "substitutos"; 3) das categorias dos espíritos de possessão da umbanda, aqueles cuja brasilidade é acentuada como Caboclo, Preto-Velho são mantidos como também Criança que é interpretada como sendo "a simbolização dos imigrantes estrangeiros no Brasil", mas a categoria de Exu é interpre-

14. No kardecismo, como espírito de possessão, dá-se preferência a nomes historicamente conhecidos ou intelectuais como cientistas, médicos etc.

tada sob o ponto de vista do kardecismo como Espírito Sofredor, negando a sua presença na sessão espírita; 4) essa linha de relações de caracteres divinos – espíritos de possessão-homem é integrada pelas origens brasileira e okinawana (japonesa), baseando-se nas relações das respectivas linhas dos espíritos de possessão e dos caracteres divinos, faz-se a distribuição dos respectivos papéis na sessão espírita.

Os caracteres divinos que se situam abaixo do Divino Supremo e que não mais entram em possessão no homem são interpretados por Maria como sendo o "mundo dos espíritos que, tendo atingido grau elevado de evolução, não mais descem ao mundo do homem", sendo chamado Espírito de Luz (não se emprega a designação de Orixá). A esse mundo divino pertencem *kamisama* (deidade) do Brasil (é ideado também como *kamisama* do catolicismo), "*kamisama* do cristianismo", "*kamisama* do Japão" e "*kamisama* de Okinawa", e no altar colocado no espaço do culto de possessão de Maria se acham colocados ícones ou estátuas que simbolizam esses caracteres divinos, com exceção de "*kamisama* de Okinawa"

Concretamente, esses caracteres divinos são:

a) Kamisama *do Brasil – Nossa Senhora da Aparecida*

Padroeira do Brasil. As circunstâncias que levaram Maria, pessoalmente, a cultuá-la aconteceram logo após a sua separação do centro de culto de possessão onde se verificou o *michiake* e iniciou, por conta própria na sala de estar de sua residência, as atividades religiosas anatêmicas (quando havia dado à luz sua primeira filha) e estava à beira da perda de visão de ambos os olhos, por sugestão do tio por parte do pai, foi ter a benção do padre Donizetti (após a morte, tornou-se espírito de possessão de Maria) na sua capela, quando lhe foi dada a estatueta como "Santa do Catolicismo do Brasil"

b) Kamisama *de Cristo – Jesus Cristo*

É reinterpretado, do ponto de vista do espiritismo, como sendo "o primeiro médium enviado ao mundo dos homens por Deus"

c) Kamisama *do Japão – Imperador* Jinmu *e* Kannon *(Avalokitesvara)*

Para Maria, *Jinmu* foi o "primeiro imperador do Japão", sendo, portanto, reconhecido como o "iniciador do xintoísmo" No altar-oratório se encontra um ícone que foi presente de crente. De outro lado, *Kannon* é "a mulher *kamisama* do lado do budismo" e ao mesmo tempo "a *kamisama* do *umaredoshi*" (deidade do ano de nascimento) de Maria, sendo concebido como tendo sugerido o *michiake* de Maria por ocasião de *kamidarii*.

d) Kamisama *de Okinawa* – Kamisama *do Casal, Fundadores do* Mutouya *(honke = família-tronco)*

Não consta do altar-oratório um símbolo que representa essa deidade. Esse *kami* do *mutouya* difere de acordo com o médium, mas acredita-se que esteja ligado ao res-

pectivo imperador. Os "substitutos" dessas deidades são espíritos de possessão de origem okinawana, a começar pelo espírito de Kokichi, e ainda os espíritos de possessão dos médiuns (espíritos dos antepassados). Sob o ponto de vista "religioso", são ideados como *kami* do culto ao antepassado.

Abaixo do mundo do "*kamisama* da luz" situa-se o mundo dos espíritos de possessão dos substitutos que "*kami* envia ao mundo dos homens". Maria chama esse mundo dos espíritos de possessão de Espíritos Bons. A este mundo, além dos espíritos de possessão (categorias) como Preto-Velho, Caboclo, Criança, originários da umbanda, pertencem os espíritos de possessão (etnicamente brancos), originários do kardecismo (espiritismo) como espíritos de médicos e enfermeiros mortos, bem como os espíritos dos antepassados de Okinawa. Os espíritos de possessão de Maria e seus médiuns (florescidos na sua espiritualidade) estão formados como símbolos pessoais conforme aponta Obeyesekere (1981)[15]. Por exemplo, mesmo se tratando de espíritos de possessão da mesma categoria de Preto-Velho, esse espírito é ideado como existência dotada de nome próprio e personalidade determinada. Abaixo desse mundo dos espíritos de possessão situa-se o mundo dos homens onde se localizam os homens que são espíritos corporificados e os Espíritos sofredores.

QUADRO 1 – PAPÉIS DOS ESPÍRITOS DE POSSESSÃO NA SESSÃO E SUAS RELAÇÕES COM DEIDADE DE GRAU SUPERIOR (*KAMISAMA* DA LUZ)

Papéis	*Conteúdo*	*Espírito / Origem*	*Grau de Deidade*
Consulta (na sessão)	Ouve o que o solicitante diz e sugere solução pela experiência de vida	Preto-Velho (umbanda)	Nossa Senhora da Aparecida
Consulta (na sessão)	Ouve o que o consulente diz, elimina a causa por meio de magia. Indicação de ervas e chás como medida preventiva	Caboclo (umbanda)	Nossa Senhora da Aparecida
Hanji/Akashi (fora da sessão)	Ouve o que o consulente diz, procura a causa e indica a solução	Espírito Kokichi (xamanismo okinawano)	*Kami* de *Mutouya* de Okinawa
Mensagem moral na sessão	Dá-se mensagem moral por ocasião da descida do espírito. Ora-se pela proteção espiritual às respectivas deidades superiores	Espírito de possessão de origem okinawana (xamanismo de Okinawa), Preto-Velho (umbanda), espírito de branco (kardecismo)	*Kami* de *Mutouya* de Okinawa N. Sra. da Aparecida Cristo

15. É nossa intenção desenvolver as observações em monografia sobre os espíritos de possessão de Maria e seu marido Paulo.

Prece Final	No fim da sessão se pede a proteção espiritual	Padre Donizetti (catolicismo popular), Criança (umbanda + Okinawa), espírito de enfermeira (kardecismo)	*Kami* de *Mutouya* de Okinawa N. Sra. da Aparecida Cristo
Passe	Limpeza de espírito. Proteção espiritual. Influência de espírito de maior grau de evolução	Caboclo (umbanda) Espírito do antepassado de Okinawa (xamanismo okinawano)	N. Sra. da Aparecida *Kami* de *Mutouya* de Okinawa
Pedido de ajuda espiritual em relação à medicação moderna ao grupo de tratamento espiritual	Pede-se ao grupo de tratamento espiritual o êxito da operação ou tratamento para médiuns, seus familiares, parentes, conhecidos. Isto é feito na primeira oração	Espírito de enfermeira (kardecismo)	Não são *kami* Grupo de tratamento integrado por 5 médicos e enfermeiras[16]

O quadro acima dá conta dos papéis desempenhados pelos espíritos de possessão nas sessões e as relações que existem entre os espíritos de possessão e os graus superiores de deidade. Pode-se notar a duplicidade dos papéis desempenhados pelos originários de Okinawa e do Brasil (no caso brasileiro, as suas categorias dos espíritos de possessão). Como já foi apontado, são considerados inteiramente distintos os espíritos de possessão originários de Okinawa e aqueles de origem brasileira, e os idiomas de possessão que cada qual conduz. Naturalmente, dentro da sessão espírita, o idioma de possessão do xamanismo okinawano está latente, mas esse idioma distinto, pelo menos para os médiuns de origem okinawana e para os participantes, é compreendido pela língua usada pelo espírito de possessão, pelo conteúdo da mensagem (importância do *umare* (nascimento), pelo culto ao antepassado/costume/atividades no decorrer do ano, importância do *toutomeugan* (crença de *hinukan*), pelos símbolos que são usados (sal/arroz usados pelos espíritos de possessão de origem okinawana, água benta usada pelos espíritos de possessão de origem brasileira), pela música (melodia) etc.

A composição do mundo do espírito de possessão veio sendo interpretado de formas variadas por muitos pesquisadores. Uma das mais conhecidas é a que podemos

16. De acordo com médium do kardecismo, o grupo de medicina espiritual que tem por "substituto" o espírito mortal da enfermeira chamada Maria da Glória é composto de espíritos de 3 médicos e 2 enfermeiras. Entre os médicos encontram-se falecidos como Dr. Bezerra de Menezes, nome conhecido dentro do kardecismo brasileiro. Considera-se que este grupo dá assistência espiritual ao tratamento moderno, orando-se para solicitar a proteção aos médiuns, seus familiares e parentes que estejam hospitalizados, operados ou em tratamento. Esta categoria de espírito representa o grupo simbólico do cientificismo/racionalismo do kardecismo, fazendo contraste com o tratamento místico/tratamento natural do Caboclo. Quanto ao cientificismo/racionalismo do kardecismo, HESS, David (1987) e outros.

denominar o modelo de mundivisão, apresentado por Ortiz e Presser. Os alicerces dessa interpretação são de que os espíritos de possessão (Preto-Velho, Caboclo e Criança) representam a ideologia do "mito das três raças" que tem raízes nos estudos de Gilberto Freyre – "no povo brasileiro, as três raças – preta, índia e branca – contribuíram cada qual na formação do povo brasileiro = cultura" Estendendo-se essa interpretação mundivisionista da composição do espírito de possessão da umbanda ao mundo do espírito de possessão de Maria, o Brasil é uma sociedade composta de "quatro raças" em que às "três raças" acima se acrescentam os *nikkei* brasileiros, possibilitando, pois, a interpretação de expressar-se a ideologia do conhecimento do mundo em que "as raças" contribuem, cada qual, à sociedade, à cultura brasileira.

Examinando-se com atenção os espíritos de possessão de origem okinawana, pode-se classificá-los em: 1) espíritos dos mortos de familiares e parentes que imigraram para o Brasil; 2) espíritos dos mortos dos *niseis* okinawanos nascidos no Brasil; 3) espíritos dos mortos dos parentes que não emigraram para o Brasil; 4) espíritos dos mortos de *uchinanchú* (não parentes) que imigraram para o Brasil; 5) espíritos dos mortos de parentes que imigraram para outros países (como por exemplo Peru etc.). E os espíritos de possessão refletem as respectivas épocas e situações, sendo que as "conversas" nas sessões espíritas se processam em *uchináguchi* (dialeto de Okinawa), em japonês, em português não muito fluente, na língua da "colônia" (mistura de vocábulos portugueses com o japonês). Os seus conteúdos são bastante variados, abrangendo a importância do culto aos antepassados, o significado do *kamiumare*, a necessidade de *michiake*, procedimentos nos ritos de culto aos antepassados, eventos anuais de Okinawa, a tragédia da guerra de Okinawa, os sofrimentos como imigrantes e aspectos da vida, a natureza de Okinawa etc., e como um todo ativa o "mundo" compartilhado pelos descendentes de origem okinawana/imigrantes de Okinawa.

Juntando-se ao conhecimento do mundo dito "mito das quatro raças" a observação da composição do mundo divino de Maria relacionando-o à representação do "homem religioso", pode-se interpretar que o brasileiro okinawano que Maria concebe seja o símbolo que o representa. Em analogia à trindade cristã, o *uchinanchú* (okinawano) é o homem em Okinawa, terra do culto aos antepassados, tendo como pais (entre aspas as interpretações de Maria) "os iniciadores do *mutouya*" relacionados a "pai forte como iniciador do xintoísmo" e "à misericordiosa como mãe *kami* do budismo". De outro lado, o brasileiro (espírita) é o homem que tem como "pai" Jesus Cristo, "que é *kami* do cristianismo/espiritismo, e o primeiro médium" e como "mãe" Nossa Senhora da Aparecida, que "é *kami* do catolicismo" Assim, "o *uchinanchú* que vive no Brasil" é aquele que está sob a proteção espiritual dessas deidades e delas recebe a influência espiritual e para receber as proteções espirituais dessas deidades tem a necessidade de dois tipos de espíritos de possessão – de proteção, de origem brasileira e de Okinawa (japonesa).

3. Diferenciação entre o Kardecismo e a Umbanda

QUADRO 2 – O OUTRO VISTO ATRAVÉS DA IDENTIDADE / MESA BRANCA

Critério	*Kardecismo Puro*	*Umbanda*
Etnia (Raça)	Branca	Preta
Conhecimento-Crença	Importância do conhecimento Importância do aprendizado doutrinário	Importância da crença
Força Espiritual	Fraca	Forte
Fase de Evolução Espiritual (Possessão Espírito)	Alta	Baixa
Atividade Religiosa	Fazer o Bem	Fazer o Mal
Apego a Bens Materiais	Fraco	Forte
Antepassados	Não dá importância	Importância – Índio (Caboclo)
Som/Música/dança	Silêncio	Uso de Tambores. Dança
Religião – Magia	Religião	Magia
Cientificismo	Científico (Racional)	Místico

A cosmologia da Mesa Branca de Maria, como já foi sucintamente exposta, capta os elementos do kardecismo/umbanda, constrói um conteúdo próprio e, como conseqüência, determina as atividades religiosas/mágicas como Mesa Branca. E a identidade dessa Mesa Branca é fortalecida/ativada pela diferenciação intencional diante dos dois pólos do contínuo religioso de possessão: umbanda e kardecismo (a que Maria chama de kardecismo puro). O Quadro 2 resume a visão "do outro" concebida por Maria, sendo fundamentais os critérios que se referem à etnia (raça), à importância que se atribui a conhecimento/crença (oração), à força espiritual, à fase da evolução espiritual, ao apego aos bens materiais, à importância dos antepassados, à religião/magia. Não podemos entrar aqui nos detalhes dessas diferenciações, mas elas não são nem objetivas nem coerentes. Os significados atribuídos aos outros às vezes obedecem à posição da umbanda, e em outros critérios é adotado o ponto de vista do kardecismo.

Na compreensão de Maria, "Umbanda" é: etnicamente constituído por "preto", tem um grau relativamente baixo de evolução espiritual, utiliza para fins de dinheiro ou bens materiais "a força espiritual que é, por natureza, gratuita", "manipula a força do espírito de acordo com a demanda do solicitante", considerando, portanto, ato de magia desvirtuada ou bruxaria. Este tipo de compreensão da umbanda se assemelha muito

àquela tida pelos espíritas ou seguidores do kardecismo, muito próximo à imagem estereotipada do umbandismo difundida entre a população *nikkei*. De outro lado, porém, ela confere a devida apreciação à força espiritual.

Neste ponto, bem como não serem os espíritos de possessão em umbanda nomeados, mas estabelecidos em categorias por "raças", torna-se possível a introdução de *yuta*/xamanismo de Okinawa no mundo de deidade de umbanda. Em outras palavras, a própria manutenção de categorias de espíritos de possessão como Caboclo, Preto-Velho, enfatiza a força anatemática ligada ao *yuta*/xamanismo, possibilitando a introdução de espíritos de possessão étnicos de origem okinawana. Além do mais, este fato permite, também, a introdução no seu mundo de deidade e no mundo de espíritos de possessão, a categoria dos espíritos de possessão dos "brancos", originária do kardecismo que possui racionalidade científica apesar da sua fraca força anatemática.

De um lado, o entendimento de Maria sobre o kardecismo (puro) é, do ponto de vista de etnia, uma religião de "branco", e apesar de sua força espiritual ser relativamente mais fraca, quando comparado com a umbanda, os seus espíritos de possessão se acham em estado mais elevado de evolução, sendo a sua força do espírito utilizada, sempre, para fazer o bem. Entretanto, seus espíritos de possessão estão classificados apenas pelo critério do grau de evolução e, pelo fato de os espíritos dos antepassados serem conhecidos como aqueles que se acham em estado relativamente mais baixo da evolução espiritual, considera-se que "não se dá importância aos antepassados e, uma vez morto, está acabado" E ainda, como no kardecismo o aprendizado doutrinário (evangelização) é considerado muito importante, e como nele não se atribui quase que nenhum valor a *ugan* (reza) e a espíritos de proteção, considera-o como "uma religião boa para os brancos, mas não adequada para *uchinanchú*"

Assim, tanto umbanda como kardecismo (puro) é tratado como religião que "não se adequa a nós, *uchinanchú*", mas de outro lado, os aspectos afirmativos do outro são introduzidos ativamente pela atribuição de papéis específicos dos espíritos de possessão e deidades, valendo-se da estruturação do mundo divino da umbanda, que são, por sua vez, harmonizados/integrados com idéias e grupo de símbolos religiosos étnicos, construindo um mundo religioso de possessão coerente para os brasileiros de origem okinawana que não se "assimilam" aos brasileiros em geral.

4. Concluindo – Características da Visão do Homem = Pessoa

Neste trabalho, foram feitas observações sobre como uma mulher de origem okinawana modificou a estruturação da religião de possessão do Brasil, em confronto com a etnicidade, construindo um mundo religioso anatemático adequado para si e para os brasileiros de origem okinawana. Vamos, à guisa de conclusão, referirmo-nos à visão do homem = pessoa no movimento religioso de Maria.

Como já foi feita referência, na visão de salvação-visão de espírito protetor de Maria, "Médium tem que ter como espírito protetor os espíritos de possessão de origem brasileira e de origem okinawana do Japão sob pena de não ser completamente salvo, de não conseguir a proteção de *kami*". Em outras palavras, tanto os imigrantes oriundo de Okinawa que "vêm recebendo acolhida no Brasil" bem como os descendentes de

okinawanos nascidos no Brasil são homens que se acham regulados por idioma de possessão tanto do Brasil como do Japão. Neste trabalho, não se pôde detalhar o conteúdo dos idiomas de possessão, mas as características desses idiomas podem ser resumidas da seguinte maneira.

Na Mesa Branca, considera-se que o espírito corporificado = homem, dotado de sentimento e livre arbítrio e tendo como cena-de-fundo o evolucionismo espiritual, vai conquistando a evolução espiritual pelo esforço próprio e autonomia através da caridade e do aprendizado doutrinário. Proteção pela comunicação espiritual, eliminação e defesa das más influências pelo passe; sendo que às rezas de variados tipos, consideradas originárias do Caboclo da umbanda (uso de ervas/aproveitamento dos chás), são atribuídas funções auxiliares de eliminar os fatores que perturbam o "crescimento" próprio, colocando-se no centro, acima de tudo, o esforço/adestramento/prática do bem. Ainda na Mesa Branca, a determinação do espírito protetor e o estabelecimento da relação de proteção permanente significam a criação de uma nova relação com o espírito. Isto quer dizer que a visão do homem = pessoa tem por fundamento o sujeito que procura conseguir a ascensão através do esforço pessoal/subjetivo e desenvolvimento das relações. Tais códigos culturais, como ascensão pelo esforço próprio e estabelecimento de relações, "são coerentes com a ideologia da sociedade industrial urbana que vai conseguindo a ascensão social pelo esforço de cada qual dentro do sistema social de estrutura dual tradicional em que o papel principal passa para a camada média" (Ortiz, 1978), e coincide, também, com a figura do "brasileiro ideal (homem que possui variada rede de relações)" (daMata, 1970). E ainda, este código cultural foi também coerente com a maneira de ser dos brasileiros de origem okinawana que, após a II Guerra Mundial, tomaram a decisão de permanência definitiva neste País, migraram para as cidades e procuraram a ascensão sócio-econômica, como camada média, seja na forma de autônomos seja na forma de tecnocratas (Maeyama, 1996).

Entretanto, por outro lado, dentro do mundo religioso de Maria, a pessoa "é mais brasileira do que os brasileiros", mas não é considerada como sendo aquela que se "iguala" com os brasileiros em geral ou se "assimila" à cultura brasileira. Como é apontado por muitos pesquisadores das características de *yuta*/xamanismo, ressalta-se a exterioridade das causas dos males (especialmente a influência dos antepassados através do princípio de origem paterna) e em confronto com Mesa Branca, mais do que o estabelecimento de novas relações através da possessão, que é a ênfase nos aspectos do melhoramento ou restauração das deterioradas relações existentes (Ikegami, 1991). A esse respeito, do ponto de vista da etnicidade desse movimento religioso, pode-se considerar que se tratou de um esforço de ativação da cosmologia de Okinawa, fortalecendo o cosmos cultural-religioso de Okinawa ou "Okinawa" que parecia ser separado pela "assimilação" ou pela decisão de permanência definitiva, por meio de idioma de possessão de *yuta*/xamanismo.

A dualidade da pessoa pode ser interpretada como a integração, de um lado, do "brasileiro" adequado à "sociedade industrial urbana" que tenta a ascensão através de esforço próprio e estabelecimento de nova relação, e de outro, a relação preexistente que tem por núcleo a relação de parentesco, incluindo o antepassado ou o *uchinanchú* que possui locação fixa dentro do cosmos cultural de Okinawa, constituindo, pois, um

modelo religioso do homem = pessoa, o "brasileiro de origem okinawana". existência *sui generis*, que não se "iguala" a "brasileiros em geral"

Bibliografia

BIRMAN, Patrícia. *O que É Umbanda?*, São Paulo, Brasiliense, 1980.

BROWN, Diana. *Umbanda: Politics of an Urban Religious Movement* (mimeo), 1974. (1986 *Umbanda Religion and Politics in Urban Brazil.* Ann. Arbor; UMI Research Press.)

CAMARGO, Cândido Procópio de. *O Mundo Invisível: Cosmologia, Sistema Ritual e Noção de Pessoa no Espiritismo*, Rio de Janeiro, Zahar, 1983.

CAVALVANTI, Maria Laura de Castro. *O Mundo Invisível: Cosmologia, Sistema Ritual e Noção de Pessoa no Espiritismo*, Rio de Janeiro, Zahar, 1983.

CRAPANZANO, Vicente. "Introduction", *in* CRAPANZANO & GARRISON, V. (eds.). *Case Studies in Spirits Possession,* Nova York, John Willey & Sons, pp. 1-40, 1977.

DAMATA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis: Uma Interpretação do Dilema Brasileiro*, Rio de Janeiro, Zahar, 1970.

HESS, David (ed.). "O Espiritismo e as Ciências", *Religião e Sociedade,* 14 (3), pp. 41-54, 1987.

IBRA, W. P. (Trad. Sakihara Mitsugu/Sakihara Masako). "Religião de Okinawa e Estrutura Social", Tokyo, Kôbundô, 1966.

IKEGAMI, Yoshimasa. *Akurei to Seirei no Butai – Okinawa no Minshu Cristo Kyo ni Miru Kyusaisekai,* Tokyo, Dobutsusha, 1992.

MAEYAMA, Takashi. *Ethnicity to Brasil Nikkeyjin*, Tokyo, Ocha no Mizu Shobô, 1996.

_____ "Shakai jinruigaku ni okeru kôzô to kojin – 'Person' gainen kara no Shosha", *in* Shizuoka Daigaku Jimbungakubu (org.). *Shakai kôzô ni okeru jikososhikisei – ko to zentai no sôgokanrensei ni kansuru kisokenkyu,* pp. 56-80, Shizuoka, 1990.

OBEYESEKERE, Gananath. *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbol and Religious Experience,* The Univ. of Chicago, Illinois, 1981.

OHASHI, Hidefusa. "Processo de Formação da Mesa Mediúnica de Xamã – *Yuta* em Okinawa – Abordagem Sociopsicológica" (Anais do Depto. de Letras, Universidade de Tohoku), n. 30, Universidade de Tohoku, 1980.

ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro,* Petrópolis, Vozes, 1978.

RENSHAW, Parke. *A Sociological Analysis of Spiritism in Brazil.* Dissertation presented to The Graduate Council of The Univ. of Florida, 1969.

SAKURAI, Tokutaro. "Xamanismo de Okinawa – Vida e Função de Médium Popular" Tokyo, Kôbundô, 1973.

SASAKI, Hiromiki. "Possessão e Xamanismo – Notas de Antropologia Religiosa" Tokyo, Tôdai shuppankai, 1980.

VELHO, Y. Maggie. *Guerra dos Orixás: Um Estudo de Ritual e Conflito,* Rio de Janeiro, Zahar, 1970.

O PENSAMENTO NO PERÍODO EDO (1603-1868)

Madalena Natsuko Hashimoto Cordaro

RESUMO: Tentando rastrear as idéias (neo)confucionistas que se diz permearem todo o período Edo, o presente estudo se concentra nos Estudos Confucionistas (*Jugaku*), nos Estudos Clássicos (*Kogaku*), nos Estudos Vernaculares (*Kokugaku*) e nos Estudos do Coração (*Shingaku*), sem diferenciar filosofia de religião, mas atento tanto à diversidade dos enfoques em diferentes momentos históricos e grupos sociais, quanto ao processo de amálgama dessas idéias que se processaram no Japão. Analisa-se principalmente o conflito *giri-ninjô* (obrigação-sentimento humano), tão presente em obras literárias do período e na sociedade como um todo, à luz das conclusões às quais se chegou.

ABSTRACT: In an attempt to define (neo)confucianist ideas which are known to permeate Edo period, this essay deals with Confucianist Studies (*Jugaku*), Classic Studies (*Kogaku*), Vernacular Studies (*Kokugaku*) and Heart Studies (*Shingaku*), with no discrimination between philosophy and religion, but aware of the diversity of approaches in different historical moments and social classes, as well as of those ideas transformation processed in Japan. It is analised mainly the *giri-ninjô* (obligation-human feelings) conflict, which is so abundant in literary pieces of the time and in the society as a whole, under the essay conclusions point of view.

PALAVRAS-CHAVE: Estudos Confucionistas; Estudos Clássicos; Estudos Vernaculares; Estudos do Coração; conflito *giri-ninjô* (obrigação-sentimento humano).

KEYWORDS: Confucianist Studies; Classic Studies; Vernacular Studies; Heart Studies; *giri-ninjô* conflict.

Tentar discriminar o pensamento entre filosofia e religião é em todo caso uma tarefa inglória e na cultura japonesa os constantes empréstimos entre elas inibem qualquer iniciativa. Assim, se considerarmos o xintoísmo em seu aspecto religioso, poderemos notar que este se encontra em um estágio intermediário entre culto e seita, através de cultos a deidades tais como Jizô ou Inari, de festividades anuais de agradecimento e cerimônias agrícolas e de centros de templos de confraternidades tais como Ise e Izumo; no entanto, na passagem para o período Meiji, o xintoísmo foi utilizado como uma justificativa ideológica da ascendência divina do imperador que intensificou os movimentos contrários ao xogunato. Tomaram-se emprestados muitos sistemas de pensamento do continente conforme as necessidades de momentos variados. Assim, o confucionismo e o xintoísmo se valeram dos métodos de meditação e conceitos da metafísica budista, o budismo e o xintoísmo utilizaram certa ética confucionista, o budismo e o confucionismo foram totalmente japonizados[1] em vários momentos de sua história.

Numa primeira aproximação ao estudo do pensamento do período Edo (1603-1868) nota-se que o neoconfucionismo é o sistema filosófico mais citado, devido a seu dito caráter oficial como porta-voz do xogunato em sua justificativa de adoção de determinadas medidas morais. Como tal, tratar-se-ia de um sistema ortodoxo, autoritário e retrógrado. No entanto, estudos mais recentes têm mostrado que esse caráter oficial entre os intelectuais confucionistas e o xogunato não teria sido tão claro e nem tão permanente quanto se apregoava. O estudioso Herman Ooms[2], com efeito, defende a posição de que membros da família Hayashi, ansiosos por estabelecerem eles mesmos uma hegemonia no assunto e um prestígio duradouro, teriam sido os responsáveis pela versão de que teriam existido laços emblemáticos entre o xôgum Tokugawa Ieyasu, Fujiwara Seika (1561-1619), o neoconfucionismo e Hayashi Razan (1583-1657), defendendo a ficção de uma ortodoxia apoiada pelo xogunato, a qual se teria tornado importante nos anos de 1650 a 1660. Ooms defende sua hipótese citando para tanto o fato de que, durante as três primeiras gerações, os Tokugawa financiaram a construção do complexo de Nikkô, templo xintoísta em memória a Ieyasu, o grande fundador da dinastia, em 500.000 *ryô*[3]; a reconstrução e reforma dos templos de Ise num montante equivalente; mas apenas contribuíram com uma ajuda simbólica, 200 *ryô*, quando do

1. Sobre os estudos enfocando o pensamento no Período Edo, é muito instrutivo o artigo de Samuel Hideo Yamashita, "Reading the New Tokugawa Intellectual Histories", in *The Journal of Japanese Studies*, vol. 22, n. 1, Seattle, University of Washington, 1996, onde o autor analisa a historiografia em língua inglesa, subdividindo-a em quatro grupos: o da teoria da modernização, que tenta explicar Edo para chegar a Meiji, incluindo Bellah, Rubinger e Nakai: o grupo de Bary, que situa o neoconfucionismo num panorama diverso, dinâmico e em mutação, incluindo também Tucker e Nosco; os novos intelectuais que se inspiram em histórias intelectuais enfatizando as periferias, incluindo Harootunian, Najita e Ooms e, finalmente, uma aproximação pós-moderna nos trabalhos de Naoki Sakai, onde desaparecem biografias de personalidades, famílias de pensamentos ou movimentos para se concentrar no discurso, nos "textos"
2. "Neo-Confucianism and the Formation of Early Tokugawa Ideology: Contours of a Problem" In *Confucianism and Tokugawa Culture*.
3. *Ryô*, medida monetária do período. A utilização de moedas cunhadas e a criação das cartas de crédito foram resultados da organização e do controle dos comerciantes.

estabelecimento da academia confucionista de Razan. Assim mesmo, o discurso confucionista demorou cerca de cem anos para amadurecer, de 1570 a 1650, e foi de especial importância o período entre 1666 a 1728, ou seja, o primeiro período, centralizado em Kamigata, quando um grande número de pensadores japoneses se confrontou com a vastidão dos ensinamentos chineses de vertente confucionista.

Aceitando-se que o neoconfucionismo foi uma ortodoxia dos Tokugawa, mesmo assim, diferiu sobremodo da ortodoxia forçada que foi na dinastia Ming (1368-1662) da China: com efeito, tratou-se mais, no dizer de Ooms, de um padrão negativo de ortodoxia. Com a supressão de ensinamentos ou atividades de grupos não desejáveis, nos chamados *kakure*, "ocultos", seja cristãos, seja seguidores da seita do *nenbutsu*, de budistas *nichiren* ou *fujufukuse*, que se recusavam a se filiarem ao budismo[4], tendo sido os dois últimos ligados à resistência campesina. Além disso, como chama a atenção o estudo de Kurozumi Makoto[5], houve uma certa interpretação do período Edo do ponto de vista do estado imperial da era Meiji, que tendeu a ver em seu passado recente teorias fechadas, numa projeção reducionista que refletiu seus interesses políticos.

Posto portanto que o neoconfucionismo não foi o único sistema de pensamento do período Edo, é importante estudarmos os outros sistemas e relacioná-los entre si. Uma grande ebulição pôde ser sentida devido, principalmente, à divulgação do ensino, ao avanço das técnicas reprodutivas de livros e ao grande desenvolvimento urbano. Os intelectuais em sua maioria queriam de certa maneira chamar a atenção do xogunato e serem seus ideologistas: os Hayashi como porta-vozes oficiais da ortodoxia neoconfucionista; a seita budista Tendai que conseguiu ser escolhida como o culto oficial de Nikkô; Suzuki Shôsan (1579-1655)[6], que queria transformar a sua seita em única a ser aceita; e "o xogunato não se importou muito com os ensinamentos contidos nos diferentes sistemas, desde que não fossem transparentes"[7]

O ensino se diversificou, não se limitando apenas à utilização do método de transmissão secreta de ensinamentos somente para os discípulos eleitos; informações e discussões passaram a ser difundidas em palestras públicas, escolas e academias particulares (*shijuku*) que se espalharam pelas metrópoles e províncias, as quais, ao proporcionarem alfabetização para além da básica para seus estudantes, fomentaram

4. O fato de seguidores do cristianismo e do nenbutsu terem sido perseguidos e tidos como perigosos para o xogunato mostra a força da religião no campo político. Os *fujufukuse*, "não receber, não dar", recusaram-se a se filiarem ao budismo oficial quando do *shûmon-aratame no jô*, de 1613, artifício encontrado para um maior controle da população. Os *kakure* renegaram a religião mas continuaram cristãos até que se revelaram na era Meiji quando da liberdade religiosa, tendo gerado um curioso sincretismo: Maria-sama é cultivada num *butsudan* e reverenciada como um *kami*.
5. Kurozumi Makoto, "The Nature of Eartly Tokugawa Confucianism", In *The Journal of Japaneses Studies*, vol. 20, n. 2, trad. Herman Ooms. 1994, pp. 347-348.
6. Autor de *kanazôshi*, livros populares escritos em silabário, ligado ao xogunato através de sua família, tornou-se monge em 1620.
7. "Neo-Confucianism and the Formation of Early Tokugawa Ideology: Contours of a Problem", p. 60. In Peter Nosco (ed.), *Confucianism and Tokugawa Culture*, New Jersey, Princeton University Press, 1984. Ooms lê os movimentos intelectuais do período Tokugawa sempre atento com as relações de poder por eles encobertos, utilizando-se livremente da religião, da mitificação, dos rituais e de todos os meios de legitimização a seu alcance.

discussões mais amplas e propiciaram o surgimento de pensadores nas classes dos camponeses e dos comerciantes. Se num primeiro momento os instrutores eram samurais *rônin* e monges, com a ascendência econômica dos comerciantes, estes começam a se interessar por idéias outras que, ao fim, tentassem justificar sua própria identidade enquanto classe, como veremos na fundação e no patrocínio das academias Kaitokudô[8] em Ôsaka e Kaihôdô em Edo, ou na presença marcante de camponeses junto a Ishida Baigan (1685-1744) e o movimento Shingaku[9], que foi uma das bandeiras para a Restauração Meiji, num movimento de revivescência do poder do imperador. Por outro lado, "não é exagero dizer que o estímulo ao pensamento e aprendizado no período Tokugawa deveu-se ao impacto intelectual, que se alastrava, do confucionismo e dos ensinamentos de Chu Hsi (1130-1200)"[10], ou seja, mesmo as idéias que se lhes foram contrárias tiveram sua razão de existir por causa de sua introdução.

Uma outra visão sobre a história do pensamento no período Edo é a do estudioso Katô Shûichi, que associa não somente a produção intelectual mas também a artística à divisão de classes preconizada pelo xogunato. Assim, diferentemente da era anterior quando a expressão teatral *sarugaku* e a composição coletiva de poemas encadeados (*renga*) eram práticas de todas as classes, na sociedade dos samurais estes patrocinaram e consumiam uma cultura aristocrática, tais como o teatro nô, as obras pictórias da família Kanô, a composição de versos e prosa em língua chinesa, enquanto que as demais classes se caracterizavam pela absorção do teatro kabuki, da composição de ficção em língua japonesa coloquial publicada principalmente em silabário, de imagens da família de pintura Rinpa e de pintores anônimos de usos-e-costumes (*fûzoku-ga*) e do mundo-flutuante (*ukiyo-e*).

Os intelectuais, segundo o estudioso, se poderiam dividir em quatro grupos, de acordo com os diferentes papéis que exerceram. O primeiro seria o dos intelectuais e estudiosos oficiais (*goyô gakusha*), que haviam servido ao xogunato, tais como o monge zenbudista Sûden (1569-1633), o monge da seita Tendai chamado Tenkai (1536?-1643), Fujiwara Seika, Ogyû Sorai e Hayashi Razan. O segundo grupo seria o dos intelectuais independentes, que serviram aos pequenos e médios samurais tais quais o monge zenbudista da seita rinzai Takuan (1573-1643) e o notório samurai sem mestre Miyamoto Musashi (1584-1645), o qual influenciou muito na concepção do *bushidô* (Caminho do Samurai). O terceiro grupo seria o dos intelectuais que iniciaram a expansão da ideologia a agricultores e comerciantes, entre os quais se encontrou Bankei Yôtaku (1622-93),

8. Sobre o assunto, ver Tetsuo Najita, *Katokudô: Visions of Virtue in Tokugava Japan*, Chiacago & Londres, The University of Chicago Press, 1987. O autor estuda a academia e sua evolução histórica, traçando paralelos entre diferentes momentos e pensadores que por lá ensinaram, concluindo na formação de um sistema de pensamento que justificou a classe dos comerciantes, retirando seu estigma de classe improdutiva.
9. Sobre o assunto, ver Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion – The Cultural Roots of Modern Japan*, New York, Londres, The Free Press, 1985 (1ª ed., 1957). Como o subtítulo da obra indica, o autor se preocupa em tentar traçar as raízes culturais de um certo Japão, o do pós-guerra, não tendo sido sempre tão distanciado de seu objeto de estudo quanto talvez o devesse ter sido.
10. Kurozumi, *op. cit.*, p. 345. Chu Hsi é também grafado como Zhu Xi no texto de Katô Shûichi. O filósofo chinês é referido no Japão como Shushi, adaptação fonética ao idioma. Shushi, da dinastia Sô, foi um escritor prolífico e influente; sua obra completa se compõe de 140 volumes.

que tinha também relações com o movimento Shingaku, do qual trataremos a seguir. O quarto grupo seria o dos intelectuais que se haviam retirado do mundo, não almejando serem conectados com nenhuma classe em particular, seguindo a tradição medieval da literatura *inja* dos retirados, tais como Ishikawa Jôken (1583-1672), atitude que ecoará no movimento dos pintores literatos *bunjin*.

A classificação de Katô é de fato muito elucidativa no sentido de separação dos mundos distintos das diferentes classes sociais e, embora concorde, a nosso ver, com a afirmação de que o período Edo foi neoconfucionista em sua essência – a diferentes classes sociais corresponderia diferentes mundos culturais –, problematiza a questão. Assim, entrevêem-se nuances contrárias à hegemonia do confucionismo, tais como quando cita a sobrevivência marcante da tradição, na figura dos *inja*, de poetas tais como Bashô, de pintores ligados ao círculo de Kôetsu, ou da coexistência com o budismo (Shingaku) e o xintoísmo (Kokugaku). Nosso tratamento das idéias do período visará não exatamente o público ao qual se dirigiram ou o grupo produtor mas privilegiaremos o teor dos pensamentos debatidos e defendidos pelos estudiosos, numa tentativa de formar uma visão da complexidade de sua formação, como veremos a seguir.

Jugaku *ou Estudos Confucionistas*

A afirmação corrente de que o neoconfucionismo proporcionou ao xogunato sua legitimidade intelectual não correspondeu inteiramente à verdade, embora muitos de seus valores éticos e morais, a maioria deles em processo avançado de aculturação, tivessem sido incorporados na vida cotidiana da população urbana, muitas vezes de modo apenas aparente, assim refletidos nas obras literárias e visuais e, principalmente, nas representações do teatro jôruri e kabuki.

A doutrina neoconfucionista da dinastia Sung (960-1126), preconizada pelos ensinamentos do pensador chinês Chu Hsi, foi introduzida pelos monges zen da seita rinzai (pois que a doutrina zen foi também material utilizado em sua construção teórica, no que tange a dimensões espirituais e de desenvolvimento individual do *kokoro*, mente/coração) durante o período Ashikaga (século XIV-XVI), mas não frutificou, tendo permanecido à sombra do budismo, em relação ao qual era muito racional. Mas no século XVII espraiou-se para além de seus limites monásticos, tendo Ieyasu contratado um discípulo de Chu Hsi para trabalhar em sua cúpula, em 1605. Fujiwara Seika (1561-1619) e o conselheiro oficial Hayashi Razan[11] (1583-1657) serviram Ieyasu em assuntos legais e históricos.

Se o xogunato se iniciou como um governo militar, com a *pax Tokugawa* instaurada, transformou-se em uma instituição civil, sendo que muitos samurais começaram a

11. Razan, samurai descendente dos Fujiwara e discípulo de Seika, trabalhou como oficial no governo de Ieyasu, tendo-se retirado da vida pública e se tornado monge, o que mostra a coexistência do confucionismo com o budismo. Devemos citar, no entanto, que o fato de se tornar monge, muitas vezes, não tinha relação direta com a religião budista em profundidade e sim com um desligamento total de atividades mundanas e/ou pressupunha uma maior dedicação aos estudos.

desempenhar funções burocráticas, notadamente a partir do quarto xôgum, Tokugawa Ietsuna (1641-80), enfatizando mais as artes literárias e as virtudes confucionistas. Hayashi Razan lecionou tanto a Ietsuna quanto a Iemitsu e Yamazaki Anzai (1618-1682) foi conselheiro de Hoshina Masayuki (regente de 1651 a 1669 durante o governo de Ietsuna), fazendo com que o pensamento neoconfucionista se tornasse o argumento por excelência de justificativa do monopólio das funções políticas por parte do xogunato[12]. Contra-argumenta Kurozumi lembrando que, mesmo que o confucionismo estivesse sendo utilizado em sua veia de experimentação administrativa, isso não significou que se tivesse estabelecido como monopólio no campo geral do pensamento, lembrando também "o classicismo, uma certa visão nostálgica do mundo da corte imperial e elementos nativistas que instigaram o mundo intelectual"[13].

O fato de Fujiwara Seika ter sido muito tolerante e aberto em relação às várias tradições dos "Ensinamentos Chineses" e ter reverenciado o eclético da dinastia Ming, Lin Chao-en (1517-98), seu contemporâneo que trabalhava num sistema de unidade dos três caminhos (confucionismo, budismo e taoísmo), mostra que o confucionismo do início da era Edo era indiscriminado, inclusivo e dependente de predileções especiais dos pensadores[14]. Assim, ao neoconfucionismo de quatrocentos anos de idade se soma o "velho" confucionismo de dez séculos anteriores com toda sua variedade de aspectos. Em seu tempo, o confucionismo não era ainda o pensamento mais influente. Afirma Katô Shûichi que "nem todos os intelectuais oficiais foram oportunistas, mas no caso de Razan é difícil negar a acusação"[15], lembrando justamente que a popularidade mesma do confucionismo muito deveu a esse seu caráter inteligente e oportunista.

Em 1630, Hayashi Razan fundou uma escola em Edo que foi a universidade confucionista oficial, habilmente administrada, centralizada na conduta e nas obrigações que os homens têm entre si num dado momento presente. As cinco relações humanas básicas seriam as entre pais e filhos, senhores e servidores, marido e mulher, irmão mais velho e mais novo, entre amigos. Mas se na China a primeira virtude era a piedade filial (*kô*, a relação de obediência e reverência dos filhos para com os pais), no Japão a ênfase foi atribuída à segunda virtude, a da lealdade (*chû*, a relação de obediência, reverência e dedicação total dos protegidos em relação a seus protetores), de acordo com os interesses xogunais.

A virtude da lealdade entre samurais e seus senhores, entre esses senhores e a elite guerreira do xogunato Tokugawa, e a concepção de *iemoto* pode ser sentida nas várias instituições durante o período Edo. Assim, as chamadas "escolas" ou "famílias" de pintura[16] seguiam também uma organização centralizada e hierárquica, como pode

12. Conrad D. Totman, *Politics in The Tokugawa Xogunato 1600-1843*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1967, p. 249.
13. Kurozuni, *op. cit.*, p. 340.
14. *Idem*, p. 343.
15. *História da Literatura Japonesa*, vol. 2, p. 21.
16. O sufixo *-ha* (tendência, grupo, princípio, ismo) é o mais comum quando ligada a organizações nas artes plásticas, sendo o *-za* ligado ao teatro e aos grupos de poetas, *-ryû* aos estilos de arranjos florais. À falta de termo mais específico, utilizo "família", já que a transmissão de "segredos" de cada linha artística era tido como fundamental na passagem de geração a geração.

ser observado no desenvolvimento da família de pintura Kanô, que serviu os governantes militares e chegou a se constituir de quatro casas principais e doze secundárias, tendo dominado a produção visual a serviço dos militares e sido muito influente (Hishikawa Moronobu, primeiro pintor conhecido do *ukiyo-e*, foi a um tempo aprendiz numa oficina Kanô), mas não foi um monopólio geral, como podemos notar na permanência e evolução de outras famílias artísticas em vários campos, principalmente voltadas para o público dos citadinos.

O estudioso Edwin O. Reischauer[17] apontou bem a tensão que o neoconfucionismo enfrentou, no sentido em que enfatizava a ordem civil, imperial e centralizada, mas baseava-se na hegemonia militar; prezava relações burocráticas no governo, o aprendizado individual e a excelência moral, mas baseava-se em relações pessoais de lealdade e na hereditariedade. Dessas tensões, acredita o estudioso, originou-se um resultado criativo no reconhecimento do mérito pessoal como também no *status* familiar que persistem até hoje. Aliado a isto, vemos que o neoconfucionismo não foi o único sistema filosófico, ou "Caminho", ou "Ensinamentos", do xogunato Tokugawa, questionando-se até sua importância central, pois elementos xintoístas e budistas, tais como podemos notar no processo de mitificação de Ieyasu, penetraram fortemente em sua formulação, embora os intelectuais neoconfucionistas tivessem enfatizado a natureza fundamental de seu "Caminho" ("Caminho dos Homens"), justificando um pragmatismo social superior pela ética defendida em seus ensinamentos.

Kaibara Ekken (1630-1714), oriundo da região noroeste de Kyûshû, popularizou essas idéias escrevendo no idioma japonês – fator importante no processo de japonização – e transformou o neoconfucionismo em ciência moral; ensinando que todos os seres humanos, incluindo-se os camponeses, possuem a capacidade reverencial de conhecer as coisas objetivas, ordená-las de um modo com princípios e de melhorar a vida à sua volta. A mensagem aos camponeses – Kaibara dedicou-se aos estudos agrônomos[18] e à ética a eles relacionada – é de não esperar a assistência benevolente dos administradores dos domínios de cima para baixo mas de agarrar o conhecimento ante eles para nutrir a vida, presente da natureza. Ekken combinou elementos cosmológicos confucionistas e xintoístas, amalgamando "um conceito neoconfucionista chinês de naturalismo" e "uma sensibilidade nativa xintoísta que simultaneamente celebraram a fecundidade da natureza"[19]. As inovações que Ekken introduziu no sistema bem demonstram que houve uma japonização e não somente um processo de replicação das idéias de confucionistas chineses da dinastia Ming (1368-1644) ou coreanas da dinastia Yi (1392-1909): "a maior tarefa dos neoconfucionistas do período Tokugawa foi definir o Caminho em termos japoneses e evocar o modelo de sábio para seu próprio período", adaptando-os

17. "Tokugawa Japan: A Centralized Feudal State". In *East Asia: Tradition and Transformation*, Londres, Harvard University, 1973.
18. Sua obra *Yamato Honsô* (*Plantas do Japão*), de 1708, compõe-se de 23 volumes de texto e 2 de ilustrações, contendo mais de 1.300 espécies de plantas e árvores e marcou uma nova era nos estudos japoneses de história natural.
19. Mary Evelyn Tucker, "Moral and Spiritual Cultivation", *Japanese Neo-Confucianism: The Life and Thought of Kaibara Ekken (1630-1714)*, Albany, State University of New York Press, 1989, pp. 81 e 59. Citado em Yamashita, "Reading the New Tokugawa Intellectual Histories"

ao "tempo, espaço e circunstâncias e portanto tornando-os apropriados ao contexto japonês"[20]. Suas idéias atingiram camponeses e citadinos, entre eles o escritor Nishikawa Joken que escreveu *Chônin Bukuro* (*Saco de Comerciantes*, 1719) e *Hyakushô Bukuro* (*Saco de Camponeses*, 1721), onde se encontram comentários sobre moralidade, natureza, política, sociedade, história, língua e costumes, numa linguagem acessível, com poucos ideogramas.

Entre outros estudiosos samurais que seguiram outras linhas, pode-se citar Nakae Tôju (1606-1648), que se inclinava à escola idealista do confucionista Ming Wang Yang-ming[21] (1472-1529), alto-oficial que foi mais à frente do que a ortodoxia de Chu Hsi, advogando tanto a iluminação espiritual através de um auto-exame meditativo e de um ativismo ético vigoroso na sociedade. A ênfase de Wang Yang-ming no senso moral intuitivo, na disciplina pessoal, nas ações mais do que nas palavras, apelou para os samurais, que encontraram neles ecos do período Ashikaga quando da influência do zenbudismo. De acordo com a análise de John K. Fairbank[22], Wang Yang-ming "negava o dualismo do sistema de Chu Hsi", a distinção clara entre o Paraíso e o Homem (portanto entre o princípio do Paraíso *versus* o desejo humano), enfatizava a meditação e o conhecimento intuitivo (o que o aproximava do zenbudismo), e também a "unidade do conhecimento e da conduta". dizendo que "o conhecimento é o começo da conduta" e que "a conduta é o complemento do conhecimento"

Também dentro do neoconfucionismo se desenvolveu um processo de sacralização gradual dos elementos constitutivos da nova estrutura de dominação, um processo perceptivamente xintoísta: primeiramente os líderes (lembre-se Nikkô[23]), depois a classe dirigente e a própria estrutura hierárquica da sociedade e finalmente até aos dominados são atribuídos significação cosmológica e religiosa através da apropriação de elementos de várias tradições, xintoísmo, budismo e teologias e cosmologias folclóricas.

Ainda dentro da chave confucionista devemos citar a escola Mito[24] centralizada em torno de Tokugawa Mitsukuni (1628-1700), a menor e menos autônoma das casas colaterais estabelecidas pelos outros filhos de Ieyasu, sendo as outras duas Owari e Kii. Exemplo de auto-abnegação, retidão e sentimento de missão a cumprir para proteger a casa Tokugawa, Mitsukuni comanda a compilação de uma grande obra, *Dai-Nihon-shi* (*A Grande História do Japão*), que durou de 1657 a 1720, tendo tido, à época de sua morte, uma equipe de 130 intelectuais engajados no projeto. Entre os estudiosos colocou sob sua proteção em 1665 um chinês confucionista, Chu Shun-shui (1600-82), exilado

20. *Idem*, pp. 28, 81.
21. Ôyômei, na transcrição fonética japonesa.
22. "State & Society under the Ming". In *East Asia: Tradition and Transformation*. Londres & New York, Harward University, 1973, pp. 192-193.
23. Nikkô significa "raios de sol", "brilho solar", e o título outorgado ao templo pelo imperador foi Tôshôgû, "templo do Deus Sol do Leste" A identificação xintoísta veio através do sincretismo budista, onde deidades nativas seriam manifestações do Buda cósmico. Ieyasu tornou-se então o Deus Sol (*Dainichi*) e o Buda, Sol do Leste.
24. Sobre o assunto ver Kate Wildman Nakai, "Tokugawa Confucian Historiography: The Hayashi, Early Mito School and Arai Hakuseki". In Peter Nosco (ed.), *Confucianism and Tokugawa Culture*, New Jersey, Princeton University Press, 1984.

então em situação pobre e instável em Nagasaki, que difundiu o confucionismo e ajudou a iniciar o movimento intelectual Kogaku[25]. Em 1666, Mitsukuni eliminou 3.088 templos budistas e iniciou a restauração de templos xintoístas. Suas diretrizes afinavam com as idéias dos Hayashi, ou seja, tratava-se de um debruçar sobre a história para legitimar a ordem Tokugawa e seus colaboradores interpretavam que o fato de redigir a grande história seria um meio de continuar a função demonstrativa entre xogunato e xôgum, utilizando para tanto as normas confucionistas, propondo um *shôgun-den*, historiografia biográfica dos xôgum à moda chinesa. A relação entre o xôgum e o imperador e a adoção de critérios da historiografia chinesa confucionista à substância da história japonesa resultariam na base da legitimidade política a partir da transferência da autoridade que o imperador outorgara ao xôgum Ieyasu através de seu título.

Arai Hakuseki (1657-1725), intelectual confucionista importante e conselheiro xogunal, liderou três conjuntos de reformas no período em que esteve a serviço do xogunato. O primeiro foi uma série de reformas fiscais que incluíram restauração de valores monetários, reforço no controle do comércio exterior em Nagasaki e melhoramentos nos sistemas de estradas. Teve como objetivo intervenções xogunais em favòr do bem-estar da população, numa imagem política "cálida e compadecida", que se seguiu aos protestos de camponeses em Echigo. Hakuseki quis remodelar o xôgum como um sábio e um verdadeiro dirigente, tentando mascarar sua subordinação implícita ao imperador.

Hakuseki, embora tenha sido, na opinião de historiadores da literatura japonesa, convencional e sem originalidade em seus escritos neoconfucionistas, o fez no idioma japonês e abarcou temas variados, tais como a história do Japão, a língua japonesa, vários estudos comparados e aspectos de geografia humana. Assim como Ogyû Sorai, foi "excepcional pela virtude de seu racionalismo e respeito pelos fatos, pela prosa lúcida, pela oposição a todos os tipos de mitificação e pela sua coragem intelectual como ser humano autônomo"[26]. Escreveu a primeira geografia mundial em japonês, *Sairan Igen* (1713, revisada em 1725)[27] Seu trabalho mais importante foi no campo da história japonesa, onde se destacam três obras: *Koshitsû* (*Conhecendo a História da Antigüidade*) e *Koshitsû Wakumon* (*Dialógos sobre Conhecendo a História da Antigüidade*) e *Tokushi Yoron* (*Teses sobre a História*), onde desconsidera a Idade dos Deuses na criação da nação japonesa e trata apenas da ascensão e queda de famílias que tomaram o poder, ou seja, da história da transferência do poder da família imperial para famílias da aristocracia (a Fujiwara) até as recentes famílias de samurais (Ashikaga,

25. Ver Julia Ching, "Chu Shun-shui, 1600-82, A Chinese Scholar in Tokugawa Japan". In *Monumenta Nippponica*, vol. 30, n. 2, 1975, pp. 177-191. É interessante notar o fato de que o confucionismo é visto no Japão como filosofia moral mas sabe-se que Shun-shui realizava cerimônias sacrificiais de animais, denunciando sua origem chinesa. No Japão tal prática não existiu e já no início da introdução do confucionismo tal característica foi veementemente rejeitada.
26. Katô Shûichi, *História da Literatura Japonesa*, vol. 2, p. 76.
27. Composta de cinco volumes que tratam dos continentes, sendo a América do Sul e a África "locais onde quase ninguém vai" O extremo interesse pela geografia, biologia, ciências naturais e matemáticas vão ter seus reflexos na produção de uma obra visual riquíssima tematizando a natureza de modo exaustivo, entre os quais podemos citar a família Shijô, de Kyôto.

Toyotomi, Tokugawa). Sua contribuição foi "estender a objetividade histórica e o pensamento racional aos limites do possível dentro das restrições de uma ditadura militar e da filosofia ortodoxa de Chu Hsi. Abriu, assim, caminho para o movimento *Kokugaku* (Estudos Vernaculares) e *Yôgaku* (Estudos Ocidentais)"[28].

Os Estudos Confucionistas, portanto, se espalharam pelo Japão com rapidez e suscitaram um interesse profundo e amplo, tendo seu pensamento e vocabulário penetrado em várias áreas do saber. Hayashi Razan e Yamazaki Ansai tentaram criar novas teologias xintoístas utilizando estruturas neoconfucionistas; o aparecimento de sincretismos, a penetração de suas idéias na vida cotidiana dos citadinos e na literatura popular podem ser atestados como metáforas altamente carregadas de um conjunto complexo de identificações que incluíam o chinesismo em oposição ao japonesismo (*kara-gokoro* e *yamato-gokoro*), *giri* ou a preocupação com o comportamento moral social em oposição a *ninjô* ou sentimento humano, as piedades filiais, a lealdade cega aos protetores, a resignação às demandas do *kokoro*, a habilidade em oposição à hereditariedade.

Kurozumi em seu estudo sobre o confucionismo Tokugawa[29] questiona a variante introduzida no Japão e o processo de indigenização de vários elementos-chave. Iniciando-se com a total ausência de rituais confucionistas na vida de indivíduos e comunidades, tais quais o culto ao Paraíso (*Ten*) e aos ancestrais e do aparato burocrático como sistema de exames que funcionaram na China e na Coréia como sistema administrativo e educacional para a reprodução e difusão do conhecimento que serviriam de suporte para o culto ao Paraíso e aos ancestrais[30].

Afirmando que, ao contrário do que outros estudiosos repetem, o confucionismo ocupou uma posição muito desprivilegiada na primeira metade do período Edo, Kurozumi lembra a classe social dos *jusha*, intelectuais confucionistas, para concluir que eram "marginais e parasíticos à economia e ao sistema de valor predominante" e de seus adeptos, que eram "uma vanguarda cultural sem raízes da qual a sociedade havia se descartado" Quando suas atividades começaram a ser valorizadas, abriram salas de palestras e escolas nas cidades ou áreas suburbanas, sem aceitação institucional "até a segunda metade do século XVIII, quando as coisas começaram a mudar devido a um aumento súbito de escolas rurais e academias privadas"[31].

Kogaku, *ou Estudos Clássicos*

A escola heterodoxa confucionista (*Kogaku*, "Estudos Clássicos") foi representada pelos estudiosos Yamaga Sokô (1622-1685), *rônin* que contribuiu para a teoria do *bushidô*; Itô Jinsai (1627-1705), oriundo de família de comerciantes, que enfatizava as virtudes dos primeiros trabalhos confucionistas, especialmente os *Analetos* e *Mencius*;

28. *Idem*, p. 80.
29. Kurozumi Makoto, "The Nature of Early Tokugawa Confucianism", in *The Journal of Japanese Studies*, pp. 337-375.
30. *Idem*, p. 340.
31. *Idem*, p. 341.

e Ogyû Sorai (1666-1728), filho de médico a serviço do xôgum, que concentrou seus estudos nos antigos, principlamente nos *Cinco Clássicos*, rejeitou a doutrina de Chu Hsi centralizada no conhecimento do Paraíso e enfatizou o conhecimento do homem. Objetivavam um estudo mais profundo dos primeiros escritos confucionistas, ao invés de se contentarem com suas versões mais recentes, tentando retroceder até os filósofos da dinastia Sung.

Ogyû Sorai foi importante e influente: sem sua obra, nem a visão da filosofia como uma história das idéias de Tominaga Nakamoto nem os estudos filológicos profundos de Motoori Norinaga ou a vertente Mito, que argumentava que o confucionismo era básica e originalmente uma filosofia política, teriam sido possíveis. Caracterizou-se, em termos lingüísticos, por se recusar a seguir a prática de estudiosos japoneses de colocar o idioma chinês na ordem fraseológica japonesa, suas traduções tendo sido livres e em linguagem contemporânea, num estilo formal japonês elegante e cuidadoso. Em termos históricos, aplicou os métodos filológicos aos sistemas da era clássica chinesa: o Caminho dos Primeiros Reis[32] chinês foi estabelecido como um absoluto com o qual todos os confucionismos subseqüentes se relacionariam e através do qual seriam compreendidos, respeitando-se os fatos concretos e as técnicas especiais de governo de cada época. Tentou distinguir entre uma ética pessoal e política, pretendendo estabelecer a natureza verdadeira da última por um método histórico objetivo. Assim, o Caminho dos Primeiros Reis seria um método ideal de governar mas não um Caminho da Natureza e do Universo. Natureza e Universo estariam além da compreensão humana. O Caminho dos Primeiros Reis teria sido fato histórico, governo real e material[33].

Sokô tentou uma crítica ao confucionismo mas foi extremamente vago. Em sua obra *Chûchô Jijitsu* (*Fatos da Nação Central*, 1669) o Japão seria o centro do mundo; seus imperadores, superiores aos da China; sua beleza natural ímpar e sinais de sua superioridade seriam a linha ininterrupta da família imperial, a corte aristocrática e sua cultura, a literatura, as artes e as artesanias.

É interessante notar que, sob um disfarce de estudos dos clássicos, formou-se uma academia que acabou por se tornar porta-voz da classe dos comerciantes, legitimando suas funções e enaltecendo suas qualidades. Muitas academias de comerciantes foram fundadas na época, seja de poesia, botânica, história, ciências, economia, entre elas a Kaitokudô, uma academia para "refletir profundamente sobre o significado da virtude", que iniciou suas atividades em 1726 próximo aos estabelecimentos ricos de Ôsaka, recebendo donativos de seus freqüentadores. Tinha uma organização difusa, baseada na lei pública, já que era mantida por um grupo eleito de comerciantes, não tendo tido uma rede expansiva de academias-satélite. Seu *modus operandi* incluía troca de pagamento pelo conhecimento lá adquirido (quem podia pagava em moeda ou material escolar ou trabalho); todos os freqüentadores eram tratados igualmente, sem distinção de classe; os comerciantes poderiam sair das palestras sem autorização dos instrutores; havia um clima de seriedade e austeridade moral (sem festas e bebidas); proporcionavam-se cursos básicos aos jovens, palestras sobre textos chineses e estudos avançados sobre

32. Refere-se ao primeiro confucionismo, dos séculos V a III a.C., de forte apelo comunitário e familiar.
33. Katô Shûichi, *História da Literatura Japonesa*, vol. 2, pp. 60-69.

a necessidade prática *versus* a visão intelectual; selecionavam-se os instrutores de acordo com o talento e não com a sucessão hereditária.

Em um estudo extenso sobre a academia, que foi mantida pelas casas comerciais de Ôsaka por 150 anos, e seu desenvolvimento, Tetsuo Najita[34] conclui que os comerciantes "desenvolveram uma ideologia que justificou seus atos economicamente no campo público, tornando suas análises e acertos em economia, atos políticos. A história intelectual do Kaitokudô revela claramente esta linha dinâmica de desenvolvimento"[35]. Assim, a virtude dos comerciantes, uma epistemologia que vai ser delineada através da adoção de idéias de várias fontes, incluiu o budismo, o xintoísmo, a filosofia de Chu-Hsi assim como também algumas fontes holandesas.

No início do século XVII, os comerciantes iniciam sua autodefinição enquanto categoria; não se rebelaram, no entanto, em nenhum momento, contra a classificação do xogunato, mas sentiram a pressão de rearticularem a posição que passaram a ocupar dentro da nova ordem. Em relação às guerras militares, eram desengajados, "desatrelados", conformando-se numa distância espacial e não necessariamente hierárquica. Suas cidades-mercado eram locais de separação (*muenjo* ou *engiri basho*), onde relações sociais e políticas podiam ser "amenizadas", "cortadas", por se tratarem de locais públicos (*kugai*, escrito com os ideogramas público-mundo), "local de sofrimento" (*kugai*, escrito com os ideogramas sofrimento-mundo), pois dividido e experenciado por todos das diferentes classes, numa aproximação budista. Seus santuários e locais de repouso, diversão e criação (*raku*) tornaram-se as áreas do teatro kabuki e dos bairros do prazer. Podemos, então, relacionar esses três elementos, *muen*, *kugai* e *raku*, como essenciais na definição dos *chônin* enquanto classe, num primeiro momento.

Os comerciantes, já habitando a cidade baixa, a "cidade das águas", se tornam, eles próprios, seus elementos: seu mundo é o mundo do "fluxo", privados de estipêndio e terras aráveis. Assim, as "virtudes 'frugalidade', 'cálculo', 'perspicácia', 'diligência', 'honestidade', não são simples injunções morais derivadas de princípios abstratos mas referências a estratégias práticas às quais os comerciantes enfrentarão de geração a geração para adquirir uma continuidade diretamente paralela à que já era *garantida* à aristocracia por nascimento"[36] (grifo meu). Os comerciantes estão, portanto, em desvantagem com relação às outras classes. *Nippon Eitaigura*, obra de Ihara Saikaku (1642-1693) e *Chônin Kôken Roku*, de Itô Jinsai (1627-1705), tratam dos aspectos, positivos o primeiro e negativos o segundo, para os comerciantes alcançarem o sucesso, ambos reconhecendo a incerteza e impredicabilidade que é um fato central em suas vidas.

34. "Kaitokudô: Visions of Virtue", *Tokugawa Japan*. Yamashita qualifica a análise cuidadosa e sistemática do discurso da Academia Kaitokudô realizada por Najita como modelo de como se contextualizar idéias, fazendo parte de uma nova abordagem histórica, a saber, a das periferias: a academia da classe desprezada dos comerciantes estaria na periferia das incontáveis academias de Estudos Confucionistas, *Jugaku*.
35. *Op. cit.*, p. 9.
36. *Op. cit.*, p. 21.

A água, e seu fluxo, que comparece já na nomeação do tipo de narrativas citadinas (*ukiyo*, "mundo flutuante") será mais uma vez a metáfora recorrente do momento cultural japonês em Edo, englobando os comerciantes que, ao sabor das ondas, sobem ou descem de padrão econômico e também samurais que, perdendo sua função de guerrear, começam a servir os ricos comerciantes, naquilo que eles mais almejam, a saber, na aquisição de conhecimentos e na apreensão e prática de novos Caminhos. A metáfora da água comparece também como presença física que separa o mundo dos prazeres e dos sentimentos humanos do mundo do cotidiano, dos deveres e obrigações.

Uma outra questão importante na teorização dos comerciantes vai ser o conceito budista da capacidade humana universal da compaixão, *jihi*, que se entendia ser inexistente nos comerciantes por causa de sua atividade profissional que visaria somente o lucro. *Jihi* foi enfatizada pelos comerciantes pelo viés do *byôdo*, da igualdade nas leis das mudanças e da morte (*Shisei wa kotogotoku byôdô nari* – "na vida e na morte todos são iguais"; *Ichi byôdô nishite ni nashi* – "existe somente a igualdade"), ponto de vista que se encontra no confucionismo, no budismo e no xintoísmo, no sentido de que a potencialidade para a ação moral é garantida, o espírito divino ou *kokoro* existe em todos e em tudo sem distinção. Portanto, distinções de *status*, poder e riqueza não têm significado e, assim, "os comerciantes se viam sem classe sob o ponto de vista espiritual, enxergando na função particular de sua classe uma centricidade moral universal que deveria sobreviver de geração a geração"[37]

Indo mais à frente, Miyake Kanran (1674-1718), intelectual *jusha*, também proprietário de uma farmácia de ervas (o que o tornaria um comerciante), articulando suas idéias com as de Itô Jinsai e outros pensadores plebeus, destacou a importância do lucro para os comerciantes: o lucro não seria mais que a extensão da razão humana, da epistemologia da "virtude" (*gi*), quando a virtude age no mundo objetivo; o lucro emerge sem esforço e espontaneamente, sem distúrbios passionais; o lucro não precisaria ser mera paixão mas uma extensão moral da virtude. Como bem analisa Najita,

> Dizendo à audiência que eles, os comerciantes, possuíam a virtude de controlar a academia pública como seu espaço "comunal", como "colegas", que eles poderiam almejar os conhecimentos ensinados pelos sábios antigos, Miyake (apesar de todo seu ecletismo), através de seu ponto de vista, transformou a filosofia moral do neoconfucionismo que o xogunato utilizara para conformar distinções sociais hierárquicas como extensões da razão natural[38].

Nas mudanças ocorridas nas eras Genroku (1688-1703)[39] e Kyôhô (1716-1736)[40], o retorno à ética do "desligamento e desengajamento" do mundo era visto como

37. *Op. cit.*, p. 24.
38. Najita Tetsuo, *Kaitokudô*, p. 94.
39. Foi durante a era Genroku que o poder econômico dos *chônin*, "habitantes das cidades", classe composta principalmente de comerciantes, se estabeleceu e atingiu um auge súbito. Embora datada historicamente entre 1688 a 1703, a característica do período o estende até 1725 aproximadamente. Note-se que as narrativas *ukiyo-zôshi* atingiram seu auge durante o período e os procedimentos xilográficos multicoloridos das assim chamadas "pinturas-brocado" se aperfeiçoaram.
40. Era problemática, no período Kyôhô deram-se muitos acontecimentos marcantes, entre os quais uma grande epidemia de fome (1732) de proporções gigantescas que se abateu sobre Kyûshû, Shikoku e até

impossíveis. Duas novas orientações filosóficas então surgiram e foram centrais para a academia Kaitokudô. Primeiramente, a teoria historicista de Itô Jinsai, que rejeitou o neoconfucionismo, voltando aos textos históricos da China antiga para reintroduzir em seu tempo um valor universal para os citadinos. Depois, os trabalhos de Kaibara Ekken e Nishikawa Joken, este último comerciante autônomo de Nagasaki, extraíram do neoconfucionismo a idéia de uma razão absoluta na natureza (*tenri*) que estaria em todos os homens, rejeitando portanto uma ênfase hierárquica. Kaibara dirigiu sua teoria para construir uma ciência agronômica para os camponeses; Nishikawa dirigiu-se aos comerciantes e também aos camponeses.

Vejamos algumas das idéias de Nishikawa em sua obra *Saco de Comerciantes*: refletindo sobre a riqueza, diz que "o dinheiro tem uma vitalidade natural (*shizen no ikiyoi*)[41], é público, social, móvel e não pertence a nenhuma classe ou casa ou corte em especial; a riqueza não fica estática, assim que pára já se reverteu e começou a se dispersar, de acordo com o princípio natural"; assim também a pobreza é relativa e não permanente; a integridade para os comerciantes repousa na inteligência econômica, não na habilidade manual ou nas artes marciais; os comerciantes podem agir em modos éticos precisamente porque seu caráter moral não é diferente do de qualquer outro grupo de seres humanos; assim como as flores crescem em todos os campos, os camponeses são capazes de fazer o trabalho dos samurais se propriamente educados para fazê-lo e, similarmente, os samurais dos camponeses, e também os comerciantes[42]; o dualismo no pensamento neoconfucionista que separava "princípio" e "matéria" é enganador, a natureza é monista, nela todos os fenômenos são partes integrantes de uma ordem material unificada[43]; os governantes devem identificar-se com o princípio altruísta dos serviços devidos aos governados, os camponeses devem fazer a colheita em seu tempo certo, os comerciantes devem calcular seus lucros precisos; as classes podem existir para a manutenção da ordem, mas estas não devem refletir proposições últimas sobre o conhecimento e a vida; o comerciante é ético, como qualquer outro, e deve usufruir seu mundo de trabalho, não deve nutrir ilusões sobre salvação e reencarnação num *status* social melhor e sim usufruir a vida como um mero comerciante (*tada kono chônin-koso tanoshikere*)[44]. Temos, assim, em Nishikawa, um autor que faz a celebração dos comerciantes.

Itô Jinsai e seu resgate dos Estudos Clássicos – estudou os clássicos na fonte –, particularmente sua apreciação de Mencius foi fundamental na formulação de idéias nas quais os comerciantes e os comuns pudessem reconhecer a virtude de suas vidas e de seus trabalhos diários, pois enfatizou uma proposta moral horizontal dos valores humanos universais, e também o processo de "engajamento" foi preferido ao invés da "separação" (*muen*) da realidade social, que deveria ser aceita como ela é, um espaço moral.

o continente, o aparecimento de cinco variedades de moedas de ouro e prata e a grande reforma Kyôhô Kaikaku com exortações à frugalidade.

41. *Chônin Bukuro*, pp. 49-50, citado em *Kaitokudô*.
42. *Idem*, p. 52.
43. *Idem*, p. 53.
44. *Idem*, p. 56.

A metamorfose no pensamento dentro da academia Kaitokudô ilustra o ponto geral de que o pensamento Tokugawa continha na economia política do *keisei saimin* ("organizando o mundo social" e "salvando o povo", conotando a aquisição do conhecimento apropriado para controlar eventos externos aos níveis pessoal e público), ou seja, uma capacidade dinâmica de cruzar linhas nas classes e migrar da aristocracia reinante para assumir um significado ideológico entre os comerciantes de Ôsaka. Que o termo *keisei saimin*, que poderia ser traduzido por "economismo político", tenha derivado contemporaneamente para *keizai*, "economia", atesta sua importância.

Para concluir com Najita: "o movimento de idéias pelas estradas cheias da paisagem Tokugawa, como a Tôkaidô, não foi um processo vago e abstrato mas, assim como a transferência de objetos comerciais, estava presa a específicos cargos atravessando rotas concretas e convergindo em locais pivôs tais como a Kaitokudô"[45].

Percebemos, então, que não somente pelo grande número de novas escolas nas grandes cidades e também nas províncias, independentes, atreladas a templos (*tera-goya*), ou patrocinados pelos comerciantes (*shijuku*), a difusão do conhecimento que se deu no período Edo não foi simples mímese da aristocracia reinante, mas um amálgama também de tradições e novos enfoques.

Kokugaku *ou Estudos Vernaculares*[46]

Kokugaku-ha continuou a ênfase humanista. A obra *Grande História do Japão* de Tokugawa Mitsukuni seguiu o pensamento de Kitabatake Chikafusa, do século XIV, atribuindo a grandeza do Japão à sua linhagem de imperadores em linha direta de sucessão de descendência divina. Dois monges xintoístas, Kada Azumamaro (1668-1736) e Kamo Mabuchi (1697-1769), estudaram a poesia japonesa clássica e Motoori Norinaga (1697-1801), médico filho de comerciante, devotou mais de trinta anos para escrever *Kojiki-den* (*Comentários sobre Kojiki*[47], a primeira obra histórico-mitológica do Japão), tentando traduzir o pensamento da antigüidade japonesa de modo acadêmico. Rejeitavam o racionalismo secular do confucionismo e buscavam o espírito japonês nos mitos antigos, na poesia clássica da coletânea imperial do século VIII, *Man'yôshû*[48], nas narrativas do

45. *Op. cit.*, p. 286.

46. Muitos autores traduzem *Kokugaku* como *Estudos Nacionalistas*, pois o ideograma *koku* refere-se a país, modernamente. No entanto, *kuni* (leitura japonesa para *koku*) nomeia não somente um país, como também uma região, tendo sido uma antiga divisão geopolítica. Traduzimos o termo, no entanto, como *Estudos Vernaculares*, baseados no tipo de estudos perpretados por seus membros e também pelo fato de que o termo nacionalismo envolve outras questões.

47. *Kojiki*, *Relatos de Fatos Antigos*, compilada no período Yamato, tendo sido finalizada no ano 712, é uma obra dividida em três partes: A Idade dos Deuses, narração da criação do mundo e das sete gerações de deuses até que Amaterasu gera Nintoku, o primeiro imperador do Japão; A Idade dos Homens, onde os imperadores são cronologicamente enumerados juntamente com seus feitos e A Idade da Terra, onde constam as divisões dos territórios entre os senhores nobres. A obra legitima a supremacia imperial através de sua origem divina.

48. *Man'yôshû*, *Coletânea das Dez Mil Folhas*, antologia poética compilada a mando imperial no século VIII, composta de poemas de aristocratas e populares anônimos, estabeleceu para épocas posteriores os

século XI, do tipo *Genji Monogatari*[49]. A ênfase nas virtudes dos japoneses primitivos e da linhagem imperial os conduziu a doutrinas subversivas ao sistema Tokugawa. Não só no campo dos estudos intelectuais, mas também na religião, essa tendência de volta ao *kokoro*[50] se manifesta também no aparecimento de novas vertentes populares de colorido xintoísta, tais como a *tenri-kyô* (Ensinamentos da Verdade do Paraíso). O *Kojiki* seria a obra que melhor transmitiria a era antiga do Japão onde "coração, acontecimentos e palavras são equivalentes", através de um método filológico comparativo de todos os usos de cada palavra. Motoori tentou extrair a essência japonesa: "a menos que se componha *waka* é impossível conhecer o belo coração dos antigos ou a essência da elegância"[51].

H. D. Harootunian[52] salienta que

> [...] os intelectuais dos Estudos Vernaculares adotaram uma estratégia que os comprometia a uma caracterização de redução metonímica pela exploração de um artifício arcaizante que prometia representar a realidade mais plenamente pela recuperação do significado corpóreo e tangível que a linguagem existente não podia captar ou representar acuradamente. Isto explicaria sua concentração nos estudos poéticos, [...], seu interesse intenso pela linguagem [...], sua ênfase deliberada nos vocábulos e na sintaxe arcaicos, intocados pelo "sentimento chinês" (*kara-gokoro*); contaria também para a preferência de muitos em escrever no que era de fato dialeto local, para a tendência à especulação cosmológica levando a uma cosmogonia sistemática e, finalmente, para a natureza restauracionista de sua estratégia.

De fato, o retorno de Motoori Norinaga ao estudo de uma obra como o *Kojiki* bem atesta o interesse restauracionista e arcaizante acrescentando um matiz nostálgico mas ainda assim um fruto de seu tempo: "na idade dos deuses os homens deliberaram de uma perspectiva humana; nós almejamos entender as coisas humanas do ponto de vista da idade dos deuses" (*hito wa hito no ue motte kamiyo hakaro wo, ware wa kamiyo wo motte hito no koto wo shireri*), ou seja, através do esclarecimento dos "traços" da antigüidade descobrir-se-iam as verdadeiras dimensões do fenômeno humano na

maiores cânones poéticos japoneses, tais como temas (amor, separação, estações sazonais e seus respectivos pássaros, flores, locais famosos, cores) e formas (chôka, tanka, sedôka).

49. *Genji Monogatari*, obra monumental escrita pela dama da corte Murasaki Shikibu entre os anos de 1001 a 1020, foi o primeiro grande livro em prosa da literatura japonesa, em silabário fonético, invenção feminina em contraposição ao domínio dos ideogramas chineses entre os nobres japoneses. Tornou-se o cânone literário do período Heian e marcou todo o imaginário artístico posterior com suas longas descrições sobre o ideal de vida cortês.
50. *Kokoro*, já teorizado nos prefácios *Kanajo* e *Manajo* de Ki no Tsurayuki e Ki no Yakamochi, da coletânea imperial *Kokin Wakashû* (*Coletânea de Poemas Japoneses de Hoje e de Ontem*), ou *Kokinshû*, do século X, pode ser entendido como, do ponto de vista poético: mente, coração, intenção, sentimento, sinceridade, conteúdo. Opõe-se a *kotoba*: palavra, signo, tradição, forma, recurso poético. Os dois conceitos se manterão inalterados na poética japonesa, tendo sido retomados *ad infinitum*. Além dessa acepção, *kokoro* do ponto de vista cotidiano denota a alma, a intenção verdadeira, a sensibilidade.
51. Citado em Katô Shûichi, *História da Literatura Japonesa*, vol. 2, pp. 180-188.
52. "The Consciousness of Archaic Form in the New Realism of Kokugaku" In Najita Tetsuo & Irwin Scheiner (eds.), *Japanese Thought in the Tokugawa Period 1600-1868 – Methods and Metaphors*, Chicago & Londres, The University of Chicago Press, 1978, pp. 80-81.

representação mítica[53] O neoconfucionismo, em sua tentativa de entender a modalidades e a existência em termos das atividades racionais dos seres humanos, seria representativo do *kara-gokoro*, em oposição ao *wa-gokoro* ou *yamato-gokoro*, o "sentimento japonês" Como não poderia deixar de ocorrer, em sua procura pela "essência japonesa", descobre o *mono no aware*[54], onde empatia e intuição substituem o racionalismo confucionista, a particularidade e unicidade substituem o princípio, a categoria e a tipificação, o tangível substitui o intangível. Todas as coisas são expressões dos poderes dos *kami*, divindades, que são responsáveis pelas coisas, pela correspondência do indivíduo e do tipo e pela harmonia na ampla totalidade cósmica por todos os tempos vindouros. Nessa nova ênfase em elementos antagônicos à filosofia confucionista, os intelectuais vernaculares descobrem um novo modo de consciência histórica. Vemos em Motoori Norinaga uma retomada do xintoísmo que, no entanto, não resolveu a proposta de explicar aos seus contemporâneos a relação das particularidades e sua importância.

A história então revalorizada por Motoori abriu caminho para a teoria de história cosmológica de Hirata Atsutane (1776-1873), que alargou os limites dos Estudos Vernaculares, tendo criado condições de um modo de representação histórica no qual incluísse as massas de não-samurais, tendo-se afastado dos estudos poéticos e se dedicado a interesses práticos e à construção de uma cosmologia coerente. Influenciado talvez pelos levantes de camponeses de seu tempo, tentou explicar os conflitos e rebeliões como um processo histórico, tendo-se recusado a aceitar a autoridade das histórias antigas e elegendo apenas textos e partes destes que fossem apropriados às suas necessidades para formar elos entre o presente e o passado.

A principal contribuição de Hirata Atsutane teria sido sua revisão do discurso dos Estudos Vernaculares de modo a fornecer uma base firme para contestar a "cultura e ideologia oficiais". Harootunian estudou a difusão que tais ensinamentos tiveram nas províncias nos anos de 1800[55], concentrando-se em grupos que chamou de "alto campesinato" ou "notáveis locais", na tentativa de resolver desordens e aumentar a produtividade agrícola. E assim fazendo, interpretou os Estudos Vernaculares como um meio de compreender o que estava acontecendo no meio rural, reduzindo o impacto dessas mudanças interpretando-as em termos da narrativa cosmológica de Hirata e transformando "história" em "cultura". Ao fim, constestaram a ideologia oficial, premidos pelas mudanças no modo de produção e na resultante inquietação social[56].

Assim, nos estudos mais recentes tem sido aceita a afirmação de que a ideologia Tokugawa assumiu muitas formas diferentes, tendo-se manifestado não apenas em

53. Harootunian, "The Conciousness of Archaic Forma in the New Realism of Kokugaku", *Japanese Thought, in the Tokugawa Period – Methods & Metaphors*, p. 82.

54. *Mono no Aware*, "a tristeza-beleza das coisas", conceito filosófico do período Heian, traduz o conceito de uma intensa empatia com o universo exterior. *Aware* transmitiria nuanças da percepção (nunca excluindo as sutilezas do olfato) e do conhecimento de modo introspectivo, melancólico, intenso. Também por asssociação, ideal estético almejado nas *Narrativas de Genji* e na vida palaciana.

55. Harootunian, *Things Seen dan Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*. Chicago, University of Chicago Press, 1988.

56. Yamashita, "Reading the New Tokugawa Intellectual Histories", in *The Journal of Japanese Studies*, vol. 22, n. 1, Seattle, University of Washington, 1996, p. 31.

discurso político formal mas também através de rituais xintoístas de autodeificação e mitificação. De acordo com Ooms[57], a contribuição confucionista ao novo discurso político foi na verdade bem modesta: Fujiwara Seika acrescentou uma dimensão espiritual importante; Yamasaki Ansai, uma geração depois, sintetizou xintoísmo e neoconfucionismo e outros simplesmente "embelezaram" o novo discurso.

Ignorado em seu tempo, tendo sido mencionado apenas por Motoori Norinaga e Hirata Atsutane, Tominaga Nakamoto (1715-46) foi redescoberto apenas no período Meiji. Filho de comerciantes de Ôsaka, Tominaga desafiou o pensamento tradicional do período numa crítica direta ao confucionismo, budismo e xintoísmo, através de um método experimental científico onde avaliou as doutrinas pela lógica interna de suas próprias idéias, por mudanças na linguagem e pela influência cultural provocada, tendo sido expulso da academia Kaitokudô. Seus conhecimentos profundos dos clássicos búdicos influenciaram posteriormente Motoori Norinaga. Tominaga fez do conceito de universalidade um método intelectual, não considerando o xintoísmo autóctone do Japão, pois os princípios básicos da fé podiam e transcendiam considerações de nacionalidade, não se opondo assim aos pensamentos de origem estrangeira (chinesa). Para ele não havia Caminho, pois no confucionismo este tomaria a forma de retórica e oratória; no budismo, a de mágica e feitiçaria; no xintoísmo, a de mistérios e artes divinas que propiciariam ou engodo ou roubo.

Se entendemos o neoconfucionismo como um movimento de importação de idéias chinesas, desta vez buscadas pelos samurais no poder, os Estudos Vernaculares exerceram, então, um papel profundamente anticonfucionista, pois tentaram reestabelecer contemporaneamente o espírito japonês, através do estudo de seus clássicos.

Shingaku *ou Estudos do Coração*

É também interessante notar o fato de que começaram a surgir pensadores de outras classes sociais: Ishida Baigan (1685-1744), de origem camponesa, ensinava que comerciantes honestos e diligentes desempenhavam uma função nacional comparável à dos samurais, proporcionando-lhes uma legitimidade moral, provendo-lhes uma razão para justificar seu lucro fabuloso. As palestras de Ishida Baigan iniciaram o *Shingaku* (*Estudos do Coração*) em Kyôto, em 1729, uns três anos após a fundação do Kaitokudô. Baigan utilizava três métodos de ensinamento: as palestras abertas a qualquer interessado sem exceção e sem taxas, encontros também abertos para sessões de perguntas e respostas e a prática da meditação. Salientava antes de mais nada o que chamava de *gakumon* (estudo), através da meditação que levaria à iluminação, um processo vertical para se conhecer o *kokoro*, a natureza (numa apropriação de idéias budistas, xintoístas e confucionistas), e da pregação, um processo horizontal da prática ética que se lhe segue. De suas duas obras publicadas, *Toimondô* (*Diálogo da Cidade e da Província*) e *Seikaron* (*Teses sobre a Administração da Casa*), entende-se que possuir fé, seja na lei do Buda para atingir a salvação ou nas virtudes da deusa Amaterasu ou na essência espiritual

57. *Op. cit.*

universal do pensamento neoconfucionista é uma manifestação do Caminho dos céus (*tendô*), e não deve ser diferenciada dos sofismas doutrinais. Ishida Baigan então, ao afirmar que todos os indivíduos independentemente do *status* possuem essência universal, que é sábia e boa, retira o estigma do desprezo em relação à classe dos comerciantes classificados como parasitas dentro do sistema produtivo; a ética do comércio seria, então, a acurácia, não sendo inferior à ética da aristocracia guerreira, o lucro não diferindo do estipêndio dos samurais pois ambos seriam formas de dádivas dos céus.

É importante ressaltar, no entanto, que a valorização do trabalho dos comerciantes não significou rejeição ou criticismo ao sistema do xogunato, mas antes, numa afirmação firme de seus valores dominantes: os camponeses produziam, os samurais administravam, os artesãos construíam, os comerciantes distribuíam, cada classe ocupando seu lugar legítimo. Baigan se opunha, no entanto, a um lucro injusto e exortava à honestidade (*shôjiki*) que levaria à prosperidade, se não imediatamente, num futuro próximo, condenando lucros rápidos e baseados em truques espertos ou no não pagamento de dívidas ou no desrespeito à propriedade.

Embora houvesse dedicado a vida inteira e praticado intensamente sua nova doutrina, coube, no entanto, a Teshima Toan (1718-1786), seu discípulo, o papel de grande líder e hábil organizador na estabilidade institucional. Oriundo de uma antiga família rica de comerciantes de Kyôto, Toan se tornou discípulo de Baigan aos dezoito anos, tendo atingido a iluminação em 1738, fato reconhecido pelo mestre. A estruturação organizada por ele compreendia uma espécie de filiais, *kôsha*, que eram construções simples de 20 a 30 tatamis, onde o espaço maior era dedicado a pregações; compunham-se de um altar a Amaterasu e um retrato do mestre, que ali também moraria (*shashu*); dois a sete auxiliares (*tokô*), estudantes que meditavam e recebiam orientação (*shonyu*) e pregadores iluminados (*kôshi*), que deveriam ter "certificado de iluminação"[58]. Ao tempo da morte de Toan, havia 22 *kôsha* em catorze províncias e o movimento continuou a crescer: em 1789 eram 34 *kôsha*; em 1795, 56; em 1803, 80 e em 1830, 134 estabelecimentos espalhados em 34 províncias.

A publicação de livros contendo os ensinamentos básicos esteve também a cargo dessas escolas, muitas vezes contendo ilustrações adaptadas de *ôtsu-e*[59] Jennifer Robertson interpreta a apropriação desse tipo de imagens, que poderiam ser facilmente reproduzidas até por estêncil, no sentido de que seria uma forma artística de produção de massa, onde a consciência estética não seria determinante; assim, também, "o anonimato e a qualidade geral, sem personalidade, das imagens (que) talvez tenham tocado os líderes do movimento como sinônimos dos conceitos-chave do *Shingaku* de não-egoísmo e não-racionalização. O trabalho em equipe requerido na produção das

58. *Densho*, os certificados de iluminação, começaram a ser outorgados em 1780; consta que em 1880 por volta de 36.000 pessoas o detinham. Num primeiro momento eram emitidos somente pela casa matriz, mas posteriormente outros *kôsha* começaram a emiti-los.

59. *Ôtsu-e*, "imagens de Otsu", a última estação-pousada de Tôkaidô, antes de Kyôto. Nesse local produziram-se imagens xilográficas coloridas a mão caracterizadas por serem imagens simples, cujos temas provinham de fontes ecléticas, servindo como *souvenirs*, retratando eventos e personagens históricos, temas religiosos, folcóricos e também alguns *ukiyo-e*.

imagens também lembrava a natureza coletiva dos exercícios executados nos pequenos grupos de estudos"[60], numa análise curiosa de equivalência entre a prática da construção de imagens visuais e a prática da construção de pensamentos. Como não deixar de associá-la também à divisão minuciosa de tarefas na produção das estampas xilográficas do mundo-flutuante, das quais as gravuras *Ôtsu-e* são precursoras? Mais que não-egoísmo ou não-racionalização, parece-me que a produção coletiva dessas estampas segue a tendência da divisão de trabalho que permeou todo o período Edo; maior produção, maior especialização.

Se Toan estabeleceu a estrutura do *Shingaku*, coube a seu discípulo Nakazawa Dôni (1725-1803), enviado a Edo em 1780, onde fundou Sanzensha no ano seguinte, o papel de maior e mais influente pregador, com uma apropriação maior do budismo (era de uma família de tecelães adeptos do budismo nichiren e depois do zen), e uma associação com o xogunato, utilizando pregações para expor editos governamentais nos quais se exortava à lealdade, piedade filial, diligência, frugalidade no consumo, paz pública e à estrita obediência aos oficiais, em oposição à dissipação nos entretenimentos hedonistas e jogos. Essa associação cada vez mais íntima com o xogunato foi fatal com a Restauração Meiji em 1868: o *Shingaku* valorizava a unificação dos três sistemas morais básicos – xintoísmo, budismo e confucionismo (*sankyô itchi*) –, mas a nova doutrina vigente vai ter um predomínio quase que exclusivo do xintoísmo em sua revalorização do imperador. Então, o prestígio do sistema educacional dos *kôsha* foi substituído por um sistema escolar nacional no novo governo; sua associação ao xogunato, suas incertezas quanto à base doutrinal a ser seguida nos novos tempos e a fragmentação interna que já vinha ocorrendo em sua estrutura também precipitaram esse processo.

No entanto, sua importância no pensamento japonês deixou um lastro notável, pois seu conteúdo ético continuou a ser propagado nos novos livros didáticos do novo sistema de ensino público, suas idéias foram reapropriadas pelo novo movimento xintoísta e, embora as técnicas da meditação fossem descartadas, a idéia de se unir o espírito humano com o Paraíso, céu e terra, continuou a existir. Ou, como conclui Robert Bellah:

> Como religião pregava a iluminação e a devoção altruísta que era tanto um meio para ela quanto uma conseqüência dela. Politicamente reforçou a racionalização e a extensão do poder pela ênfase à grande importância da lealdade e do altruísmo dos servos. Sua ênfase no imperador foi importante, apesar de seus laços com o xogunato, na preparação da opinião popular para a Restauração. Embora um movimento da classe dos comerciantes não almejou nenhum poder político para si mas aceitou os samurais como líderes políticos [...] Economicamente reforçou a diligência e a economia, valorizou a produtividade e minimizou o consumo. Além disso defendeu padrões universais de honestidade e respeito [...], contribuiu para o crescimento de uma atitude contínua, prática e disciplinada em relação ao trabalho entre as classes citadinas, importante tanto para os empreendedores quanto para os trabalhadores numa economia que se iniciava no processo da industrialização[61]

60. "Rooting the Pine – Shingaku Methods of Organization", in *Monumenta Nipponica*, vol. 34, n. 3, 1979, pp. 328-30.
61. *Tokugawa Religion – The Cultural Roots of Modern Japan*, pp. 175-176.

Podemos notar que as conclusões de Bellah acerca dos Estudos do Coração interpretam o movimento como religião, tentando relacioná-lo fortemente com a Restauração Meiji e ao mesmo tempo com a modernização industrial do século XX. Com efeito, utilizando o sistema *ie-moto* de organização, apropriando-se de técnicas budistas de meditação e de um sistema de valores do neoconfucionismo, os Estudos do Coração em muito contribuíram para o sincrético mundo do pensamento japonês.

Em 1930, Toan recebeu postumamente o mais alto título da corte já atingido por um cidadão comum, por ocasião do 200º aniversário do movimento. Mas não devemos minimizar o fato de que, para os samurais do período Edo, o movimento foi extremamente conveniente, tendo extrapolado sua função como veículo para a busca de identidade dos citadinos e servido para todas as classes sociais do Japão nos fins do século XVIII e do XIX.

Conclusão

São tidas irresolutamente como representantes de valores neoconfucionistas da sociedade Tokugawa muitos temas literários, entre os quais o dramático embate entre *giri* (obrigação) e *ninjô* (sentimento humano) que tanto percebemos nas peças de Chikamatsu Monzaemon, mas a nosso ver este embate ocorre justamente como uma metáfora entre o espírito *kara-gokoro* (estrangeiro, lógico, duro, direto, social, masculino, exterior, do outro) e o espírito *wa-gokoro* (suave, redondo, interior, lírico, elíptico, evasivo, sensitivo, do íntimo, feminino) protagonizado pela nova classe social do período Edo, os citadinos (*chônin*). No pensamento neoconfucionista não haveria espaço para tais conflitos – as piedades devem ser seguidas à risca –; os conflitos surgiram justamente devido à dificuldade da aceitação de uma ordem – o sentimento humano irreprimível – por outra – a ética racional e firmemente estabelecida –, e encontraram expressão artística particularmente no mundo dos comerciantes, que, de certo modo, assim ofereceram sua resistência à tentativa de adoções de medidas neoconfucionistas chinesas por parte do xogunato. Podemos ler amiúde nas narrativas curtas de Saikaku como os pequenos comerciantes se furtavam ao obedecimento das regulamentações suntuárias do xogunato, vestindo ricos brocados e tecidos coloridos a mão por debaixo de rudes algodões.

A nosso ver, se algo se caracterizou como porta-voz de um pensamento neoconfucionista, este foi o *bushidô*, centralizado nos deveres para com os senhores, sem conflitos com os sentimentos humanos, ou melhor, os sentimentos humanos se realizam na plenitude da lealdade devida a seus superiores, numa metodologia de controle do instinto e até de autopreservação irracional em nome de um anular-se de si mesmo em prol de seus senhores e mesmo nesse campo o sentimento extático de servir confere à lealdade um caráter mais dramático do que propriamente racional (é muito citado o "racionalismo confucionista" por estudiosos do assunto).

Notamos também que a tradição ainda mostra sua permanência e um prestígio enorme nos dramas históricos, na composição de *haiku*, nas pinturas de usos-e-costumes

(*fûzoku-ga*), nas artes decorativas e corporais[62], onde não se percebem preocupações com os problemas imediatos gerados pela tensão entre o sucesso econômico dos comerciantes e a ordem política a cargo dos samurais cada vez mais empobrecidos, tendo antes um caráter temático atemporal, ou melhor, centralizados ainda na era Heian. Se a era Heian foi, como interpreta o estudioso Katô Shûichi, o primeiro momento japonês, quando se atingiu uma maturação e uma síntese toda particular, após séculos de importação cultural da China, no período Edo ter-se-ia dado este segundo momento, agora não de uma cultura aristocrática, mas citadina, que manteve, entretanto, uma série de laços com seus clássicos que não deve ser desprezada – ou melhor, este segundo momento japonês espelha seu primeiro auge através de uma versão dela, não necessariamente um espelho esmaecido, mas, como foi o caso, através de formas novas (o livro xilografado, as estampas xilográficas), temas novos (representações teatrais, divertimentos em vistas internas e externas, as cidades e seus habitantes), novos paradigmas. Até mesmo escritores e artistas que representariam a classe dos comerciantes e citadinos fazem em sua obra não poucas alusões aos clássicos: Saikaku compôs *haikai no renga* e sua prosódia seguia quase sempre uma certa versificação alusiva a poemas clássicos, Moronobu ilustrou as *Narrativas de Genji*, Chikamatsu Monzaemon também produziu dramas históricos (*rekishi-mono*), o século XVIII vê renascer um interesse grande na releitura de suas obras clássicas, como podemos ver na obra de Bakin e Ueda Akinari. E por que não relacioná-lo também ao conceito do belo prevalescente no período Heian, do *aware* ou *mono no aware*, onde a relação de beleza/tristeza se passa entre o eu e a natureza, mesclado a tintas já do sentimento de transitoriedade (*mujôkan*). Assim, na passagem eu-e-natureza (período Heian) para eu-e-sociedade (período Kamakura) o sentimento humano da transitoriedade se faz mais forte para ser, afinal, no período Edo, na relação entre o eu-e-o-outro, se transformar em um sentimento de "mundo flutuante", uma transitoriedade onde os sentimentos humanos se encontram negados, à deriva, tendo gerado o tema *shinjû*[63]. Que Bashô tenha buscado nos longínquos rincões das províncias material poético também o liga ao momento de invenção dos "locais famosos"

Como vimos neste estudo, também no pensamento, não ocorreu uma importação do neoconfucionismo simplesmente, que teria sido dominante em todo o período Edo, mas houve muita discussão e interpenetração de diferentes conteúdos e, principalmente, muitas mudanças. Notamos embates entre o importado neoconfucionismo e o já japonizado xinto-budismo, que resultou num novo amálgama, tendo sido certas idéias deglutidas, outras totalmente descartadas, umas tantas adaptadas, às vezes vagamente discerníveis nos novos produtos culturais criados pela nova categoria social dos homens das cidades em sua ascensão econômica, idéias estas às vezes inequivocadamente

62. Entendo aqui como artes decorativas a cerâmica, a pintura em leques, biombos, portas corrediças, objetos laqueados, objetos vários, o quimono; e como artes corporais a cerimônia de chá, a dança em si ou nas representações teatrais, o arco-e-flecha, as artes marciais.

63. *Shinjû*, hoje mais conhecido como duplo suicídio amoroso, teve sua origem como "prova de verdadeiros sentimentos". Assim, a cortesã, para mostrar seu amor real a um amante-cliente lhe ofertaria uma mecha de cabelos, um objeto pessoal, eventualmente a falangeta do dedo mínimo e, maior prova de amor irrestrito, acompanhá-lo na morte devido à impossibilidade da concretização de seu amor no mundo cheio de relações sociais – *giri*.

ortodoxas em sua origem mas transformadas em seu processo de assimilação. Principalmente vimos um retorno aos clássicos no movimento dos Estudos Vernaculares, e um renascer espiritual dos Estudos do Coração, que desempenharam papéis importantes no período Meiji e ainda hoje os estudos de Motoori Norinaga são decisivos ao nos debruçarmos sobre obras clássicas japonesas, principalmente no *Kojiki* (*Relatos de Fatos Passados*), obra inicial da justificação divina do imperador.

Bibliografia

ABE, Jirô. *Tokugawa Jidai no Geijutsu to Shakai* (*A Sociedade e as Artes do Período Tokugawa*). Tôkyô, Kadokawa Shoten, 1950.

ARMSTRONG, Robert Cornell. *Light From the East: Studies in Japanese Confucianism* (*Luzes do Oriente: Estudos sobre Confucionismo Japonês*). Toronto, University of Toronto, 1914.

BELLAH, Robert N. *Tokugawa Religion – The Cultural Roots of Modern.* Japan (*Religião Tokugawa – As Raízes Culturais do Japão Moderno*). New York, Londres, The Free Press, 1985 (1ª ed. 1957).

BITÔ, Masahide (ed.). "Studies on Bushi (Samurai)". *In Acta Asiatica*, n. 49. Tôkyô, The Tôhô Gakkai, 1985.

BODART-BAILEY, Beatrice. "The Persecution of Confucianism in Eartly Tokugawa Japan" ("A Perseguição do Confucionismo no Período Inicial do Japão dos Tokugawa"). *In Monumenta Nipponica*, vol. 48, n. 3, pp. 293-314. Tôkyô, Sophia University, 1993.

BOLITHO, Harold. "Concrete Discourse, Manifest Metaphor, and the Tokugawa Intellectual Paradigm" *In Monumenta Nipponica*, vol. 35, n. 1, pp. 89-98. Tôkyô, Sophia University, 1980.

CARRÉ, Guillaume. "Communautés bourgeoises à l'époque d'Edo" ("Comunidades Urbanas na Era Edo"). *In Cipango Cahiers d'études japonaises*, n. 4. Paris, Institut national des langues et civilisations orientales, 1995.

CHING, Julia. "Chu Shun-shui, 1600-82: A Chinese Confucian Schola in Tokugawa Japan" ("Chu Shun-shui, 1600-82: Um Intelectual Confucionista Chinês no Japão da Era Tokugawa"). *In Monumenta Nipponica*, vol. 30, n. 2, pp. 177-192. Tôkyô, Sophia University, 1975.

COALDRAKE, William H. "Edo Arquitecture and Tokugawa Law" ("A Arquitetura de Edo e as Leis Tokugawa"). *In Monumenta Nipponica*, vol. 36, n. 3, pp. 235-284. Tôkyô, Sophia University Press, 1981.

DE BARY WM, Theodore. *East Asian Civilizations – a Dialogue in Five Stages* (*Civilizações da Ásia Oriental – um Diálogo em Cinco Estágios*). Londres & Massachussetts, Harward University Press, 1988.

DEVINE, Richard. "Hirata Atsutane and Christian Sources" *In Monumenta Nipponica*, vol. 36, n. 1, pp. 37-54. Tôkyô, Sophia University, 1993.

FAIRBANK, John K.; REISCHAUER, Edwin O. & CRAIG, Albert M. *East Asia: Tradition and Transformation* (*Ásia Oriental: Tradição e Transformação*). Londres & Massachussetts, Harward University, 1973.

KIRKWOOD, Kenneth. *Renaissance in Japan – A Cultural Survey of the Seventeenth Century* (*Renascença no Japão – Panorama Cultural do Século XVII*). Rutland, Vermont & Tôkyô, Charles E. Tuttle Co. Publishers, 1970.

LEHMANN, Jean-Pierre. *The Roots of Modern Japan* (*As Raízes do Japão Moderno*). New York, St. Martin's Press, 1982.

MORIYA, Takeshi. *Genroku Bunka – Yûgei, Akusho, Shibai* (*A Cultura de Genroku – Entretenimentos, Lugares Maus, Teatro*). Tôkyô, Yabundô, 1986.

MAKOTO, Kurozumi. "The Nature of Early Tokugawa Confucianism" ("A Natureza do Confucionismo no Início da Era Tokugawa"). Tradução e Introdução de Herman Ooms. *In The Journal of Japanese Studies*, vol. 20, n. 2. Seattle, University of Washington, 1994.

NAJITA, Tetsuo & SCHEINER, Irwin (eds.). *Japanese Thought in the Tokugawa Period 1600-1868 – Methods and Metaphors* (*O Pensamento Japonês no Período Tokugawa 1600-1868 – Métodos e Metáforas*). Chicago & Londres, The University of Chicago Press, 1978.

NAJITA, Tetsuo. *Kaitokudô: Visions of Virtue in Tokugawa Japan* (*Kaitokudô: Visões da Virtude no Japão dos Tokugawa*). Chicago & Londres, The University of Chicago Press, 1987.

NAKANE, Chie & ÔISHI, Shinzaburô (eds.). *Tokugawa Japan – The Social and Economic Antecedents of Modern Japan* (*Período Tokugawa – Antecedentes Sociais e Econômicos do Japão Moderno*). Tradução Conrad Totman. Tokyo, University of Tokyo Press, 1990.

NOSCO, Peter (ed.). *Confucianism and Tokugawa Culture* (*Confucionismo e a Cultura Tokugawa*). New Jersey, Princeton University Press, 1984.

ROBERTSON, Jennifer. "Rooting the Pine: Shingaku Methods of Organization" *In Monumenta Nipponica*, vol. 36, n. 3, pp. 311-332. Tôkyô, Sophia University, 1986.

TOBY, Ronald P. "Carnival of the Aliens: Korean Embassies en Edo-Period Art and Popular Culture". *In Monumenta Nipponica*, vol. 41, n. 4, pp. 415-456. Tôkyô, Sophia University, 1986.

TOTMAN, Conrad D. *Politics in The Tokugawa Xogunato 1600-1843* (*A Política no Xogunato Tokugawa 1600-1843*). Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1967.

_____ "Tokugawa Peasants: Win, Lose or Draw?" ("Os Camponeses na Era Tokugawa: Vencer, Perder ou Desistir?"). *In Monumenta Nipponica*, vol. 41, n. 4, pp. 457-476. Tôkyô, Sophia University, 1986.

VAPORIS, Constantine N. "Post Station and Assisting Villages: Corvée Labor and Peasant Contention". *In Monumenta Nipponica*, vol. 41, n. 4, pp. 377-414. Tôkyô, Sophia University, 1986.

VARNER, Richard E. "The Organized Peasant: The *Wakamonogumi* in the Edo Period" ("Camponeses Organizados: Os *Wakamonogumi* no Período Edo"). *In Monumenta Nipponica*, vol. 32, n. 4. Tôkyô, Sophia University Press, 1977.

LIDIN, Olof G. "Ogyû Sorai's Civil Society (Seidan)". *In Nichibunken Japan Review*, n. 5. Kyôto, International Research for Japanese Studies, 1994, pp. 3-14.

UNO, Seiichi (ed.). "Studies on Sung-Ming Neo-Confucionism" ("Estudos sobre o Neoconfucionismo das Dinastias Sung e Ming"). *In Acta Asiatica*, Bulletin of The Institute of Eastern Culture, n. 52. Tôkyô, The Tôhô Gakkai, 1987.

WALTHALL, Anne. "Peripheries: Rural Culture in Tokugawa Japan" ("Periferias: A Cultura Rural no Japão da Era Tokugawa"). *In Monumenta Nipponica*, vol. 39, n. 4, pp. 293-314. Tôkyô, Sophia University, 1984.

YAMASHITA, Samuel Hideo. "Reading the New Tokugawa Intellectual Histories" ("Lendo as Novas Histórias Intelectuais do Período Tokugawa"). *In The Journal of Japanese Studies*, vol. 22, n. 1. Seattle, University of Washington, 1996.

HAICAI, TABACO E SAQUÊ
(A Poesia de Santôka e o Regresso ao Coração do Poema Japonês)[1]

Valdinei Dias Batista

I

Tudo se aperfeiçoou de Homero em diante, mas não a poesia.
LEOPARDI

La fraternité n'est pas un mythe.
LAUTRÉAMONT

RESUMO: O texto discute o poema haicai do ponto de vista do *gênero*, utilizando-se, para isso, da definição de Hegel (na *Estética*) dos gêneros (épico, lírico e dramático). Aborda, assim, dois momentos da história do haicai: o haicai clássico de Bashô (de tendência épica) e o haicai moderno de Santôka (de tendência lírica).

ABSTRACT: The text discuss about the poem haikai by the viewpoint of *genre* using, for this purpose, Hegel's definition of genres (epic, liric and dramatic, in *Aesthetic*). It aproaches, so that, two moments of haikai's history: classic haikai by Bashô (which trends to epic) and modern haikai by Santôka (which trends to liric).

PALAVRAS-CHAVE: Poética, Estética.

KEYWORDS: Poetics, Aesthetic.

1. Este texto, que serviu de base a uma palestra proferida na Secretaria de Cultura e Esportes da Prefeitura de Ribeirão Pires em 19 de abril de 1997, é uma humilde homenagem à memória do Prof. Teiiti Suzuki, grande responsável pelo interesse despertado em mim pelo poema japonês, em meus estudos sobre poesia.

O marco inicial da divulgação, entre nós – brasileiros –, do gênero poético conhecido aqui por haicai é a publicação do livro *Trovas Populares Brasileiras*, da autoria de Afrânio Peixoto, em 1919.

Afrânio traduz a palavra *haicai*, desconhecida entre nós, até então, por *epigrama lírico*, definindo-o como poema formado por "tercetos breves, versos de cinco, sete e cinco pés, ao todo dezessete sílabas. Nesses moldes – prossegue Afrânio – vazam, entretanto, emoções, imagens, comparações, sugestões, suspiros, desejos, sonhos... de encanto intraduzível"[2]. Essa definição de haicai é o que nos basta para o que interessa ao tema deste trabalho: *epigrama lírico*.

Em sua obra *Estética*, precisamente no volume sobre a poesia, o filósofo alemão Hegel nos ensina que o epigrama é a forma mais simples de exposição épica. Além disso, não obstante seu caráter exclusivo e imperfeito, dada sua abstrata condensação, "consiste em extrair do mundo real e da riqueza dos seus fenômenos passageiros um objeto substancial, independente e necessário, para o exprimir em termos épicos"[3].

Desse modo, o epigrama nos diz apenas o que a coisa *é*, sem imprimir uma apreciação subjetiva do objeto indicado. É como a lápide colocada sobre a sepultura, que nada nos explica sobre o indivíduo falecido, nos diz tão-somente: *aqui jaz*.

Hegel, ainda na mesma obra, nos diz que a épica, ou o gênero épico, "descreve [...] uma façanha, em todas as suas fases, assim como os caracteres donde dimana, quer na sua gravidade substancial, quer nos seus aventurosos encontros com acidentes e acasos exteriores, donde resulta um quadro do objetivo na sua própria *objetividade*"[4] O poeta nos apresenta o mundo épico como um *rapsodo* que, de maneira mecânica, nos recitasse de cor, nos narrasse um conteúdo na forma de "uma realidade cerrada, independente dele enquanto sujeito, como uma realidade estranha com a qual não se deve identificar a ponto de com ela formar uma unidade subjetiva"[5].

É claro que se pode objetar, no que concerne ao haicai, que essa não é uma forma poética que exponha o mundo propriamente objetivado, à maneira do rapsodo aludido por Hegel. Não é por outro motivo que Afrânio o denominou "epigrama", porém "lírico"[6]

Tomemos, entretanto, como exemplo, a título de ampliação da discussão, um haicai que faz parte do diário de viagem de Bashô – *Oku no Hosomichi* (*Sendas de Oku*).

2. Afrânio Peixoto, *Trovas Populares Brasileiras*, publicado em 1919.
3. Hegel, *Estética – Poesia*, trad. Álvaro Ribeiro, Guimarães Editores.
4. *Idem*, p. 120.
5. *Idem, ibidem.*
6. Encontramos na obra de Ôka Makoto, *The Colors of Poetry – Essays on Classic Japanese Verse*, duas referências ao assunto. A primeira de Donald Keene, no prefácio ao livro (p. 11): "O *haiku* é efetivo por causa de sua justaposição de imagens, que criam contrastes surpreendentes e tensões; o *waka* é geralmente lírico, transmitindo direta ou indiretamente as emoções do poeta". E outra do próprio autor-poeta Ôka Makoto, também ela contrapondo o caráter em geral lírico do *waka* (ou *tanka*) ao caráter em geral épico do *haiku*: "Enquanto o *haiku* pode ser chamado cristalização de instantes fugidios, pode-se chamar o *waka* ou *tanka* de interminável corrente lírica de sentimentos e pensamentos experimentados na vida do dia-a-dia".

Em sua viagem, após atravessar a passagem de Shirakawa, passar pelo rio Abukuma, bordear a lagoa dos Reflexos, Bashô chega à pousada do rio Suga. Procura por um certo senhor Tokyu. É Bashô quem nos diz:

A primeira coisa que fez ao ver-me foi perguntar-me: "Como atravessou a Passagem de Shirakawa?" Na verdade estava desassossegado por viagem tão longa e o corpo tão cansado como o espírito, e além disso com a riqueza da paisagem e tantas lembranças do passado a me perturbarem e me impedirem de ter a paz necessária para a concentração. E no entanto:

Ao plantar o arroz
cantam: primeiro encontro
com a poesia.

Ao dizer-lhe estes versos, agreguei à guisa de comentário: "Impossível passar por aí sem que fosse tocada minha alma"[7]

O haicai composto por Bashô tem uma motivação *lírica* (e nesse sentido a denominação *epigrama lírico* de Afrânio Peixoto se justifica, ao menos pela metade): ao passar próximo às plantações de arroz o espírito conturbado e cansado do poeta se alivia com o canto dos camponeses no trabalho de plantio de arroz – encontra, pois, a poesia na viagem narrada, pela primeira vez. Contudo, o referido encontro é expressado de maneira necessariamente épica (ou, na definição proposta por Hegel, *epigramática*): o poeta ou rapsodo "recita" maquinalmente a matéria; descreve o acontecimento, a *peripécia*, para utilizar uma expressão aristotélica. Não é por outro motivo que o *rapsodo* Bashô agrega o comentário: "Impossível passar por aí sem que fosse tocada minha alma", um apêndice lírico à narração épica.

A maneira pela qual o haicai é lavrado, burilado ou, em outras palavras, a "cena" que nos é mostrada (o campo de plantio de arroz, os camponeses cantando canções ao ritmo do trabalho) produz *no leitor* uma comoção: a imagem do trabalho produzindo o alimento (o arroz, base da alimentação japonesa), ao mesmo tempo que a poesia (alimento para o espírito)[8].

Entretanto, isso não é dito ou sequer esboçado no poema: as imagens e idéias são lançadas em dois blocos: de um lado *os camponeses plantando e cantando* (o trabalho e a arte) e do outro o *primeiro encontro com a poesia* (a comoção pela fruição da arte).

Distante do modo lírico[9], o poeta não faz transbordar seu sentimento, sua comoção (mesmo porque, se lembrarmos as palavras de Hegel sobre o epigrama, o tamanho do poema, bem como os laços dessa forma poética impedem um transbordamento

7. A tradução deste trecho foi tomada do volume *Sendas de Ôku*, traduzidos do espanhol (da tradução do mexicano Octavio Paz) por Olga Savary.
8. No poema *Babel e Sião* de Camões, podemos ler:

   Canta o segador contente,
   E o trabalhador, cantando,
   O trabalho menos sente.
9. Em "Crítica, Razão e Lírica: Ensaio para um Juízo Preparado sobre a Nova Poesia no Brasil", *Razão do Poema*, de José Guilherme Merquior (Rio de Janeiro, Topbooks, pp. 188-189), o autor redefine seu conceito de lirismo, definido anteriormente como "expressão da consciência reflexiva de uma emoção": "Lírico seria o poema onde, em tempo interior, se dá a consciência emocional, a revelação do

subjetivo), mas, em contrapartida, provoca essa reação no leitor, da mesma forma que Homero procede na narração das aventuras de Ulisses no retorno a Ítaca. A "pintura" sugerida pelo poeta-viajante é *seca* e *delicada*.

Em sua obra *Os Três Livros*, em que fala sobre a *atitude* e o *espírito* do haicai, Bashô diz que essa forma poética, para alcançar a beleza, deve, sem artifício mas com espontaneidade, criar o *brilho* e a *delicadeza*. Por outro lado, percebemos que o poema haicai do tempo de Bashô (responsável pela modificação do sentido do haicai, de cômico – simples jogo de salão – a real obra-de-arte), propõe uma atitude em dois blocos nocionais, esperando do leitor a reconstrução do seu *nexo*. A atitude épica (a descrição mecânica) é do poeta (seja ele Bashô, Buson, Shikaku ou Santôka). A comoção é tarefa para o leitor, que deve reconstituir o sentimento da personagem que age no poema.

Podemos agora resumir o que sabemos e deveremos reter sobre o haicai para que sigamos adiante. É um epigrama, ou seja, essencialmente épico, pois não permite que transpareça um *eu* que se coloque subjetivamente no discurso poético. É formado por uma cadeia de 5-7-5 pés, em geral formado por dois blocos nocionais que exigem do leitor sua decodificação. Deve, ainda, quanto a seu espírito e sua atitude, criar, sem artificialidade, *brilho* e *delicadeza*.

II

Quem pode ser no mundo tão quieto,
Ou quem terá tão livre o pensamento,
Quem tão experimentado e tão discreto,
Tão fora, enfim, de humano entendimento,
Que, ou com público efeito ou com secreto,
Lhe não revolva e espante o sentimento,
Deixando-lhe o juízo quase incerto,
Ver e notar do mundo o desconcerto?

Luís Vaz de Camões

Alfredo Bosi, em *O Ser e o Tempo da Poesia* nos lembra que tanto a épica como a lírica expressam um *tempo forte* (social e individual) já adensado o suficiente para ser resgatado pela memória. A Poesia exprime um tempo cíclico, corpóreo, denso em sua frase concreta; exibe, por outro lado, o tempo partido da história social afetada pela divisão do trabalho e do poder. A partir desse entrechoque de tempos, o poeta pode, então, criticar o poder, a divisão, a reificação do mundo.

mundo como *mágico*. Faltou à minha definição uma maior amplitude; faltou dar maior ênfase ao fator linguagem no seu nível de superação – precisamente – emocional. Embora estivesse consciente da extraordinária importância da *forma* no gênero lírico, ainda assim poderia, aprofundando o seu alcance, acentuar o fato de que na própria linguagem reside uma vontade ordenadora, uma disciplina da emoção. De modo que, se a linguagem pode ser utilizada para comunicar emoções, talvez mais fielmente ainda pode ser instrumento de comunicar a atividade ordenadora do espírito. Há uma emoção em bruto, ou do poema composto como veículo da emoção em bruto: o lirismo *pindárico*, de raio, profecia, arrebatamento e inspiração. Mas existe uma lírica, de não menor relevo, cuja emoção, mais tranqüila, aparece como memória, como algo *recollected in tranquility*, ou simplesmente como vibração humana diante do puro ato de interpretar o mundo".

A poesia, de Bashô – no Japão – e mesmo a de Camões (de época anterior à de Bashô, em Portugal) ou a poesia barroca, exprime em definitivo o que já previa Platão em *A República*: o poeta estava já definitivamente expulso.

Nos tempos de Bashô já se podiam sentir as forças do capital e a maneira pela qual a vida social se organizaria daí por diante. Podemos observar no conto *Shisei* (*Tatuagem*), de Tanizaki Jun'ichiro como era aquele tempo "em que os homens ainda possuíam a nobre virtude da futilidade [...]", tempos em que "o mundo era então mais fácil", tempos em que "os belos eram sempre os mais fortes e os feios os mais fracos. Não havia, portanto, quem não procurasse ser belo. Para consegui-lo tatuavam o corpo e era com orgulho que exibiam a pele enfeitada de linhas e cores vivas e deslumbrantes" Podemos perceber nesse mundo em que a *beleza* fora relegada a um plano epidérmico, um gosto crescente pela vida mundana: um tempo em que se passará a cultuar valores financeiros e valores físicos, preponderantemente.

Nascido, em 1644, em Ueno, 40 quilômetros distante da antiga capital Quioto, Bashô parte, em 1671, para Edo, então sede do governo central. Teiiti Suzuki nos informa que, por essa época Edo se encontrava em febril expansão:

> Cresceu de um vilarejo com 2.000 habitantes no começo do século [XVII] para uma aglomeração urbana espantosa que contava com mais de 800.000 habitantes, resultado do afluxo de gente de todas as partes[10]

Apesar da popularidade crescente, a escola que abrira (Sôin) entra em decadência: o haicai cai na pura comicidade e na extravagância supérflua que o transforma numa espécie de maneirismo[11] Vários poetas buscam uma saída para o impasse, inclusive Bashô. Este procura uma saída mudando seu próprio estilo de vida: retira-se em 1680 para uma chácara à beira do rio Sumida. Em 1682 o incêndio que destruiu Edo não poupa sequer a cabana do poeta: ele se abriga na casa dum discípulo na província de Kai e a partir de então passa a maior parte do tempo em peregrinação. Entra para a estirpe dos poetas itinerantes.

É certo que essas peregrinações têm como objetivo precípuo divulgar sua escola, a nova mentalidade que deseja imprimir ao haicai, mas mesmo isso decorre – além da peregrinação, da necessidade de não se fixar em lugar algum – do desencantamento com a *nova ordem* social[12]. Resolve, perambulando, sua estética[13]. Morreu em viagem, em 1694, em Osaka.

10. Teiiti Suzuki, in *Revista de Estudos Japoneses,* vol. II, São Paulo, CEJ/USP, 1982.
11. "A escola de Sôin entra, porém, em rápida decadência: a busca desenfreada de comicidade e de novidades cada vez mais extravagantes leva o movimento à anarquia e aos caos" Teiiti Suzuki, "Bashô e sua Poética", in: *Estudos Japoneses*, vol. II, São Paulo, CEJ/USP, 1982.
12. Qualquer semelhança com Luís Vaz de Camões e o *Desconcerto do Mundo* não seria mera coincidência. Veja-se o poema *Ao Desconcerto do Mundo*: "*Os bons vi sempre passar/ No mundo graves tormentos;/ E pera mais me espantar,/ Os maus vi sempre nadar/ Em mar de contentamentos./ Cuidando alcançar assim/ O bem tão mal ordenado,/ Fui mau, mas fui castigado./ Assim que, só pera mim/ Anda o Mundo concertado*". Na verdade, é o mundo do Capital se erguendo e ditando a nova ordem: a ordem burguesa.
13. Para Bashô, o haicai é um constante exercício espiritual e a viagem é a melhor escola para esse exercício: viajar é fugir da vida sedentária, é *desprender-se, desapegar-se, despojar-se.*

Com Bashô e seus seguidores, discípulos, podemos dizer que o haicai atinge seu clímax nesse período. A Bashô podemos, portanto, antepor o epíteto *clássico* no sentido definido por Eliot: *clássico* é todo artista que esgota a linguagem de seu tempo, à perfeição. Não obstante essas mudanças sociais a que vimos aludindo até aqui, à poesia de Matsuo Bashô ainda coube o privilégio de se expressar de maneira epigramática (ou épica, naquela acepção dada ao termo por Hegel). Deixamos, agora, o Japão Clássico e adentramos o Japão da era Moderna: veremos que, a Santôka, impõe-se o modo lírico.

III

Vou-me embora pra Pasárgada
Lá sou amigo do rei
Lá tenho a mulher que eu quero
Na cama que escolherei.

MANUEL BANDEIRA

A era Meiji (1868-1912) representou para o Japão uma época de profundas transformações políticas, econômicas e, principalmente, sociais. Pode-se dizer que fundou um novo país, agora se organizando sob os ideais de um Estado Moderno e a caminho da hegemonia do Capital[14]. A era Meiji põe fim não somente a séculos de feudalismo, mas obriga uma civilização – após mais de 200 anos de isolamento quase completo – a encarar as mudanças inerentes ao mergulho no mundo moderno, ou seja, à era do Imperialismo ou, como querem alguns, do Capital Avançado.

O novo rumo político-econômico assumido representa o triunfo da democracia liberal sob a liderança do Estado. A partir daí, a sociedade se centrará no poder burguês dos grandes centros, será abolido o sistema de classes até então vigente, em nome do individualismo e do humanismo (se é que podemos falar em humanismo em tempos de Imperialismo).

As dificuldades em se assimilar essa nova ordem econômica, social e política poderá ser sentida, com mais agudeza, sem qualquer dúvida (e por motivos evidentes) na literatura.

Santôka, cujo verdadeiro nome era Taneda Shoichi, objeto deste trabalho de ora em diante, nasceu no vilarejo de Sebare, próximo a Yamaguchi, em 3 de dezembro de 1882, ou seja, 14 anos após o início da era Meiji, no cerne mesmo da transformação.

Filho de um proprietário de terras na prefeitura de Yamaguchi, depois de abandonar o curso de Letras na Universidade Waseda motivado por um colapso nervoso (1910), o pai lhe arruma um casamento, montando com ele uma fábrica de saquê, indo ambos à bancarrota em 1916. Santôka começara a escrever haiku em 1911, como discípulo de Seisensui.

Separa-se da esposa em 1920, tentando – inutilmente – vários empregos. A partir de 1926 vaga pelo Japão, como monge mendicante, por 8 anos, fazendo uma ermida

14. Geny Wakisaka, *Contos da Era Meiji* [Introdução].

em Yamaguchi (1932) e outra no templo Miyukidera. Terminou a vida peregrinando e bebendo. Era o ano de 1940.

Como se vê, sua vida foi, ela também, marcada por essas mudanças profundas por que passava o Japão (e lógico, o mundo). A mãe se suicidara aos 33 anos (Santôka tinha então 11 anos), atirando-se, na presença do futuro poeta, num poço.

Certa noite, bêbado, parado sobre a linha do trem, quase morre atropelado. É salvo por um monge budista e se converte ao budismo. Santôka, assim como Bashô, Rôtsu e Issa, descobre na peregrinação valor estético para sua Arte.

Por outro lado, o contato com a literatura estrangeira já então comum entre os jovens literatos, além da procura da liberdade individual (fortemente influenciada pela ideologia liberal recém-importada), leva Santôka e seu grupo de poesia, denominado *Nova Tendência*, a proporem o abandono da forma clássica de composição, desobrigá-la da métrica, da utilização da palavra de estação (*kigo*), em favor dessa forma completamente livre: o haicai deve ser, nesse novo Japão e para esses novos rapazes, uma poesia liberta de toda regra que não seja a justa tradução da experiência poética[15]. Para Seisensui o haicai como gênero poético é a poesia capaz de plasmar um estado momentâneo intenso e puro, bem como percepções transcendentalmente importantes.

Para Santôka, a poesia é "pura experiência" "Tudo o que não esteja realmente presente no coração não constrói o haiku" O haiku, que roça a superfície das coisas, deve também fazer sentir o *indizível* profundo da experiência humana, apreendida na eternidade do instante presente. Nesse sentido, *haiku* e *zen* são indissociáveis. A poesia de Santôka, escrita em linguagem simples, é o reflexo das coisas e dos eventos os mais cotidianos possíveis, os mais comuns, aqueles aos quais a consciência rotineira não presta qualquer atenção.

"A sabedoria está em ver o novo no ordinário, em acomodar-se ao mundo tal qual é. Há tesouros ocultos no instante presente." Por isso fala muito em saquê: essa bebida representa um meio privilegiado para se colocar num estado de disponibilidade e de abertura para com o mundo que condiciona a experiência poética.

O saquê para o corpo,
o haiku para o coração.
O saquê é o haiku do corpo,
o haiku é o saquê do coração.

Por outro lado, assim como o meio social de Bashô determinou mudanças em seu modo de vida, e, por conseguinte, em sua Arte, o mundo social de Santôka determinou mudanças de igual ordem em sua vida e estética.

Se por um lado o mundo em que vive Santôka (lembrar que sua obra foi escrita praticamente no período entre as duas grandes guerras) lhe impôs o rompimento com a rigidez das regras clássicas, inspirado em idéias liberais em tudo semelhantes ao simbolismo francês e ao modernismo em geral, por outro determinou um retorno às formas arcaicas da poesia japonesa: livre das amarras a dicção de Santôka pôde resgatar,

15. Lembrar o verso de Bandeira: "Não quero mais o lirismo que não seja libertação"

como dizia Alfredo Bosi, o *tempo forte*, contraposto ao tempo social partido e evocar a essência do poema japonês de todos os tempos: a matéria poética em si.

Buscando o simples, o cotidiano, o comum, numa linguagem também ela simples, despida de rebuscamentos artificiais, o poema de Santôka expõe a experiência humana ela mesma, livre da determinação do tempo. Vemos por aí que, à poesia de Santôka, impõe-se um caráter mais lírico que à de Bashô: este ainda conseguiu se exprimir em tom épico; Sântoka se valerá da expressão lírica de que falava Merquior (v. nota 9, p. 103-104) "uma lírica [...] cuja emoção, mais tranqüila, aparece como memória, como algo *recollected in tranquility*, ou simplesmente como vibração humana diante do puro ato de interpretar o mundo", diferente do transbordamento sem freios.

Em resposta ao ingrato tempo presente – lembrando, ainda uma vez, Alfredo Bosi – o poeta mitifica o prosaico, o comum, o vulgar, ressacralizando a memória mais profunda da comunidade. O poeta recompõe, assim, o *tempo* inteiriço, o universo mágico que o tempo presente rechaça. A poesia pode ser, agora, a experiência do prosaico epifânico, o saquê, o tabaco, a cuia de arroz. Santôka reencontra, finalmente, no cerne da sua comunidade, o coração da poesia. É isso, agora, o haicai.

IV

Caminante, no hay camino,
Se hace camino al andar.

ANTONIO MACHADO

Assim como para Bashô, também para Santôka a viagem é uma descoberta estética. Viajando a pé pela solidão das estradas é que o poeta compreende verdadeiramente as pessoas, a poesia, a natureza; em suma, é viajando que o poeta reencanta o mundo.

Mas como pode dar-se isso, se, durante a viagem o ser humano Santôka precisa conviver com a solidão, a dor, a carência e a possibilidade da morte?

A morte à minha frente;
um vento fresco.

Minha morte,
a relva, a chuva.

Esses haicais nos mostram que, se por um lado a morte é uma possibilidade durante a aventura da viagem solitária, ela está lado a lado com a natureza: *o vento fresco, a relva, a chuva*. A morte não seria assim um acidente, mas um *continuum* com a vida, e mesmo uma conseqüência. A dor, por seu turno, é não só uma conseqüência, mas um aprendizado:

Na relva
exponho ao sol
as feridas da viagem.

Dou pancadas nas moscas
Dou pancadas nos mosquitos
Dou pancadas até mesmo em mim.

No primeiro haicai o poeta expõe as feridas ao sol sobre a relva, não como uma coleção de medalhas com que tenha sido condecorado, mas como passos do aprendizado que, em forma de cicatrizes, poderão segui-lo durante o resto de sua vida como sinais, reavivamento da memória.

O segundo haicai, como que explica o primeiro: assim como para espantar o incômodo causado pelos insetos, o poeta os afugenta com pancadas, afugenta o que o incomoda a si mesmo, infligindo-se a dor (a viagem, o despojamento): é o caminho do *zen* – expulsar de si tudo o que não seja humano. O budismo já dissera que tudo é dor e a dor surge do desejo de se não sentir a dor jamais: o *zen* é o retorno a si mesmo, o osso sem carne, o haicai sem ornamento.

Tusso sem parar
Ninguém para me dar tapas nas costas

O corvo crocita;
também eu estou só.

Acendo o fogo do solitário.

Esses poemas nos põem em contato com a solidão do poeta durante a peregrinação. Mas não há nessa exposição qualquer rancor, nem qualquer soberba, queixa ou lamento, como sentimos, por exemplo, nos poemas dos românticos. No tom cômico (e por isso compreensivo) do primeiro poema podemos perceber uma simples constatação da condição humana: o poeta engasga e não há ninguém por perto para lhe dar tapinhas nas costas – tem de se valer por si mesmo. Ou a constatação de sua própria natureza solitária no simples ato de acender a fogueira. No diálogo com o corvo, a solidão do poeta se rende à naturalidade:

O corvo crocita;
também eu estou só.

O poeta descobre numa voz da natureza a essência do ser humano. Nesse sentido, ao se irmanar com a natureza, o poeta-monge (ou o monge-poeta) descobre também aí a lição *zen*: penetra na solidão mais completa do ser humano. Não obstante, a solidão existe mas não o perturba, como as ondas num lago perturbam o reflexo, contudo, não podem perturbar a lua.

Sem albergue onde pernoitar;
a lua desvela o caminho.

Aqui, não obstante o fato de não encontrar durante a viagem um lugar para o descanso, o espetáculo do caminho iluminado pela lua serve como um bálsamo para as

feridas do caminho. Novamente o *zen*: o fazer sem finalidade, continuar a caminhar sem perturbação porque o caminho é feito à medida que se caminha, como no poema de Antonio Machado.

Esses exemplos nos mostram o que significa a viagem para Santôka: é a experiência, é o aprendizado sem finalidade, o não apego, o despojamento. É, ao mesmo tempo, uma experiência estética que lhe dá a dimensão formal do haicai: a liberdade brotando da experiência viva presente. O fazer por fazer: a vida sem finalidade. A arte tem de ter caráter similar.

Uma libélula
pousa sobre meu chapéu de bambu.
Caminho.

A caminhada sem pausa e sem finalidade é tão lenta e sem perturbações que dá tempo ao inseto de pousar no chapéu do viajante. Pode-se tomar esse haicai como exemplar da estética de Santôka: nada deve perturbar a experiência poética: métrica, vocábulos, tradições.

A viagem permitiu a Santôka que pudesse ter acesso à própria alma do povo japonês e descobrir que essa arte, a arte do haicai, é viva e sua vida deve brotar do coração do seu povo.

Em vários haicais, entretanto, a viagem, a peregrinação, não se traduzem somente em dor, restrição ou solidão. A viagem sendo despojamento consentido, sofrimento buscado que produz consciência – como reza o budismo mais castiço – e, mais que tudo, componente estético para sua Arte, tem por tudo isso seus momentos de prazer e deleite.

Completamente nu
exposto ao sol.

Lá onde o azul do mar é sem fim.

Toda a viagem sem palavras.
O ruído das ondas.

Apertam-se com vigor
tua mão, minha mão rachadas.

Podemos imaginar o viajante cansado, esgotado da peregrinação, deitando-se, nu, sobre a relva, sentindo na pele o calor dos raios de sol. Quase que se pode sentir a mesma sensação experimentada pelo poeta. O poema se parece com o longo poema *Canto a Mim Mesmo*, do americano Walt Withman: lá o poeta deitado sobre a grama, braços e pernas abertos, descobre que possui – num abraço – o mundo todo. Aqui, o prazer de descansar exposto nu ao sol mostra ao lírico que ele, como o poeta americano, pode ser livre e possuir o mundo.

Isso é patente no poema seguinte:

Lá onde o azul do mar...

A viagem, como a busca de si mesmo e a da liberdade, é sem limites, sem fim, como o azul do mar que, simulando seu fim na linha do horizonte, na verdade mascara sua ausência de limite. Mais uma vez a poesia desmascara a realidade ao nomear o mundo.

A solidão da viagem, por sua vez, nem sempre é pura ausência:

Toda a viagem sem palavras.
O ruído das ondas.

A ausência de palavras pode preparar a percepção para ruídos que o *falar* costuma encobrir, senão desconhecer. Acostumado ao silêncio da peregrinação, surge o prazer de ouvir o ruído das ondas do mar, como se fossem vozes distantes se comunicando com o poeta.

A ausência de companhia, por outro lado, preenche-se de alegria ao deparar com a solidão amiga: o companheiro, também peregrino, também com as mãos rachadas pelo frio. No vigor do aperto de mãos, nota-se o *calor* das solidões companheiras.

Epílogo

Eu preparo uma canção
que faça acordar os homens
e adormecer as crianças.

CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE

Este trabalho teve por nome *Haicai, Tabaco, Saquê.*

Vimos até aqui as idéias de Santôka a respeito da *poética haicai*, que pode ser resumida com o vocábulo *experiência.* Já dissemos que fica entrevisto nesse conceito a ligação com a *experiência zen*, que busca o indizível, uma experiência arisca à expressão verbal.

Para Santôka, o saquê era um meio de atingir um estado de disponibilidade desse momento. Mas era mais: era o *calor* nas noites de frio das viagens solitárias, bem como, por ser um vinho obtido da fermentação alcoólica do *arroz* – cereal representativo da própria cultura japonesa – tem para Santôka essa conotação sagrada que o vinho de uvas terá para um cristão convicto[16].

Sem saquê, consternado,
contemplo a lua.
Tenho o que comer
Tenho com que me embriagar.
A relva sob a chuva.

16. "Um homem que só bebe água tem algum segredo para esconder dos seus semelhantes", nos diz Charles Baudelaire em seu texto sobre o vinho.

No primeiro poema, a ausência do saquê, num momento de tristeza. Mesmo sem o filtro sagrado, o olhar do viajante se perde na contemplação da lua: como milhares e milhares de homens em outras eras já fizeram. A lua de Santôka é a mesma lua de Bashô, de Sôra, de Issa, de Busson[17].

Também aqui, o espírito da contemplação atinge o coração da comunidade como se estivesse num outro tempo, num tempo fora do tempo, numa outra dimensão em que todos os que contemplaram a lua com a alma exposta vivessem o mesmo momento, sincronicamente. Daí a lembrança do saquê: o vinho que carrega esse conteúdo cultural em seu sabor, seu efeito e sua fabricação (é fruto do trabalho de plantio – lembrar o haicai de Bashô, na primeira parte deste texto – colheita, fermentação e envazamento: como o poema, é trabalho coletivo).

O segundo poema nos mostra dois momentos do prazer culminando na Arte: a fome saciada, a disponibilidade poética ativada – a experiência poética é atingida.

> Tenho arroz, tenho livros,
> tenho até mesmo tabaco.
>
> Na tabacaria sem tabaco
> cai uma chuva fina.

Santôka dizia que lhe bastavam poucas coisas na vida: um quarto, lâmpada, mesa, banho, saquê. Se possuía dinheiro, durante as viagens comprava saquê, tabaco e cartões-postais. O saquê, como vimos, lhe dava disponibilidade para a experiência poética, esquentava as frias noites solitárias. Os cartões-postais serviam-lhe para enviar seus poemas a jornais e amigos. O tabaco era aquele momento de ação no ócio, que nos falava Mário Quintana: "O fim do cigarro tem uma tristeza de fim de linha", "O cigarro é uma maneira disfarçada de suspirar"

Além disso, podemos lembrar a conotação de embaçamento, enevoamento, aquela atmosfera de indefinição que se alia à imagem da fumaça em momentos da história da poesia como o Romantismo (e seus charutos e *spleen*). Para Santôka, o tabaco é tudo isso: o prazer, o ócio, a lembrança das atmosferas indefiníveis, indizíveis, assim como o momento poético: é experiência estética. Mas é, também, remédio contra o tédio, como para os românticos.

Vemos, dessa maneira, que Santôka impôs seu *tempo forte*, re-descobriu o coração da cultura de seu povo na experiência poética de seu haicai renovado, contemporâneo, rebelde em relação à forma clássica, lírico. Nesses termos, ao se tornar "moderno", contemporâneo a seu mundo, provocou – com sua poética remodelada – um retorno às formas mais arcaicas da matéria poética japonesa. Não um retorno a "fôrmas" antigas,

17. Num poema de Dantas Motta podemos ver idéia semelhante, referente ao sol: "*O sol, que nasceu ontem,/ é o mesmo de hoje e será o mesmo/ De amanhã, de depois, de depois*". Ou então os versos de Fausto Nilo na música de Robertinho do Recife: "*Seja o meu céu:* [...] *O céu azul do meu destino,/ o céu de Ícaro e de Galileu./ Céu de coro nordestino,/ onde eu e Buñuel./ Constelações do meu cabelo,/ no céu, no céu, no céu*"

mas ao *espírito* que as produziu, em épocas remotas. Ao espírito da sua cultura, que agora pode produzir uma lírica renovada.

Bibliografia

BATISTA, Valdinei Dias. "Chiclete com Banana – A Experiência do Haicai no Brasil". *Estudos Japoneses*, n. 14, São Paulo, CEJ/USP, 1994.

BLYTH, R. H. *Haiku*. Hokusseido, 1954, 4 vols.

BOSI, Alfredo. *O Ser e o Tempo da Poesia*. São Paulo, Cultrix, 5. ed., 1986.

FUKUDA, Hideichi. "As Estações do Ano e sua Concepção na Literatura Japonesa". *Estudos Japoneses*, n. 14, São Paulo, CEJ/USP, 1994.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Estética – Poesia*, Lisboa, Guimarães Editores.

KEENE, Donald. *Dawn do the West*. New York, Henry Holt & Co., s/d.

MAKOTO, Ôka. *The Colors of Poetry – Essays on Classic Japanese Verse*. Michigan, Katydid Books/Oakland University, 1991.

MERQUIOR, José Guilherme. *Razão do Poema*, Rio de Janeiro, Topbooks, 2. ed., 1996.

MOTOYAMA, Shozo. "Ciência, Cultura e a Tecnologia e a Restauração Meiji". *Estudos Japoneses*, n. 14, São Paulo, CEJ/USP, 1994.

SANTÔKA. *Zen saké haiku* (tradução: Cheng Wing Fun e Hervé Collet), Paris, Moundarren, 1990.

SUZUKI, Teiiti. "Bashô e sua Poética". *Estudos Japoneses* II, São Paulo, CEJ/USP, 1982.

TAKENAGA, Beatriz Shizuko. "A Divisão Histórica Japonesa". *Estudos Japoneses* VII, São Paulo, CEJ/USP, 1987.

TOIDA, Helena Hisako. "Imperador Meiji, sua Época e seus Poemas". *Estudos Japoneses* V, São Paulo, CEJ/USP, 1985.

WAKISAKA, Geny. "*Chôka* – O Poema Longo e os demais Poemas Japoneses". *Estudos Japoneses* VIII, São Paulo, CEJ/USP, 1988.

_____ "*Sakimori Uta*: Poemas de uma Instituição Social-Militar". *Anais do III Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa*, São Paulo, CEJ/USP, 1992.

_____ . "Introdução" *Contos da Era Meiji*, São Paulo, CEJ/USP, 1993.

YOSHIMASU, Gôzô. "O Poder da Imaginação Auditiva – de Santôka a Bashô" *Anais do III Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa*, São Paulo, CEJ/USP, 1992.

Poema da 4ª capa

Início da fina chuva primaveril
Cores realçadas
De fios verdejantes do salgueiro

Shinkokinshû (*Poemas da Primavera*), Primeira Parte, Poema nº 68, da autoria de Ôshikôchi-no Mitsune (poeta do século X).

春雨の降りそめしより
青柳の糸の緑ぞ色まさりける