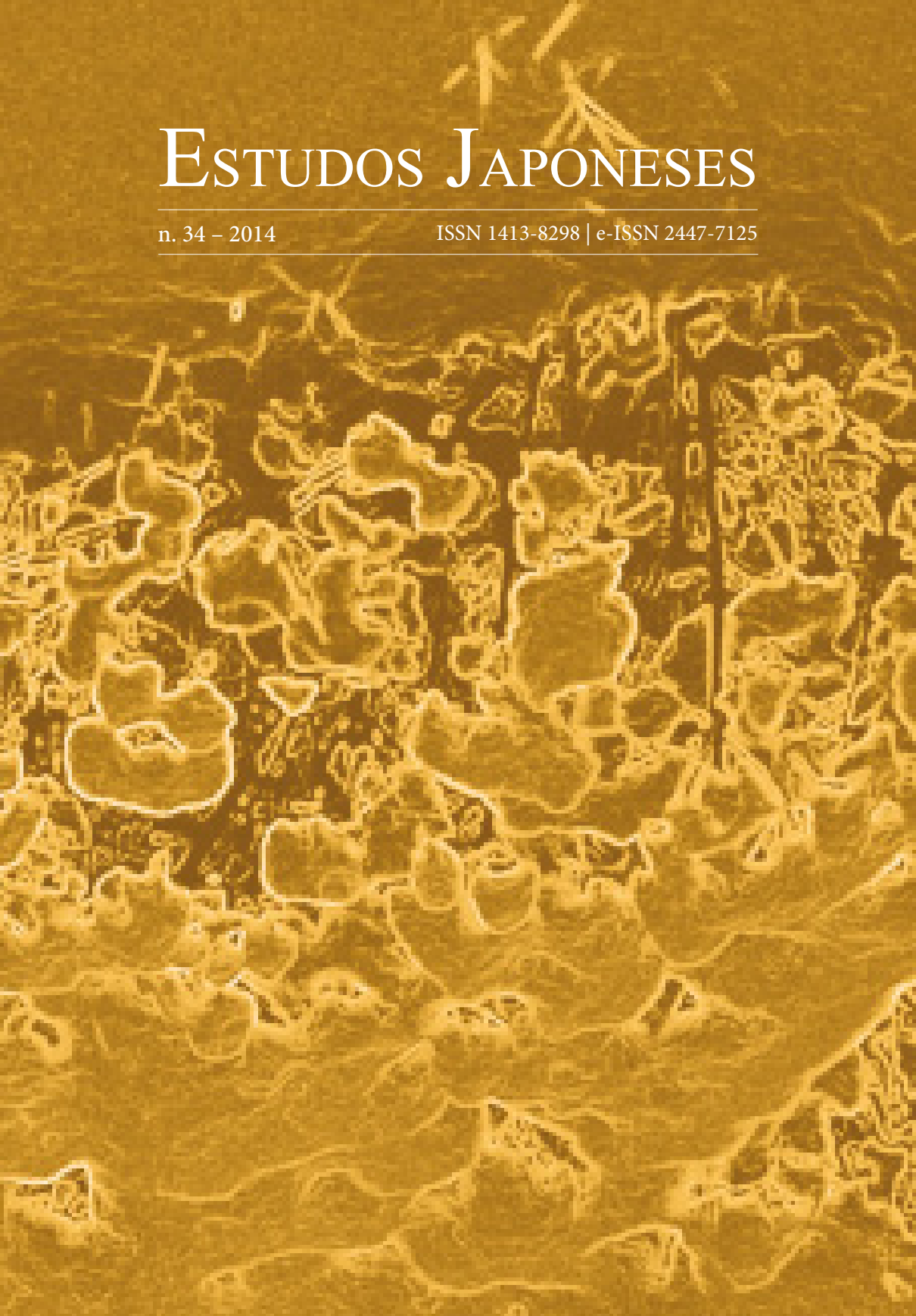
Estudos Japoneses

n. 34 – 2014 ISSN 1413-8298 | e-ISSN 2447-7125



ESTUDOS JAPONESES

Universidade de São Paulo
Reitor: Prof. Dr. Marco Antonio Zago
Vice-Reitor: Prof. Dr. Vahan Agopyan

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Diretor: Prof. Dr. Sérgio França Adorno de Abreu
Vice-Diretor: Prof. Dr. João Roberto Gomes de Faria

Departamento de Letras Orientais
Chefe: Prof. Dr. Reginaldo Gomes de Araújo
Vice-chefe: Profa. Dra. Mona Mohamad Hawi

Centro de Estudos Japoneses
Diretora: Profa. Dra. Madalena Natsuko Hashimoto Cordaro
Vice-Diretor: Prof. Dr. Wataru Kikuchi

Comissão Editorial:
Eliza Atsuko Tashiro Perez (FFLCH-DLO-USP)
Geny Wakisaka (FFLCH-DLO-USP)
Junko Ota (FFLCH-DLO-USP)
Koichi Mori (FFLCH-DLO-USP)
Leiko Matsubara Morales (FFLCH-DLO-USP)
Luiza Nana Yoshida (FFLCH-DLO-USP)
Madalena Natsuko Hashimoto Cordaro (FFLCH-DLO-USP)
Shirlei Lica Ichisato Hashimoto (FFLCH-DLO-USP)
Wataru Kikuchi (FFLCH-DLO-USP)

Conselho Editorial Científico:
Alexandre Ratsuo Uehara (Faculdades Integradas Rio Branco)
Berta Waldman (FFLCH-DLO-USP – ad hoc)
Darci Kusano (ad hoc)
Elza Taeko Doi (Unicamp)
Masato Ninomiya (FD-USP)
Michiko Okano (UNIFESP)
Rafael Shoji (PUC-SP)
Ronan Alves Pereira (UnB)
Sakae Murakami Giroux (Université de Strasbourg, França)
Shozo Motoyama (FFLCH-DH-USP)
Silvio Miyazaki (EACH-USP)
Sumiko Nishitani Ikeda (PUC-SP)
Tae Suzuki (UnB)
Yoshio Watanabe (Kokugakuin University, Japão)
Yumi Garcia dos Santos (FAFICH-UFMG)
Yuriko Sunakawa (University of Tsukuba, Japão)

Editor Responsável:
Wataru Kikuchi

Editores:
Luiza Nana Yoshida
Shirlei Lica Ichisato Hashimoto
Wataru Kikuchi

Capa:
Madalena Natsuko Hashimoto Cordaro

Seleção e tradução do poema:
Neide Hissae Nagae

Organização:
Centro de Estudos Japoneses da Universidade de São Paulo – CEJAP-USP
Curso de Língua e Literatura Japonesa – DLO-FFLCH-USP
Curso de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Japonesa – DLO-FFLCH-USP

Toda a 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: (0xx11) 3091-2426/2423
E-mail: cejap@usp.br
revistaestudosjaponeses@gmail.com

ISSN 1413-8298
e-ISSN 2447-7125

ESTUDOS JAPONESES

FFLCH/USP

Estudos Japoneses, São Paulo, n. 34, 2014

Copyright © 2014 autores

Catalogação da Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Estudos Japoneses / Centro de Estudos Japoneses. Departamento de Letras Orientais. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. – n. 1 (1979) – . – São Paulo: Oficina Editorial, 1979-

Anual.
Artigos publicados em Português, Inglês, Francês, Espanhol e Japonês.
Descrição baseada em: n. 25 (2005).
ISSN 1413-8298
e-ISSN 2447-7125

1. Literatura Japonesa. 2. Língua Japonesa. 3. Estudos Japoneses. 4. Cultura Japonesa. I. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Letras Orientais. Centro de Estudos Japoneses.

CDD 895.63
495.65
306.952

Serviço de Editoração e Distribuição
3091-2920/4593
editoraffllch@usp.br

Coordenação Editorial
M. Helena G. Rodrigues Mtb 28.840

Diagramação
Marcos Eriverton Vieira

Revisão
Autores

Foi feito o depósito legal
Impresso no Brasil / Printed in Brazil
Novembro 2014

Sumário

EDITORIAL 08

Mar da fertilidade: um mergulho no vazio e no silêncio 09
Alexandre Lúcio Sobrinho

A memória do imigrante japonês no Brasil e de seus descendentes a partir da literatura: o Nihonjin de Oscar Nakasato..... 20
Elton Vinícius Sadao Tada

Luz da Pedra 32
Fernando Carlos Chamas

Crenças de alunos brasileiros (de japonês como LE) em relação à habilidade de fala em língua japonesa 46
Flávia R. Feijó; Yûki Mukai

A cultura solidária na comunidade nipo-brasileira 71
Luci Tiho Ikari

A literatura dos japoneses no Brasil e a questão do caboclo..... 91
Masahiko Nishi

O enredamento das obras literárias japonesas no presente 108
Neide Hissae Nagae

Fabian Fukan: as duas faces do cristianismo japonês..... 122
Renata Cabral Bernabé

Normas de publicação..... 135

EDITORIAL

O presente número da revista *Estudos Japoneses* representa um marco em dois aspectos. Em primeiro lugar, comemoram-se os trinta e cinco anos como revista pioneira no Brasil em publicar artigos resultantes de pesquisas científicas da área de Língua, Literatura e Cultura Japonesa, após a edição do primeiro número, em 1979. Em segundo lugar, pelo fato de que, ao mesmo tempo em que se mantém fiel a suas origens, o periódico não deixa de reconhecer a diversificação e o avanço das áreas afins e os incorpora: inicialmente restritos aos temas de língua e literatura japonesa, os artigos se diversificaram em amplas áreas, como História, Ciências Sociais, Psicologia, Linguística Aplicada e outras áreas denominadas Cultura Japonesa; a publicação de artigos escritos em japonês é permitida; desde o número 33, a publicação é exclusivamente no formato digital.

Este volume apresenta inicialmente o artigo "Mar da fertilidade: um mergulho no vazio e no silêncio", da autoria de Alexandre Lúcio Sobrinho, que analisa o tema budista da reencarnação e o conceito de impermanência na obra *Mar da Fertilidade*, de Yukio Mishima (1925-1970). Em "A memória do imigrante japonês no Brasil e de seus descendentes a partir da literatura: o *Nihonjin* de Oscar Nakasato", de Elton Vinícius Sadao Tada, desenvolve-se a questão de identidade do indivíduo que pertence à colônia japonesa, imigrante ou descendente, e sua relação direta com a memória de um grupo cultural específico.

O fenômeno da presentificação, um recurso recorrente na prosa japonesa que privilegia o foco no "aqui e agora" é o assunto desenvolvido por Neide Hissae Nagae em "O enredamento das obras literárias japonesas no presente". O quarto e último artigo sobre a Literatura Japonesa é de autoria de Masahiko Nishi, docente e pesquisador da Universidade Ritsumeikan, de Quioto, que apresenta "A literatura dos japoneses no Brasil e a questão do caboclo". Nesse artigo, Nishi tece uma reflexão a respeito dos escritores japoneses nascidos no Brasil que buscaram novas possibilidades para a literatura japonesa tendo como referência autores como Ishikawa Tatsuzô e Shimazaki Tôson, e nos revela como o termo "caboclo" possui significados inusitados.

Passando para Linguística Aplicada, Flávia R. Feijó e Yûki Mukai discutem as relações entre as crenças, ações e as escolhas das estratégias de aprendizagem de língua japonesa por parte dos aprendizes brasileiros, partindo de um estudo de caso, no artigo "Crenças de alunos brasileiros (de japonês como LE) em relação à habilidade de fala em língua japonesa".

Dos artigos sobre a cultura japonesa, Fernando Carlos Chamas analisa as lanternas de pedra, *tôrô*, elementos tradicionais presentes nos jardins orientais, explorando seus aspectos histórico, religioso e na condição de arquétipo cultural, em "Luz da Pedra".

Luci Tiho Ikari, por sua vez, estuda o "mutirão" e o que denomina "associações solidárias", clubes e associações de lazer, no contexto da imigração japonesa no Brasil e entre os migrantes brasileiros no Japão, ressaltando suas características étnico-culturais no artigo intitulado "A cultura solidária na comunidade nipo-brasileira".

Por fim, em "Fabian Fukan: as duas faces do cristianismo japonês", Renata Cabral Bernabé analisa as obras *Myôtei Mondô*, de 1605, e *Ha Daiusu*, de 1620, do autor mencionado no título, no contexto da proibição do cristianismo, assim como da expulsão dos missionários, no período Tokugawa, século XVII.

Com este número, o periódico *Estudos Japoneses* vem cumprir mais uma vez seu papel histórico e renovar seu compromisso de manter um espaço de divulgação e debate de pesquisas relacionadas com o Japão, contribuindo, dessa forma, para o desenvolvimento das áreas relacionadas no nosso país.

Os organizadores

MAR DA FERTILIDADE: UM MERGULHO NO VAZIO E NO SILÊNCIO

Alexandre Lúcio Sobrinho[1]

Resumo: Este artigo pretende analisar como o tema budista da reencarnação e o conceito de impermanência foi utilizado na obra **Mar da Fertilidade**, de Yukio Mishima (1925-1970). Além disso, provar que ao adotar o tema budista da reencarnação como elemento que liga cada volume da tetralogia **Mar da Fertilidade**, a obra de Mishima mergulha o leitor num vazio existencial, referido tanto no sentido estético quanto filosófico. Este artigo, portanto, é a experiência de um leitor, que viu, numa obra cujo título é **Mar da Fertilidade**, paradoxalmente, um vazio.

Palavras-chave: Yukio Mishima (1925-1970); Budismo; Impermanência; Transmigração; Literatura Japonesa.

Abstract: This essay intends to analyze how the Buddhist theme of "reincarnation" and the concept of impermanence were used in the work **Sea of Fertility**, by Yukio Mishima (1925-1970). Besides, it is our intention to prove that the adoption of the Buddhist theme of "reincarnation" as a linking element of each volume of **Sea of Fertility** deepens the reader into an existential emptiness, both aesthetically and philosophically. Thus, this essay is the experience of a reader, who saw, in a work whose title is **Sea of Fertility**, paradoxally, an emptiness.

Keywords: Yukio Mishima (1925-1970); Buddhism. Impermanence; Transmigration; Japanese literature.

1. Introdução

Primeiramente, o objetivo deste artigo é analisar como o tema sagrado foi utilizado na obra *Mar da Fertilidade***,** de Yukio Mishima (1925-1970). Na tetralogia

1 Doutorando em Teoria Literária e Literatura Comparada – FFLCH/USP; alexandrelucio1@hotmail.com.

de Mishima, foi adotado o conceito budista de *samsara* (em sânscrito, *transmigração*) ou *ciclo das reencarnações*, que relaciona cada volume da tetralogia. Pela leitura da obra, esse conceito de *samsara* parece se aplicar também à História do Japão, pois nota-se, nele, um processo cíclico, evidenciado, na obra, por vários sinais e elementos simbólicos. O *samsara* é originado pela rede de Indra (a "lei de causa e efeito", como é chamada também pelos espíritas cardecistas). Também será descrito o conceito de *impermanência*, tal como é concebido pelo budismo. Tais reflexões servirão para demonstrar os momentos de êxito estético, bem como o vazio no qual a obra nos mergulha, principalmente, ao se perder em explicações minuciosas sobre a historiografia religiosa.

Como referencial teórico, serão utilizadas duas obras que exploram o caráter filosófico do budismo, sua origem e difusão; a saber: *Uma Introdução à Filosofia Budista*, de Stephen J. Laumakis, *O Budismo e as Outras: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais*, de Frank Usarki e *Introdução ao Zen Budismo***,** de Daisetz Teitaro Suzuki. Serão utilizadas também obras que lidam com a biografia e crítica do escritor japonês; respectivamente: *A Vida e a Morte de Mishima*, de Henry Scott Stokes e *Mishima ou a Visão do Vazio*, de Marguerite Yourcenar. Tais escolhas se justificam, pois, em essência, esse trabalho refletirá, principalmente, sobre os aspectos estéticos e sobre a recorrência do tema religioso e sagrado, na obra de Mishima, com referências a várias correntes religiosas que lidam com o tema da *reencarnação*.

2. Mar da fertilidade: um mergulho no vazio e no silêncio

Mar da Fertilidade foi inspirado numa gesta do século XI, a *Hamamatsu Chunagon Monogatari*, ou, *A Saga de Hamamatsu*, em que aparece a ideia budista da transmigração e onde existem os sonhos proféticos, segundo STOKES (1986, p. 166). Também, de acordo com STOKES (1986, p. 166) "Como substrato religioso, Mishima usou os ensinamentos da modesta seita budista conhecida como Hosso [...]", que aparece, no livro, quando Honda recebe, no templo, a explicação sobre a rede de Indra (a rede cármica e as relações de causa e efeito). Embora Stokes sugira que a seita Hosso seja modesta, ela não é tão modesta assim, além disso, Mishima pesquisou profundamente o tratado Yuishiki-ron, que contém o objetivo fundamental da Hosso, assim, não é perfeitamente adequado afirmar que a gesta serviu apenas como inspiração.

A extensa obra *Mar da Fertilidade* contempla quatro volumes: *Neve de Primavera*, *Cavalo Selvagem*, *O Templo da Aurora* e *A Queda do Anjo*. Entre o primeiro e o quarto volume, transcorre o período de 58 anos, tendo início em 1912, indo até 1970, o que engloba eventos como o período da guerra com a China, a Segunda Guerra Mundial, o pós-guerra e o fim dos anos 1960, com o questiona-

mento da presença dos americanos no Japão. Cada volume possui um protagonista distinto – à exceção de Honda, que está presente em toda a tetralogia. Honda é personagem fundamental da tetralogia, funcionando como elemento que une os quatro volumes em um complexo ciclo de reencarnações.

No primeiro volume (*Neve de Primavera*) são apresentados os elementos e a atmosfera que explicam toda a tetralogia, isto é: o sonho premonitório, a ideia budista da reencarnação e o conceito de carma, originário do bramanismo; além disso, a concepção de subjetivismo da realidade, e as noções de impermanência e de "ilusão".

Para compreender melhor os conceitos citados acima, é necessário lembrar que a partir de seu surgimento, o budismo indiano dividiu-se em duas principais vertentes: o Theravada e o Mahayana. Segundo USARKI (2009, p. 33-50), o budismo tradicional, Hinayana ou Theravada (pequeno veículo) visa o Nirvana (ou, "iluminação"), a partir de práticas que distanciam o homem das atividades mundanas, e, com isso, atinge-se a supressão do sofrimento oriundo do *samsara*, que é o ciclo das reencarnações. Além da ideia de que "a vida é sofrimento", o budismo reformado ou Mahayana (grande veículo) propaga a ideia de que a mente tem oito tipos de consciência. Os cinco sinestésicos; o sexto seria a consciência comum, centro dos sentidos; o sétimo, manas, o centro dos pensamentos ou das atividades mentais; e o oitavo, citta, consciência sobre os fundamentos da existência humana. O oitavo corresponde à consciência *Alaya* do Hosso e seria o repositório de todas as vidas passadas, origem da rede de causas, que mantém o fluxo constantes das sementes cármicas de bem e mal. Portanto, o objetivo das práticas do Budismo Mahayana é encontrar o *anatman* (o não-ego/ o não-*Eu*), termo equivalente a *nirvana*.

Um modo simplista de distinguir essas duas vertentes do Budismo seria destacar que, enquanto na primeira, o praticante atinge a iluminação de *si per si*, na segunda, leva-se em conta o *todo*, enfatizando-se, assim, a generosidade, a paciência, a sabedoria para romper o ciclo do *samsara*.

Mas, paremos, neste ponto.

O que vem a ser a *reencarnação*, tão afeita a tantas religiões?

Segundo meu amigo, Paulo de Tarso Cabrini Jr, adepto da religião cardecista, a vida, neste mundo, é um ato voluntário de um espírito que quer evoluir, e muitas vezes não sabe disso. As diversas reencarnações de uma pessoa, ou melhor, de um espírito, servem para permitir que, aos poucos, o espírito adquira consciência de sua Divindade, e liberte-se do sofrimento. As palavras mudam, mas a ideia permanece a mesma, seja no Budismo, seja no Cardecismo.

Mas, o que nos chama a atenção, em *Mar da Fertilidade*, é a noção de que "a vida é sonho", o que faz lembrar a novela de Calderón de La Barca. Essa ideia

de "ilusão", profundamente arraigada, no Budismo, é muito forte na seita Hosso, derivação do Mahayana que, como vimos, é uma influência muito forte sobre Mishima.

A partir de *O Templo da Aurora*, esse tema ganha mais força e mais atenção, e tem o seu ápice nas últimas páginas de *A Queda do Anjo*, momento em que o leitor fica, inevitavelmente, tão perplexo quanto à personagem.

Em *Neve de Primavera*, Honda é amigo de Kiyoaki, que morre aos 20 anos, após vivenciar um amor proibido – à semelhança de *O sofrimento do jovem Werther*, de Goethe. O enredo de *Neve de Primavera*, marcantemente inspirado pelo Romantismo, merece maiores esclarecimentos: há uma cena, por exemplo, em que Honda descobre três pintas no torso de Kiyoaki, um ponto fulcral de descoberta da *reencarnação*; há a visita de dois príncipes siameses; o refúgio de Satoko (amante de Kiyoaki) num templo budista; ao fim, a entrega do diário de sonhos de Kiyoaki a Honda, que, por meio dele, consegue identificar as diversas *reencarnações* de Kiyoaki.

Neve de Primavera, por sua vez, prepara o leitor, apresentando os elementos essenciais para a compreensão dos demais volumes. É como se, nesse primeiro volume do *Mar da Fertilidade*, Mishima distribuísse cartas aos leitores, que, num primeiro momento, não identificam, nelas, um valor qualitativo, uma sequência provável, ou qualquer outro proveito; mas, como bom parceiro e jogador, o autor distribui as demais cartas daquele jogo por ele imaginado, sabendo que o leitor conseguirá compreender a utilidade de cada carta, num todo que é o jogo/romance.

Quais seriam essas cartas? São muitas, e para dar conta de alguns poucos exemplos: as três marcas (pintas) que Honda identifica em Kiyoaki – que são sinais de suas reencarnações. A presença dos príncipes siameses. Levamos muito tempo de leitura para saber que a filha de um dos príncipes será a segunda encarnação de Kiyoaki. O furto de um anel de esmeraldas, que será recuperado por Honda, e que irá presenteá-la com ele. Também este dado nos é revelado depois de muito tempo de leitura. E o diário de sonhos de Kiyoaki, que, como um mapa, guiará Honda nos sucessivos reencontros com a alma migratória do amigo.

Um fato notável, ainda que fuja um pouco da sequência de nosso pensamento, é a relação entre os romances, o *samsara* e o contexto histórico. Já no primeiro volume (*Neve de Primavera*), uma conversa prosaica entre Honda e Kiyoaki aponta para o reflexo do homem na História, e, ao avançarmos na leitura do romance, percebemos que essa conversa demonstra uma intenção do autor: aplicar "a lei de causa e efeito" (a rede de Indra, ou o *samsara*) ao Japão histórico. Segundo esse "conceito", a cada década haverá um pré-guerra, uma guerra e um pós-guerra, de modo que a História seria como um espírito sempre *reenacarnando* – o que, absolutamente, não quer dizer *repetindo-se*.

Uma cena bastante contundente, ilustrativa e analítica no volume *O Templo da Aurora*, é a de Honda, no jardim de um teatro. Perto dele, fumam duas belíssimas *geishas*, vestidas de quimonos exuberantes. O jardim é entrecortado por um rio, e, na outra margem, localiza-se um hospital onde são tratados os militares americanos. As *geishas* se insinuam para os soldados; contudo, não com a intenção de flerte, mas, segundo o ponto de vista de Honda, para ironizar o fato de que o vencido (na guerra) está em condições melhores do que o vencedor. Enquanto as *geishas* são símbolos de beleza, elegância e requinte, os soldados, do outro lado, têm "o odor de pus e sangue", são aleijados, repugnantes, ignominiosos.

Assim, o ciclo de *reencarnações* atinge não só o macrocosmo, mas também o microcosmo; isto é: não só o Japão como um todo, submetido ao *samsara*, mas, as circunstâncias mais particulares, de pequenos grupos, presos a estes ciclos.

Mishima era um escritor genial. No primeiro volume, por exemplo, o pai de Kiyoaki oferece uma festa para a elite de Tóquio, e inclusive convida o príncipe para o qual a personagem Satoko fora prometida; no terceiro volume, após a ascensão econômica de Honda, ele também oferecerá uma festa para a alta sociedade, convidará também membros da família imperial (uma anciã, outro príncipe e seus filhos), serão convidados alguns remanescentes daquela primeira festa e, curiosamente, o assunto parece não ter mudado sua pauta.

Enquanto a "roda da vida" e o *samsara* mantêm o seu giro, percebe-se que as questões políticas japonesas alternam seus pontos de vistas. Ele é ora um país ultranacionalista, ora reacionário, ora patriótico, ora com pretensões comunistas, ora conservador, *ad infinitum*. Mas sempre, conforme a visão de Honda ou do narrador, um país de aparências, e de uma aparência vergonhosa; um país que perde gradativamente seu valor moral, ético e tradicional; que é seduzido pelo poder econômico, e por um "conforto" oriundo do Ocidente, maculado pela superficialidade e pela falta de ideal.

Além do *samsara*, outro elemento budista presente na obra é o conceito de impermanência – evidentemente, há uma relação bastante estreita entre o *samsara* e a impermanência, mas optou-se por isolá-los para melhor compreensão.

LAUMAKIS (2010, p. 151-176), em sua obra *Uma Introdução à Filosofia Budista*, ensina que: "1. todas as coisas são *anicca/*impermanentes; 2. todas as coisas compostas são *dukka*/sofrimento; 3. Todas as coisas/estados são *annatta*/sem um eu, ou um eu-não-permanente e, a negação da existência de um eu permanente, é, em suma, negação da existência da alma.

Nada é fixo e imutável. Deve-se considerar que não existe um "isto é meu", "esse sou eu" ou "isso vem de mim", pois não há um "eu" permanente. Ou melhor, não há um *ego* permanente. Nada é estável, e o mundo à nossa volta sofre constantes transformações; portanto, é necessário reconhecer que, como o

homem não tem controle sobre os eventos fenomenológicos, não deve se apegar a nada, sequer à vida. Nesse ponto precisamente, encontra-se a temática favorita de Mishima: a morte.

Salvo no último volume da tetralogia, todos os protagonistas dotados das três marcas (nesse caso, pintas) irão perecer ao completar 20 anos. Kiyoaki padece "adoecido" de amor; Isao cometerá o *seppuku* (suicídio honroso), e a jovem princesa Ying Chan, à semelhança de Cleópatra, sucumbe ao ser picada por uma serpente (símbolo quase universal do mal). Muitos outros personagens perecem. Demonstrações da obsessão de Mishima pela estética de morrer no auge da juventude, pois, para ele "os jovens são eternamente belos e transparentes; e os velhos, eternamente feios e sombrios" – como demonstrei numa apresentação cujo título foi *A Estética da Morte: Reflexões sobre o suicídio honroso a partir dos textos de Mishima*, quando analisei o conto *Patriotismo.* Entretanto, Honda segue obstinado na procura do significado do *samsara*, a próxima encarnação de seu amigo Kiyoaki. O fato é que a morte tingirá diversas páginas do romance, inclusive uma cena em que um cabrito é sacrificado a golpes de facão, único momento do livro em que Honda demonstra incômodo ou repulsa. Essa cena, aliás, *reencarna* em *O Templo da Aurora*, volume em que Honda é o protagonista e incursiona pela Índia em busca do Budismo primitivo, e onde assistirá corpos sendo queimados, que, enquanto ardem nas chamas, parecem "virar-se", como ele diz, para se acomodar melhor em sua cama final.

Para compor *O Templo da Aurora*, Mishima viajou ao sudeste asiático. Esteve na Índia, visitou o seu irmão em Laos e seguiu para a Tailândia. No Japão, visitou vários lugares e entrevistou pessoas, alegando a importância do *milieu* na tetralogia. A cena do sacrifício do cabrito, p.e,. e, na cidade de Benares, quando assiste a corpos sendo queimados, chocou o escritor e, Honda, como seu alter ego, conclui que imundície e fé se misturam na tradição indiana.

É importante salientar que a primeira parte de *O Templo da Aurora* transcorre nos anos anteriores à eclosão da II Grande Guerra, quando Honda vai à Tailândia, Índia e depois volta ao Japão. Já a segunda parte, no pós-guerra, a afluência de certa camada da sociedade, quando ele já se torna um milionário. Desse modo, é possível inferir que a pira funerária de Benares "reencarna" na segunda parte, pressagiando o incêndio da casa de Honda. Tal qual um fogo purgativo para alcançar uma graça purificadora e para exercitar ou testar o conceito de impermanência no personagem.

Desse modo, nos fatos que compõem seu *samsara*, Honda não sofre pelos amigos mortos, mas também parece não se incomodar com as perdas econômicas e morais sofridas pelo Japão, ou, sequer, por suas perdas pessoais. Também em *O Templo da Aurora*, ele recebe uma fortuna oriunda de um processo que defendia como advogado. Enquanto milionário, manda construir uma casa de campo, cuja

finalidade é exibir sua riqueza e atrair Ying Chan, por quem se considera apaixonado. A casa é acidentalmente incendiada, mas Honda parece não se incomodar com a perda do bem. De certo modo, portanto, Honda compreende o conceito da impermanência, assim como o ciclo do *samsara*, a ideia de causa e efeito, e parece tentar encontrar o sentido do *anatman* (o "não eu").

Em cada volume do romance, um leitor desatento poderá encontrar diversas "fragilidades" estéticas, contradições e/ou paradoxos, quando da inserção do tema religioso. Por isso, é importante saber se essas "fragilidades" decorrem do conhecimento de Budismo aplicado por Mishima, ou se deriva do próprio desconhecimento do leitor. Em *Neve de Primavera*, por exemplo, Kiyoaki anota seus sonhos num diário; descreve-se, a certa altura, uma chuva de sangue, que terá sentido apenas no volume *Cavalo Selvagem*, mas, seja como for, somente o leitor e o narrador conseguem relacionar as cenas, de modo que aguardar pela realização desse sonho pode se mostrar extremamente frustrante ou fatigante para o leitor. Quando Honda, no volume *Cavalo Selvagem*, percebe que Isao possui as três marcas distintivas, o leitor não tem dificuldades em reconhecer a verossimilhança, neste episódio; tampouco é necessário reafirmar o ciclo do *samsara*. Todavia, em *O Templo da Aurora*, a fim de provar a transmigração, Honda pergunta a uma menina de seis anos sobre as suas vidas passadas, querendo saber quais foram seus nomes e datas de nascimento nas outras encarnações, e as respostas são dadas com precisão. Mas, numa tentativa de justificar as respostas da menina, poder-se-ia afirmar que elas são projeções pessoais de Ying Chan.

Em *O Templo da Aurora*, Mishima decide explicar cada elemento do Budismo; há poucos leitores, certamente, que resistem à leitura, à semelhança, talvez, dos longos trechos descritos de navios ou de baleias, que preenchem os volumes de *Moby Dick*, de Herman Melville. Sobre isso, Marguerite Yourcenar (1980, p. 42) dirá que "não é raro um grande escritor [...] recorrer a manuais para armar o plano básico de sua obra, porém, na maioria das vezes, ele pelo menos tenta revestir esses dados já prontos com o seu estilo próprio" e, ainda, "[...] pesadas informações sobre os princípios da lei natural, que Honda estudou, em sua qualidade de jovem legista, sobre o budismo, sobre a crença na reencarnação em diversas épocas da História, interrompem a narrativa em vez de se incorporarem a ela [...]". Pode-se dizer que Mishima se apega a cada termo (*atman*, *dharma*, *samsara*, *alaya*, as leis de Manu, *anatman*, *karma*, doutrina Yuishiki, e diversos outros) e explica-nos um a um, mas por meio de uma longa exposição sobre as diversas vertentes do Budismo, bem como sua origem hindu, e regressará ao Bramanismo e se referirá à desintegração do Budismo na Índia. Irá dizer que o tema da *reencarnação* esteve presente desde a mitologia grega, passou pelo Cristianismo, e seguiu adentro de outras religiões. Comparativamente, o número de páginas destinado a essa explicação é proporcional a qualquer historiografia budista que trate do

mesmo assunto, e não acrescenta nada de novo ao que já conhecemos. Com isso, percebe-se o quanto o romance perde, em termos de sua função estética, em prol de um esclarecimento desnecessário para aquilo que já havia ficado claro desde o primeiro volume de *Mar da Fertilidade.*

Ainda, referindo-nos aos paradoxos da obra, devemos atentar para o fato de que o mesmo Honda que disserta sobre o Budismo e busca acompanhar todo o ciclo do *samsara* de Kiyoaki, será o mesmo que desconfia desse ciclo. Honda não consegue "digerir" o *anatman* (ou, "não-eu"), embora esteja sempre encontrando e buscando os sinais deixados por Kiyoaki ou pelos demais personagens, em suas transmigrações; parece entendê-los como mera casualidade. Apesar de ter feito uma busca espiritual e, segundo ele mesmo, ter encontrado o verdadeiro "sentido", nega toda a possibilidade de iluminação ou de paz.

O que é compreensível, já que, segundo todas as tradições místicas, inclusive cristãs, o "sentido" é um "não sentido", ou, citando uma frase atribuída a Carl Gustav Jung (1875-1961): "Deus é um círculo cujo centro está em toda parte e cuja circunferência não está em parte alguma" (DOURLEY, [s/d], p. 19). Devemos aceitar o paradoxo.

Mesmo com esses defeitos encontrados na obra, concordamos que Mishima é um grande autor, e esses mesmos paradoxos podem ser interpretados como intencionais à luz da biografia do autor e quando se percorre todo o *Mar da Fertilidade*.

A tetralogia de Mishima é repleta de prenúncios e agouros, que partem desde o belíssimo título do romance: como lembra Marguerite YOURCENAR (1980, p. 41), "'mar da fertilidade' foi o nome dado à vasta planície visível no centro do globo lunar e que agora sabemos ser, como todo o nosso satélite, um deserto sem vida, sem água e sem mar". Pretende-se anunciar, a partir dessa escolha, que o "mar" não é "mar", e tampouco é fértil. E é possível chegar à conclusão semelhante em *A Queda do Anjo*, visto que não há "anjo" algum, de modo que não pode cair; o que acontece, realmente, é que Honda não ascende ao campo do divino. E, no mesmo volume, temos as palavras derradeiras de Satoko (que será a abadessa do templo Gesshu, no último volume do romance), e essas palavras indicam que toda a experiência de Honda não passou de sonho, de ilusão. Diz Satoko, a eroína da tetralogia: "A memória é como um espelho-fantasma. Às vezes mostra coisas distantes demais para serem vistas; outras vezes as mostra como se estivessem aqui", que são ecos da escola de pensamento Yuishiki ou seita Hosso. Trata-se, portanto, o *Mar da Fertilidade*, de uma obra que percorre mais de mil páginas para mergulhar na ilusão, no vazio e no silêncio, no "Mar da Fertilidade", que pode ser tomado como símbolo do niilismo do homem contemporâneo, numa terra espiritualmente devastada. Será o vazio estético, em alguns momentos, ou o vazio filosófico, ou o vazio religioso, que se perderá no silêncio final, quando Honda desaparece, sentado num banco de jardim.

O sentido de vazio e silêncio é percebido, além da obra, no campo biográfico: o último volume de *Mar da Fertilidade* foi entregue ao editor na mesma manhã em que Mishima cometeu *seppuku*, para obedecer ao princípio do *bunbu ryôdô* (habilidade em abas as artes: literária e militar), a ética do samurai, que ele professava. E o verdadeiro sentido do *bunbu* ryôdô só se dá na hora da morte, pois a raiz de ambas as artes é a morte. Embora, não poucos considerem essa obra como um anúncio de suas intenções, ou, como diz YOURCENAR (1980, p. 40): "*O Mar da Fertilidade* é todo ele um testamento".

Após revisar outros textos do autor, tais como *Confissões de uma Máscara, O Hagakure, Sol e Aço*, para mencionar apenas alguns, e levando em consideração à biografia de Mishima, talvez a mais famosa e imparcial, escrita por Henry Scott Stokes (*A Vida e a Morte de Mishima***),** não parece exagero imaginar que Honda corresponda a um *alter ego* de Mishima e, não apenas isso: cada um dos personagens principais (Kiyoaki, Isao, Ying Chan e Toru), e outros personagens, de modo mais ou menos sutil, seriam, também, seus *alter ego*. Quanto ao que foi dito anteriormente, basta lembrar de que o personagem Kiyoaki é um jovem de aspecto frágil, belo e suscetível a doenças, que lembra as descrições de Mishima, a respeito de sua infância. Além disso, isto é, o fato de Kiyoaki ser uma projeção de Mishima, mas ele projeta também o formoso aristocrata da saga de *Hamamatsu*. Isao, por sua vez, é um rapaz viril, que encontra sentido na prática do *kendo* e no código *samurai*, o que correspondente à fase atlética do escritor; bem como, um porta-voz de sua estética de pureza absoluta, que é calcada, p.e., em Jirô, protagonista de seu conto *A Espada*. Ying Chan é uma moça bela que se revela homossexual, e, em *Confissões de Uma Máscara*, o autor explora basicamente essa temática. Ao ser desmascarado por Keiko, "a matadora de anjos", que de certa forma também é um alter ego de Mishima, Toru, ávido de poder e dinheiro, toma veneno e fica cego ao completar vinte anos.

Honda, que é o protagonista de todo o romance, fará uma jornada bastante curiosa, pois, ao invés de encontrar o "caminho do meio" budista, percorrerá todos os caminhos possíveis, partindo da "razão", passando para o campo do "visionário", decaindo no vício do "voyeurismo", e desaparecendo no véu de Maya (ou seja, na "ilusão").

Embora a obra, principalmente em seus momentos iniciais e finais, desperte níveis elevados de emoção estética, e apesar de, no todo, ser um romance muito bem escrito e estruturado, é forçoso reconhecer que, ao lidar com o tema religioso, Mishima demonstra inaptidão (e, de fato, Stokes, ao consultar um amigo seu, diz que Mishima não praticava o Budismo). Recorrendo mais uma vez às observações de YOURCENAR (1980, p. 42): "Parece que as emoções religiosas inatas em Mishima são, sobretudo, *xintó*", ou seja, derivadas da religião popular do Japão, o Xintoísmo.

3. Conclusão

Houve uma tentativa, com esse artigo, de avaliar a relevância e os desvios do tema religioso budista na obra *Mar da Fertilidade*, de Yukio Mishima. Tentou-se esclarecer o quanto o conhecimento dos conceitos básicos do Budismo é importante para que o leitor possa compreender convenientemente o romance. Ao adotar o tema budista da reencarnação como elemento que liga cada volume da tetralogia, e ao construir o personagem Honda, conhecedor do ciclo de transmigrações e reencarnações, a obra mergulha-nos num vazio existencial, referido tanto no sentido estético quanto filosófico. Por um lado esse vazio tem a intenção de reiterar a angústia do japonês contemporâneo pelo vazio espiritual no Japão economicamente afluente, com os desenvolvimentos industriais e tecnológicos implícitos, de certo modo também, pela americanização japonesa, a falta de valores nitidamente japoneses, na sociedade, e a apatia do Japão pós-guerra; por outro lado, apesar de bem localizada no Japão, a obra faz desse vazio algo com dimensões universais, podendo ser perfeitamente entendida e reinterpretada por um leitor ocidental.

Mishima, ao penetrar num campo ao qual era pouco afeito, ou pouco familiar, enfrentou dificuldades em manter a verossimilhança de sua obra que, em muitos momentos, é um tanto morosa. Há desequilíbrio entre a literatura e o sagrado, tanto na tessitura do texto, devido à adaptação da literatura no contexto religioso, quanto nos valores distorcidos da religiosidade, para que se adequassem ao texto literário.

Referência bibliográfica

DOURLEY, John P. **Amor, Celibato e Casamento Interior**. Tradução Cláudio Giordano. São Paulo: Cultrix, [s/d].

LAUMAKIS, Stephen J. **Uma Introdução à Filosofia Budista**. Tradução Getulio Schanoski Jr. SP. Madras, 2010.

MISHIMA, Yukio. **Mar da fertilidade** – v. 1 – Neve de primavera. Tradução Newton Goldman. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. **Mar da fertilidade** – v. 2 – Cavalo selvagem. Tradução Isa Mara Lando. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. **Mar da fertilidade** – v. 3 – O templo da aurora. Tradução Isa Mara Lando. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. **Mar da fertilidade** – v. 4 – A queda do anjo. Tradução Isa Mara Lando. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. **O Hagakure***: A Ética dos Samurais e o Japão Moderno.* Tradução Waltensir Dutra. RJ: Rocco, 1987.

_____. **Sol e Aço**. Tradução Paulo Leminski. 2ª ed., SP: Editora Brasiliense, 1985.

STOKES, Henry Scott. **A Vida e a Morte de Mishima**. Tradução. Milton Persson. SP: L&PM, 1986.

SUZUKI, D. T. **Introdução ao Zen Budismo.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.

USARSKI, Frank. **O Budismo e as Outras: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais**. SP: Editora Ideias & Letras, 2009.

YOURCENAR, Marguerite. **Mishima ou a Visão do Vazio**. Tradução. Tati Moraes. 2ª ed., RJ: Editora Guanabara, 1987.

A MEMÓRIA DO IMIGRANTE JAPONÊS NO BRASIL E DE SEUS DESCENDENTES A PARTIR DA LITERATURA: O *NIHONJIN* DE OSCAR NAKASATO

Elton Vinicius Sadao Tada[1]

Resumo: o presente artigo pretende analisar a memória do imigrante japonês no Brasil a partir do romance *Nihonjin* de Oscar Nakasato. Para tanto, serão utilizadas as ferramentas da teoria da memória de Paul Ricoeur, especialmente a relação entre memória individual e coletiva e os abusos de memória. Portanto, a literatura servirá como objeto a ser estudado a partir de ferramentas filosóficas sobre memória.

Palavras-chave: Paul Ricoeur; Oscar Nakasato; Memória; *Nihonjin*

Abstract: the present article intend to analyze the memories of the Japanese immigrant in Brazil parting from the romance *Nihonjin*, of Oscar Nakasato. For this, will be used the tools of Paul Ricoeur's theory of memory, specially the relation between individual and collective memory, and the abuses of memory. Therefore, the literature will serve as object to be studied with the philosophical tools about memory.

Keywords*:* Paul Ricoeur; Oscar Nakasato; Memory; *Nihonjin*

Introdução

No Brasil, diversos membros da colônia japonesa se destacaram em suas narrativas culturais de memória. No ano de 2012, uma das mais altas honrarias

1 Mestre e doutor em Ciências da religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), São Bernardo do Campo, Brasil. Professor da Unifamma – União das faculdades metropolitanas de Maringá – Pr. eltontada@yahoo.com.br

da literatura nacional foi conferida ao descendente de japonês Oscar Nakasato. O prêmio Jabuti de literatura (Romance) foi atribuído ao seu romance *Nihonjin*.

É emblemático para o estudo de memória entender a extensão de empoderamento narrativo dado ao livro a partir dos elementos: premiação e vendagem; aceitação dos próximos (iguais); apropriação do termo *Nihonjin*, que é o modo de se dizer Japonês na língua japonesa, ou seja, o ícone identitário da colônia.

Com base nas discussões propostas por Paul Ricoeur sobre a memória, suas dinâmicas, suas relações com os mitos e as ideologias, bem como seus abusos, pretende-se aqui analisar a relação da narrativa de Oscar Nakasato com a memória do imigrante japonês e de seus descendentes.

Os problemas da memória

A memória, ao contrário do que se pode imaginar em *lato sensu* não diz respeito unicamente à recordação, documentação, história ou lembrança. Ela é uma dinâmica de hermenêutica e semiótica cultural que se constitui um fenômeno sempre atual.

No presente artigo, torna-se indispensável a prévia discussão entre memória individual e coletiva. Ao mesmo tempo em que se recorre a problemas individuais, como na narrativa sobre os protagonistas do romance *Nihonjin*, entende-se que tais narrativas corroboram visões da colônia e são corroboradas por ela. Nesse sentido há uma relação com a formação de identidade dos indivíduos que formam o coletivo social, ou seja, os imigrantes e seus descendentes.

2.1. A memória entre o individual e o coletivo

Primeiramente, é necessário que se destaque nesse ponto que quando falamos da leitura de uma obra como o *Nihonjin* estamos tratando não apenas com as possíveis interpretações pessoais que a mesma pode oferecer. A verdade é que existe também uma relação do indivíduo que recebe a informação com a construção social da memória. Em particular o indivíduo que pertence à colônia japonesa, ou seja, que é imigrante ou descendente, e que possui uma relação direta com a memória que é produzida em seu ambiente.

> gostaria de terminar este capítulo e esta primeira parte com uma sugestão. Não existe, entre os dois pólos da memória individual e da memória coletiva, um plano intermediário de referência no qual se operam concretamente as trocas entre memória viva das pessoas individuais e a memória pública das comunidades às quais pertencemos? Esse plano é o da relação com os próximos, a quem temos o direito de atribuir uma memória distinta. Os próximos, essas pessoas que contam para nós e para as quais

> contamos, estão situados numa faixa de variação das distâncias na relação entre o si e os outros. Variação de distância, mas também variação nas modalidades ativas e passivas dos jogos de distanciamento e de aproximação que fazem da proximidade uma relação dinâmica constantemente em movimento: tornar-se próximo, sentir-se próximo. (RICOEUR, 2007, p. 141)

Pode-se notar que na relação dinâmica entre o si próprio e o outro a literatura produz um novo tipo de arquivamento, que não é findado em si, visto que é passível de diversas vozes em sua leitura, mas que dialoga tanto com aquilo que a comunidade tem produzido a seu respeito quanto com aquilo que pretende passar às próximas gerações.

Paul Ricoeur entende o problema da relação entre memória individual e coletiva a partir da resolução do conflito que se dá entre a fenomenologia da memória individual e a sociologia da memória coletiva. Nesses dois pontos entende-se como que o terceiro capítulo da primeira parte de sua obra *A memória, a história, o esquecimento*, consegue colocar em diálogo o pensamento fenomenológico de Husserl com a teoria da memória coletiva de Maurice Halbwachs. Pelo caminho da linguagem e de sua construção na transição entre o que é individual e o que é coletivo, Ricoeur mostra que a superação entre a memória individual e a coletiva se dá na reorganização dos sujeitos, pensando-se além do "eu" versus o "outro", acrescentando o elemento que está entre, o "próximo". Assim, constitui-se a memória no âmbito do eu, dos próximos e dos outros (RICOEUR, 2007, 142).

A narrativa memorativa do imigrante japonês e de seus descendentes pode envolver tanto a concepção coletiva de "outros" como a de "próximos" para aqueles que o fazem a partir de identificação linguística. É justamente na separação entre os próximos e os outros que se busca entender os possíveis abusos de memória contidos no livro *Nihonjin* de Nakasato.

No epílogo do livro Nihonjin lê-se:

> Yu batake Kuwa wo tomerazu
> Oya no te wo miiru kodomo ni
> Tasogare fukashi
> O lusco-fusco aprofunda
> A figura do menino olhando
> As mãos do pai
> Que não larga a enxada (NAKASATO, 2011, p.7)

Chama atenção o formato como o texto é citado por Nakasato. Primeiramente se encontra a transliteração do poema japonês que vem seguido de sua tradução ao

português. Infere-se daí que o autor não deseja se comunicar apenas com quem sabe ler o japonês nem com aqueles que dominam apenas a língua portuguesa. Antes, ele pretende se comunicar com quem entende o japonês transliterado, alcançando sobretudo o descendente de japonês.

Antes que se comecem as discussões propriamente ditas sobre o *Nihonjin* de Nakasato é importante que se entenda o seguinte pressuposto: "Hideo era uma ponte firme que levava seus filhos ao Japão. Ponte de concreto, construído ao longo dos anos, com pilares grossos fincados na terra, sobre a água turva" (NAKASATO, 2011, p. 93)

O romance narra integralmente a história de Hideo, e é ao redor dele que ocorrerão todas as discussões[2].

O caminho aqui escolhido para direcionar a crítica é algo que deve ser bem especificado para que não haja dúvidas sobre a estrutura metodológica que sustenta o trabalho. Uma vez tendo sido escolhida a prática do labor relacional, tendo na literatura uma voz para nutrir o diálogo sobre a temática da memória, entende-se que é preponderante que se escolha o tópico trazido de Ricoeur sobre abusos de memória para que tal contato seja feito, ou seja, é nesta centelha que se pretende acender a chama.

Quando se trata de memória de um grupo cultural específico o tópico sobre a identidade não pode ser suprimido. No entanto, ele não se faz aqui central, sendo mais importante que se discutam as questões sobre a memória do coletivo do imigrante japonês[3] e seus descendentes em geral, bem como sobre os abusos de memória na narrativa literária de Nakasato.

> Como causa primeira da fragilidade da identidade é preciso mencionar sua relação difícil com o tempo; dificuldade primária que, precisamente, justifica o recurso à memória, enquanto componente temporal da identidade, juntamente com a avaliação do presente e a projeção do futuro. Ora, a relação com o tempo cria dificuldades em razão do caráter ambíguo da noção do mesmo, implícita na do idêntico. De fato, o que significa permanecer o mesmo através do tempo? Já enfrentei, no passado, esse enigma, para o qual propus distinguir dois sentidos do idêntico: o mesmo como *idem, same, gleich* – o mesmo como *ipse, self, selbst*. (RICOEUR, 2007, p. 94)

---

2 Ver Anexo I.

3 Parece haver precedentes em relação à estrita manutenção da memória, principalmente no âmbito da moral e dos costumes: "na era Meiji (1868-1912), ao introduzir os hábitos ocidentais, não foram desprezados os costumes e as tradições do povo. Uma preocupação sempre presente foi a manutenção dos próprios valores éticos, culturais e históricos" (PASSINI, 1995, p.75).

Há um trecho no romance *Nihonjin* que bem expressa a questão da identidade. Essa passagem narra a prisão do Ojiichan[4] por conta de sua nacionalidade japonesa na ocasião da segunda grande guerra:

> Minha prisão foi uma arbitrariedade – disse ojiichan. Havia a guerra, e as pessoas pareciam estar enlouquecendo. Sempre entendera a cadeia como punição para quem matava ou roubava, era o que não se podia fazer no Brasil ou no Japão, em qualquer lugar, e então a polícia começava a prender nihonjin porque nihonjin era nihonjin. Ojiichan disse que em São Paulo a Superintendência de Segurança Política e Social publicara uma portaria que tornara um inferno a vida dos japoneses, bem como de italianos e alemães. (NAKASATO, 2011, p.88)[5]

É notório o fato da narrativa trazer a formulação da sentença do exato modo como se pode entender o princípio da identidade aristotélica: "a polícia começava a prender Nihonjin porque Nihonjin era Nihonjin". Nesse sentido, por mais que não haja um discurso sobre a identidade, há uma forte evocação de que é por conta dela que se davam as situações que eram reclamadas. Na formulação "prender Nihonjin porque Nihonjin era Nihonjin" a primeira e a segunda vez em que em que o termo Nihonjin é utilizado diz respeito a percepção identitária que o próprio Ojiichan está narrando. Já o terceiro Nihonjin diz respeito ao elemento coletivo, cultural, à nacionalidade, ao fato de existir um grupo específico de pessoas provenientes do Japão.

Além da importante noção de identidade supracitada, o *Nihonjin* nos mostra a compreensível noção de preocupação com a alteridade. Recorrendo mais uma vez às palavras de Ricoeur:

> A segunda causa de fragilidade é o confronto com outrem, percebido como uma ameaça. É um fato que o outro, por ser outro, passa a ser percebido como um perigo para a identidade própria, tanto a do nós como a do eu. Certamente isso pode constituir uma surpresa: será mesmo preciso que nossa identidade seja frágil a ponto de não conseguir suportar, não conseguir tolerar que outros tenham modos de levar sua vida, de se compreender de inscrever sua própria identidade na trama do viver-juntos, diferentes dos nossos? (RICOEUR, 2007, p.95)

Exemplo de tal ação na obra de Nakasato se vê quando ele afirma que:

> Hideo não insistiu mais. Despediu-se educadamente, curvando as costas, mas sem cordialidade, porque aquela mulher, tal como a preta que curara Kimie na Fazenda

4 Termo japonês para avô.

5 Ver: Cinema, aspirinas e urubus.

> Ouro Verde, lembrava-lhe que estava em terra estrangeira e que gaijin, na verdade, era ele. (NAKASATO, 2011, p. 70)

Em tal ocasião Hideo estava pedindo para a professora de seu filho Haruo que não o ensinasse que ela era brasileiro, mas sim japonês. Além de não ter seu pedido atendido teve que se defrontar com a realidade que ele estava agora em terras que não lhe pertenciam, ou seja, que era estrangeiro.

Ainda em relação à temática da alteridade pode-se ver o seguinte exemplo:

> Por isso, nihonjin precisa se manter sempre junto de nihonjin – predicou Hideo, que nunca dizia por dizer, porque as palavras não foram inventadas para serem desperdiçadas. – No meio de gaijin, um nihonjin sozinho é fraco, é uma vara fácil de ser quebrada. Não estamos no Japão, e aqui no Brasil a gente não sabe em quem pode confiar. Mas, se nos mantivermos juntos, seremos um feixe, e ninguém poderá nos quebrar. (NAKASATO, 2011, p. 61)

Deve ser notado que a justificativa que compõe o argumento de Hideo a seu filho sobre a necessidade de união dos nihonjin diz respeito diretamente à estranheza das demais pessoas, ou seja, é um meio de defesa ante a uma realidade hostil.

O terceiro momento tratado por Ricoeur como uma fragilidade da memória é a violência que funda a mesma. No caso do imigrante japonês e de seu descente tal processo não se faz diferenciado.

> A terceira causa de fragilidade é a herança da violência fundadora. É fato não existir comunidade histórica alguma que não tenha nascido de uma relação, a qual se pode chamar de original, com a guerra. O que celebramos com o nome de acontecimentos fundadores, são essencialmente atos violentos legitimados posteriormente por um Estado de direito precário, legitimados, no limite, por sua própria antiguidade, por sua vetustez. [...] é assim que se armazenam, nos arquivos da memória coletiva, feridas reais e simbólicas (RICOEUR, 2007, p. 95)

O término da segunda guerra mundial, algo de extremo valor para a religiosidade japonesa, é tratado sutilmente por Nakasato em sua obra. Tal posicionamento é compreensível quando se nota que existem diversos sentimentos sócio-político-religiosos que envolvem tal discussão. Mesmo assim, deve-se notar que não tratar ou tratar levemente de um assunto faz com que as noções de esquecimento sejam evocadas.

> E o artigo de Haruo foi publicado:
>
> Foi com grande tristeza que os japoneses do mundo inteiro ouviram a Declaração da Condição Humana do imperador Hiroíto, que assumiu publicamente não ser uma divindade, e sim um ser humano, filho de seres humanos, o imperador Taisho e a

> imperatriz Sadako. [...] para aqueles que ainda não aceitaram a rendição japonesa e sustentam a ideia da vitória do Japão na Segunda Guerra mundial, este é o momento de se fazer uma reflexão. (NAKASATO, 2011, p. 135)

A segunda guerra mundial foi um elemento especialmente marcante para os descendentes de japoneses que vivenciaram sua infância ou adolescência em tal período, pois a eles foi destinado um *locus* fronteiriço de difícil experimentação. Por um lado eram pequenos brasileiros que cresciam, se desenvolviam e eram educados nesse país. Por outro lado, eram filhos de japoneses e conservavam suas características, costumes e cultura, de modo que eram vívidos exemplos de pessoas que os brasileiros combatiam na guerra. Esse elemento é de uma tensão suficientemente ríspida para gerar conflitos tanto dentro da comunidade quanto da sociedade em geral. Este assunto será retomado adiante pra que se entenda sua relação com a religiosidade.

Os abusos de memória

Alguns abusos de memória podem ser notados em relação a uma personagem cuidadosamente construída por Oscar Nakasato. O narrador conta a história de seu Ojiichan e de sua OBachan[6]. Entretanto, antes de ter se casado com a Obachan do narrador, o personagem principal teve outro casamento. Nesse primeiro relacionamento conviveu com uma mulher fraca e frágil. As características dela chamam atenção e até mesmo podem gerar pena e compadecimento por parte dos leitores.

Há um elemento que inicialmente pode ser considerado bastante subversivo na narrativa do *Nihonjin*. A primeira esposa do Ojiichan sofre muito para se adequar à realidade do trabalho braçal na lavoura brasileira. Em meio a tanta dor e sofrimento acaba se relacionando com um amigo do Ojiichan, e o "trai" através de uma relação sexual.

A noção de sexualidade enquanto tópico de discussão não parece ser algo comum ou bem-vindo no interior do ambiente da colônia. Muito além disso, existia a impossibilidade de aceitar algo como uma traição marital, que seria suficiente para gerar grande desconforto. Ao tratar de tal assunto em uma narrativa com tanto potencial de construção de memória quanto o *Nihonjin*, Nakasato tende a exceder os códigos morais que regem a dinâmica das lógicas narrativas para tal coletivo. Entretanto, de maneira sutil e pouco perceptível há uma virada significativa na situação da personagem que comete a traição. Em determinado momento ela acaba vendo neve nos cafezais do interior paulista, e morre em meio a tal demência.

---

6 Avó.

Tal personagem não é acusada pelo narrador de ter cometido algum crime, nem mesmo de ter desrespeitado a moral de seu grupo, mas sua participação na narrativa é concluída com a loucura, a morte, e o fato de não ter gerado filhos. Esses três elementos são de carga notável de expressão, e carregam consigo uma lógica causal implícita que não podem ser ditas pelas palavras do narrador, mas que não tardam a ser mostradas na lógica da completude da obra.

> Uma noite, e era a noite mais fria do ano, Kimie não conseguiu dormir. Estava doente. Tomara os chás de Maria, ficara quieta sob as suas mãos enquanto ela rezava aquelas rezas que não entendia, mas não melhorara. De madrugada aumentou a febre. Quis ver a neve. Hideo roncava ao seu lado. Levantou-se, caminhou até a porta da sala e a abriu. A neve cobria a terra. Saiu, correu até o cafezal, correu entre os pés de café, sentindo a neve cair sobre a sua cabeça, sobre os seus ombros. Correu durante muito tempo, estrela do espetáculo, abrindo os braços, ela, que sempre preferiu ficar na janela. Finalmente, quando se cansou, sentou-se na terra fria. A morte chegou lentamente. Há quanto tempo morria? Tranqüila, congelada pela neve, congelada pelo sol. (NAKASATO, 2011, p. 43)

Nesse ponto deve-se recorrer à explicação de Ricoeur que nos mostra que:

> A ideologização de memória é possibilitada pelos recursos de variação que o trabalho de configuração narrativa oferece. As estratégias do esquecimento enxertam-se diretamente nesse trabalho de configuração: pode-se sempre narrar de outro modo, suprimindo, descolocando as ênfases, refigurando diferentemente os protagonistas da ação assim como os contornos dela. [...] o recurso à narrativa torna-se assim a armadilha, quando potências superiores passam a direcionar a composição da intriga e impõem uma narrativa canônica por meio de intimidação ou de sedução, de medo ou de lisonja. (RICOEUR, 2007, p. 455)

Baseado em tais afirmações, pode-se inferir que há um abuso de memória pela via da ideologização com amplo domínio da configuração narrativa. Entende-se que o caso de problemas conjugais e relações afetivas e sexuais extra-maritais não são extintas de nenhum grupo, de nenhuma sociedade. Mesmo assim, a forma como o caso específico de Kimie, a primeira esposa do Ojiichan, é tratado, mostra que há um cuidado para que se conserve a narrativa sobre o imigrante japonês de tal ou qual forma[7].

---

7 Outro exemplo de como se dava as relações de Hideo com seus se mostra: "quando todos estavam reunidos, disse que era um pai benevolente, que se esforçava para manter os filhos unidos sob algumas normas [...] disse que Haruo há muito tempo desafiava a sua autoridade, e por isso decidira por punição severa: ficaria em kinshin, uma semana fora de casa, com a roupa e um par de sandálias. Poderia dormir com os bichos na tulha, comer o que encontrasse no pomar [...] que ninguém abrisse a porta para ele, que ninguém lhe desse nada para comer, pois se alguém o fizesse também seria penalizado. Disse que Haruo teria tempo suficiente para refletir e retornaria arrependido" (NAKASATO, p. 76)

Vale notar a relação de tal ponto específico com um texto mitológico japonês antiquíssimo, o Kojiki[8]:

> Izanami já não via Izanagi da mesma maneira: ela fascinada pela sua beleza, presença e força. Ela pediu-o então em casamento. Ele aceitou sem hesitar. Tudo poderia ter sido perfeito, mas o nascimento do seu primeiro filho trouxe os primeiros problemas. Esse tinha nascido sob a forma de um horrível verme. Os dois abandonaram a abominação numa barca feita de canas de bambu. A segunda criança foi igualmente monstruosa. Decidiram então interrogar os Kamis. Para tal, eles deveriam voltar para o reino implantado na via láctea: Takamanohara. O casal mais antigo explicou-lhe que o seu casamento era a fonte de infelicidade: Com efeito, apenas Izanagi podia pedir em casamento a deusa e não o contrario. Os dois subsistiram então no lugar dos Deuses. Porém os dois encontravam-se muito infelizes e já não se falavam. O tempo passou e Izanami recordou a época maravilhosa do início do seu amor. Ela correu então para regressar a sua pequena ilha. Izanagi viu-a e considerou-a tão bela e radiosa que não tardou a segui-la.
>
> O pequeno pedaço de terra era agora vestido de um luxuoso manto de verdura. Izanagi sentia-se renascer do seu amor reencontrado e pediu Izanami em casamento. Fez-lhe um grande sorriso e os dois voltaram a casar.
>
> A maldição foi levantada. Os seus primeiros filhos foram primeiro ilhas: A primeira Awaji, a segunda Shikoku, Oki, Kyûshû, Tsuhima, Honshû e Hokkaido. Seis novas ilhas nasceram a seguir, seguidas por mais de 3000 pequenas ilhas. Foi assim que nasceu o Japão chamado na altura Wakoku (KOJIKI, cap. 1).

Tal narrativa mitológica japonesa[9] é a mesma que garantia ao imperador a posição de descendente direto da divindade, ou seja, de face divina na terra. Tal culto ao imperador permaneceu durante diversas dinastias, sendo parcialmente suprimida apenas na ocasião da derrota do Japão na segunda guerra mundial. Quando o imperador japonês admitiu a derrota ante aos ataques nucleares, abriu também sua mão, deixando de ostentar a posição de divindade. Ao abrir mão de seu status divino, o imperador Hirohito obrigou os japoneses a resignificarem elementos tais

---

8 Sobre o Kojiki é importante notar que: "a tradição mítica do pensamento japonês provém da época pré-histórica. No ano 712, Oono Yasumaro faz a primeira compilação de mitos e lendas que nos permitem ver essa mentalidade mítica em sua forma primitiva. Nesse primeiro livro, intitulado Koyiki (recordações dos acontecimentos antigos), Yasumaro introduz as tradições orais de mitos e lendas preexistentes. Manifestam-se nele vários aspectos da tradição mítica, elementos determinantes do caráter do pensamento japonês." (OSHIMA, 1991, p. 25)

9 "na mitologia de Koyiki não há uma clara distinção entre o divino e o humano; antes, o divino e o não-divino são considerados como duas funções diferentes do mesmo ser. Esta é uma ambiguidade que se projeta ao longo de toda a história do pensamento japonês, e esta preferência se manifesta pela primeira vez na antologia Koyiki" (OSHIMA, 1991, p. 28)

como os samurais[10], os sumotori[11], dentre outros que estavam diretamente ligados à religiosidade japonesa.

Nesse momento pode-se recorrer à opinião do filósofo japonês Hitoshi Oshima: "creio que podemos concluir pelo menos o seguinte: a história do pensamento japonês é inconcebível se não levarmos em consideração a persistência da mentalidade mítica do povo japonês." (OSHIMA, 1991, p. 137). Nesse sentido, talvez a forma como a memória japonesa seja evocada pelo imigrante e seus descendentes possa ser uma maneira de conservar o mito, bem como a forma mítica de pensar o cosmos. Vale ainda uma consideração breve de Claude Lévi-Strauss:

> Talvez porque sua história escrita se inicie em data relativamente tardia, os senhores a enraízam muito naturalmente em seus mitos. A passagem se opera suavemente, e com mais facilidade ainda na medida em que o estado em que lhes chegaram esses mitos atesta, por parte dos compiladores, uma intenção consciente de fazer deles um prelúdio à história propriamente dita. (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 16)

As consequências de tais ações foram sentidas na colônia japonesa do Brasil. Já no processo de produção de memória existem narrativas como a conhecida "corações sujos"[12] que conta o levante dos colonos contra seus compatriotas que aceitavam a derrota na guerra.

> Ele (Haruo) olhou o pai, que estava impassível em um canto da sala, caminhou lentamente em direção ao homem que segurava a bandeira e a adaga, levantou as mãos para pegá-las, mas em vez de fazê-lo, empurrou-o com força e correu para a porta. Não cometeria haraquiri, não tinha feito nada de que se arrependesse ou de que se envergonhasse, não era nenhum criminoso. Morreu ainda na varanda, atingido por dois tiros disparados por dois tokkotais que estavam à espreita (NAKASATO, 2011, p. 158)

Já nos momentos conclusivos do romance de Nakasato encontra-se uma afirmação bastante relevante para a proposta do presente texto:

> – Ojiichan, quer que eu lhe envie alguma coisa do Nihon?
>
> – O que eu posso querer do Nihon?
>
> – É furusato de ojiichan.

---

10 Guerreiros japoneses devotos do imperador.

11 Ao sumotori cabia a guarda pessoal do imperador.

12 O próprio protagonista d história de Nakasato havia se filiado ao grupo que daria origem aos corações sujos. "– eram tempos difíceis – lembrou ojiichan. Por isso se associara à Shindo Renmei, a Liga do Caminho dos Súditos." (NAKASATO, p. 91)

Ele levantou os olhos.

Furusato... O meu furusato não existe mais (NAKASATO, 2011, p. 169).

Em última análise, parece que nem todos os imigrantes e seus descendentes chegam à mesma conclusão que Hideo chegou sobre seu Furusato[13]. Pelo contrário, parece que o Japão pré-guerra foi trazido ao Brasil na memória do imigrante e sobrevive hoje melhor aqui do que lá, pois muitas das memórias aqui produzidas são compreendidas em sentido diverso daquele que se constrói na atual realidade japonesa.

Conclusão

Após a análise aqui feita podemos notar alguns elementos que devem ser destacados. A religiosidade japonesa é um ponto marcante no comportamento do imigrante e de seus descentes. Todavia, isso não se dá a partir de um processo que se separa dos elementos culturais que regem a conduta dos membros de tal grupo.

A construção coletiva da memória pode ser examinada por diversas vias. Para o trabalho aqui proposto elegeu-se entender como os abusos de memória e esquecimento podem ser elementos significativos em tais processos. A forma como a literatura de Nakasato trata os personagens bem como lógica causal que os acompanha é sintomática em tal sentido.

O *Nihonjin* de Nakasato possui uma conduta e uma historia que corroboram a ideia de uma identidade japonesa similar àquela notada no país nos primeiros anos do século passado, ou seja, com a ideia religiosa fortemente vinculada à pessoa do imperador através de sua herança divina.

Em nossos dias, muitos anos depois da significante renúncia do imperador à entronização divina, existem ainda elementos que não foram atualizados pelas famílias que deixaram seu país de origem antes do fim da segunda guerra mundial e que não regressaram. A colônia japonesa no Brasil é uma amostra de como a memória cultural transpassa fronteiras espaço-temporais para se formatar dentro de uma comunidade que a conserva a partir de suas narrativas. Em termos resumidos, poderíamos questionar de maneira astuta se a ideia do japonês contido nas narrativas do imigrante japonês e de seus descentes, incluindo o próprio *Nihonjin* de Nakasato, pode ser comparada com as noções presentes no coletivo do japonês que não saiu do Japão e que vivenciou todas as mudanças socioculturais que o país experimentou na segunda metade do século passado. Tal fato parece ser aprioristicamente pouco provável. Pode-se questionar ainda se os abusos de

13 Vila. Local de onde se provém.

memória cometidos na narrativa literária como no caso do livro *Nihonjin* são justamente tentativas de resgatar a memória e a identidade do japonês do período pré-guerra, dando assim aporte para a construção da memória e da identidade de seus descendentes que permaneceram no Brasil.

Bibliografia

LÉVI-STRAUSS, C. **A outra face da lua: escritos sobre o Japão**. São Paulo: Cia das letras, 2012.

MORAES, W. **Fala a lenda japonesa**. Lisboa: cotovia, 1993.

NAKASATO, Oscar. **Nihonjin**. São Paulo: Benvirá, 2011.

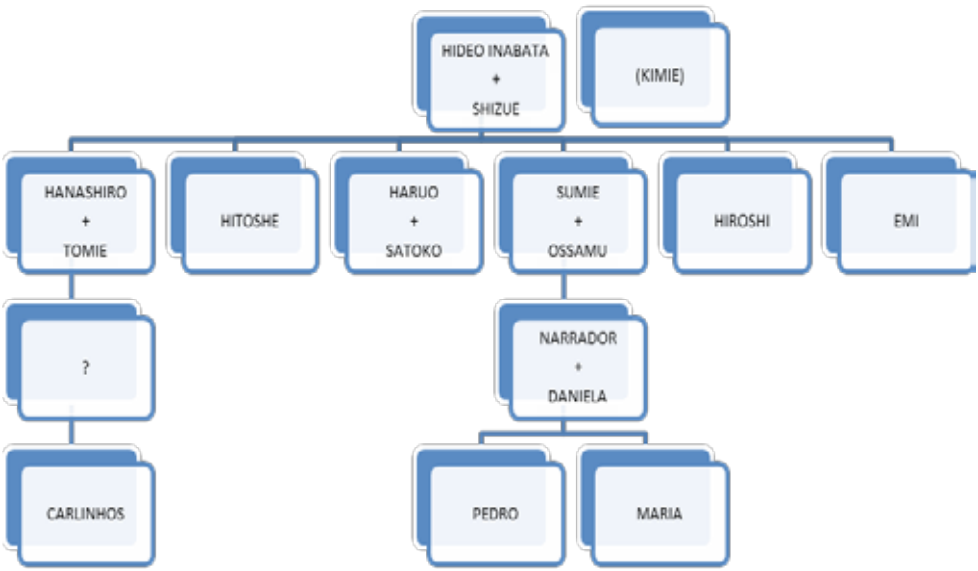
OSHIMA, Hitoshi. **O pensamento japonês**. Coleção ensaios: filosofia. São Paulo: Escuta, 1991.

PASSINI, E. Y. **Japão: que país é este?** Minas Gerais: lê, 1995.

RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2007.

Anexo I

Árvore genealógica do personagem Hideo.



LUZ DA PEDRA

Fernando Carlos Chamas

Resumo: As lanternas de pedra são elementos tradicionais dos jardins de estilo oriental. O artigo introduz a exploração de seus signos na história, dos materiais às formas nas artes visuais, nas tradições religiosas orientais, e na ampliação de seus arquétipos culturais.

Palavras-chaves: escultura, lanternas de pedra, budismo, xintoísmo, Japão.

Abstract: The stone lanterns are traditional elements of oriental style gardens. The article introduces the exploitation of its signs in history, the material forms in the visual arts in Eastern religious traditions, and the expansion of their cultural archetypes.

Keywords: sculpture, stone lanterns, Buddhism, Shintoism, Japan.

> *Ninguém, pois, acende uma luzerna e a cobre com alguma vasilha, ou a põe debaixo da cama; põe-na, sim, sobre um candeeiro, para que vejam a luz os que entram. Porque não há coisa encoberta, que não haja de ser manifestada; nem escondida, que não haja de saber-se e fazer-se pública. (Lucas, VIII: 16-17).*

1. Introdução

O uso da pedra como matéria-prima para a escultura não significava apenas o uso de um material disponível e primário, enquanto outras técnicas não tinham ainda sido descobertas ou aprendidas. De fato, sabemos que a pedra polida foi sendo desenvolvida, primeiramente, como arma para caça. Daí para grandes construções de pedra é um período histórico rápido e pouco explicado. Se considerarmos a arte egípcia e sua teologia da imortalidade, a pedra reunia as qualidades de durabilidade e grandiosidade, sendo a principal matéria-prima para sua arte, ao lado de outras

tecnologias adiantadas dessa civilização. Para a arte, a matéria-prima já tem um propósito, já é a escolha de uma linguagem. As imagens de pedra normalmente se referem às imagens expostas às condições atmosféricas e à contemplação de massa, em oposição às imagens de outros materiais na antiguidade. Aquelas qualidades também foram procuradas em outras civilizações como um dos principais meios de propagação de uma ideologia quando ainda não existiam livros e muito menos pessoas letradas. As remotas civilizações indianas também conheceram o seu poder e foi lá que as estátuas budistas surgiram pela primeira vez, mil anos antes de chegar ao Japão, após incorporar crenças asiáticas milenares a sua iconografia.

O Japão, porém, embora utilizasse o barro e a terracota e fizesse círculos de pedra em sua pré-história, e há de se considerar a linguagem dos círculos de pedra como mundial, não teve uma arquitetura urbana e templos (religiosos e/ou astronômicos) baseados na pedra como aconteceu nas antigas civilizações da América Central, Egito, Mesopotâmia, Índia e China. Não se encontram no Japão imensos monólitos, desses cujo peso e acabamento desafiam a ciência, e as "pirâmides" recentemente encontradas no fundo do mar leste do Japão ainda não são consideradas parte de sua história e talvez nem sejam[1]. Aconteceu que a influência chinesa sobre o Japão começou com a era do bronze, como que impedindo que os japoneses fossem, sozinhos, mais além com as pedras e mesmo o barro. Por outro lado, no Japão, a pedra ou a rocha não estavam sendo vistas como matéria-prima de construções ambiciosas, mesmo em relação aos templos. Seu papel foi originariamente sagrado e consagrado como habitação dos deuses (*kami*) sem a necessidade de uma intervenção radical na paisagem. Os budas de pedras esculpidos mais tarde apenas refletiam o que a crença nativa japonesa já acreditava sobre os elementos e os fenômenos naturais, o que não é incomum como um princípio de religiosidade. Porém, a forma como o budismo entrou no Japão, massiva e visualmente sofisticada, implica em uma diversidade de motivos para sua intensa disseminação além dos motivos políticos e dos próprios ensinamentos. Há razões em camadas mais profundas e sensíveis, e destaco, entre outras, o significado da luz.

1 Pirâmides submersas descobertas em 1985 na região no Arquipélago de Ryûkyû, a 480 km a sudoeste de Okinawa e datadas de 11 mil anos atrás. Existiu um Reino de Ryûkyû independente conhecido no ocidente como Reino de Léquias, em antigos relatos portugueses do século XVI, ocupando a maior parte do grupo de ilhas. Enquanto fato científico, não sabemos ainda se podemos considerar que houve grandes momumentos de pedra na região ou se é de uma história independente do Japão.

2. Budas luminosos de pedra

Embora existam relativamente poucas esculturas em pedra no Japão, particularmente na forma de divindades populares tais como Jizô[2], a corrente mais forte da escultura budista é sem dúvida a tradição da escultura em madeira e a valorização dessa rusticidade.

Considerando o material pela sua sensação de volume e massa, característica que será revalorizada no período Heian (794-1185) através da madeira, os budas escavados nas paredes das montanhas, em alto ou baixo relevo, sugerem que Buda é como uma montanha ou Buda como um deus da montanha, e que suas vestes fluem como uma cachoeira. O aproveitamento dos volumes da rocha das cavernas nos remonta à pintura rupestre pré-histórica e é, portanto, um passo característico da percepção artística. Essa primitiva manifestação nos ajuda a entender a sensibilidade estética como parte da natureza humana, e de como se liga não somente à sobrevivência (caça de bisões, por exemplo), mas também à vida anímica (sonhos, visões) que por abstração poderiam emergir de formas naturais. Baseado no animismo autóctone do Japão, um ser como Buda poderia ser representado nas rochas para ressaltar, abstratamente, a sua natural imponência e elevação sobre os homens, um passo a mais na arte, de outra mão também exaltando a natureza e, peculiarmente, com uma intervenção mínima, não exatamente monumental como os túmulos-colinas do período Kofun (300 d.C. a 500), exclusivamente xintoístas que, então, já existiam no Japão.

Budas de pedra são chamados de *sekibutsu* (石仏) e são largamente divididos em três categorias: as comparativamente pequenas, imagens de pedra simples, imagens esculpidas no interior de cavernas e as escavadas em relevo na superfície da pedra.

A pedra foi largamente usada pela escultura budista na China e na Coreia. Na China há numerosos templos imensos nas cavernas, grutas com uma entrada estreita, uma influência indiana direta. Na dinastia Tang (618-907), um novo estilo entrou em uso, no qual as imagens budistas foram esculpidas sobre rochedos e protegidos com uma construção de madeira.

As primeiras esculturas de outros materiais como barro e bronze serão semelhantes aos budas em alto-relevo em rocha das cavernas chinesas. Elas sugerem volume, mas são feitas para serem vistas de frente, muito esbeltas ou magras, como se fossem seres sobrenaturais tentando escapar dos limites impostos pela escultura em rocha, afinal, eram "obras divinas" nascidas nas montanhas.

---

2 Jizô é uma entidade budista da categoria bosatsu (do sânscrito bodhisattva), a personificações da compaixão, assim como Kannon, Monju, Fugen e outras inúmeras entidades.

As imagens budistas esculpidas na face de uma rocha são denominadas de *magai-butsu*[3] (磨崖仏), e normalmente foram feitas usando-se *senkoku* (線刻, linhas gravadas), *ukibori* (浮き彫り, relevos), *saishiki* (彩色, pigmentos coloridos) ou *shippaku* (漆箔, folhas de ouro aplicadas com laca). Essa prática floresceu nas dinastias Han (Kan, 206 a.C.-220 d.C.) e Norte-Sul da China (386-581). Grandes *magai-butsu* foram feitos em muitas regiões do Japão, mas depois do período Kamakura (1185-1334), foram feitos em menor escala.

O Japão teria recebido influências, mas devido à falta de rochas adequadas à escultura, essas grandes esculturas de pedra não foram realizadas em grande quantidade no Japão, o que não significa que a pedra não foi valorizada tanto quanto os outros materiais. Acredita-se que o uso da pedra para imagens budistas[4] começou no Japão na última metade do século VII e no período Heian (794-1185). Pela primeira vez, nesse período, imagens foram esculpidas nas rochas.

Na província Daibu, há muitos budas de pedra do final do período Fujiwara (897-1185) até o período Muromachi (1334-1537). Dentre elas, a obra-prima é um grupo de sessenta imagens budistas de pedra em Usuki, na prefeitura de Ôita, Kyûshû. A estátua principal tem 278,8 centímetros com toques agudos de cinzel. Na produção de Ôyaishi, em Ôya, na província de Tochigi, há um grupo de estátuas que foram produzidas naquela época. Comparadas com as de Utsuki, têm uma aparência inferior, mas se observa as escalas grandiosas como na imagem central de 290 centímetros.

Exemplos de tais imagens são mais numerosas na província de Bungo, em Kyûshû como o Zutô (em Ôita), a imagem de Nyoirin Kannon, templo Hotsumisakiji. No século VI começam a surgir as lanternas de pedra e os *Komainu* (狛犬), um derivado do "cão coreano" de pedra, encontrado em átrios de grandes templos xintoístas no Japão, produzidos lá e até depois do período Kamakura (1185-1334).

Sanzon-seki (三尊石) são tríades de pedra em jardins de pedras que se assemelham às tríades de imagens budistas. Esses são *tate-ishi* (立石, "pedra em pé ou na vertical"), mas não três peças necessariamente. Esse estilo de arranjo de pedras aparece no período Heian (794-1185) e também são chamados de *sanjin-seki* (三神石, "três divindades de pedra") ou *shugo-seki* (守護石, "pedras guardiãs"), que provavelmente influenciaram os jardins de pedra Zen, mas mantinham o pensa-

3 Desejos (*ganmon*), poesia (*shibun*) e sutras (*kyômon*) esculpidas na face polida de uma rocha são chamados de *magai*.

4 Nos túmulos-colina do período primitivo japonês (Kofun, 300 d.C. a 500) foram encontrados ogros ou *oni* feitos de pedra, provavelmente para guardar esses mesmos túmulos, em comparação às figuras de terracota, *haniwa*, já sugerindo uma escolha de material para uma entidade e sua durabilidade.

mento xintoísta. Veja as imagens, exemplos de força (1), volume (2), mimetismo (3), delicadeza (4) e idealização (5) na escultura budista em pedra no Japão.

Os jardins e parques são legítimos esforços em espelhar na terra os paraísos budistas, as "terras puras", o que os tornou peculiares do Japão, "o jardim japonês", associado a outros elementos como o bonsai, as lanternas de pedra, o lago com flores de lótus e elementos arquitetônicos relacionados à cerimônia do chá. Das esculturas em pedra, chegamos às lanternas de pedra cujas características afirmam um refinamento estético propiciado pelo budismo e intimamente associado a esse enquanto dentro da própria exploração artística do signo da iluminação espiritual.

3. Análise dos ideogramas *tôrô* 灯籠 para lanternas

Começando pelos ideogramas, o primeiro, 灯, é o fogo, já, de algum modo, condicionado como uma lâmpada ou lanterna. Já que o fogo produz luz e calor, fogo e luz podem ser tomados um pelo outro, mas o ideograma de luz é *kô* (光), muito usado no budismo, e o de fogo é *hi* (火), enquanto um dos cinco elementos do taoismo (éter, fogo, ar, água, terra) e de outras crenças, como purificador e transformador. Imagens de maior hierarquia manifestariam o *kô*, e outras, auxiliares poderosos – e absolutamente fora da visão judaico-cristã -, manifestariam o *hi*. A aura luminosa dos homens santos é, provavelmente, de uma visão anímica originariamente hindu a ser interpretada pelo ocidente e pelo oriente. É importante imaginar a aura tridimensionalmente, como uma cápsula, seja só na cabeça ou envolvendo todo o corpo.

O segundo ideograma, 籠, não é apenas o recipiente ("cesta, cesto grande, engradado; gaiola, caixa, cápsula"), mas também gera conceitos como "concentrar-se em, devotar-se a, impregnar-se com, inclinar-se, pairar sobre" e "envolver, esconder, encobrir, conter, encerrar, confinar-se em, fechar-se, tampar-se, trancar-se, isolar-se", que fazem lembrar tanto a introspecção em que Buda chegou à sua Iluminação quanto à reclusão da deusa xintoísta Amaterasu.

Enfim, *tôrô* significa "lanterna". Elas foram introduzidas no Japão juntamente com o budismo no século VI, da China para a Coreia, e desse para o Japão. Antigamente, era um costume construírem lanternas de pedra a céu aberto em frente aos templos budistas e xintoístas e foram numerosas e conhecidas como *kentô* (献灯, "lanternas de oferenda"), que dá sentido ao *tômyô* (灯明) ou *tômyôkuyô* (灯明供養), um "utensílio de ritual budista" (*butsugu*, 仏具) e de festivais religiosos xintoístas como uma luz oferecida aos deuses, uma luz votiva ou consagrada, que também simboliza os deuses e os ensinamentos budistas. Nelas podem ter gravadas sílabas sânscritas e imagens budistas. As maiores oferendas com lanternas ocor-

rem na Montanha Koya no Hall das Lanternas (*tôrôdô*, 灯篭堂), em Wakayama, e no Festival das Dez Mil Lanternas (*mandôe*, 万灯会), em agosto, do Templo Tôdaiji, em Nara.

São muitos e menos comuns os ideogramas usados para essas lanternas como ou 灯篭, 燈篭, 灯楼: tôrô, 灯燈: *tôtô* e 灯炉: tôro. 灯楼 também é "a coluna" e 灯炉 é "o forno" do 灯明 (dito acima). Havia também os *tôroden* (灯炉殿, "Pavilhão das Lanternas") que de acordo com as construções, fixavam-se no *kidai* (基台, base). Os *daitôrô* (台灯籠, "lanternas com pedestal") são chamadas de *okitôrô* (置灯籠, "lanternas colocadas") e as penduradas de *tsuritôrô* (釣灯籠).

Surgirão armações e invólucros de materiais variados: seda (*kentôrô*, 絹灯籠), papel (*kamitôrô*, 紙灯籠), bambu (*taketôrô*, 竹灯籠), pedra (*ishitôrô*, 石灯籠), ouro (*kinôrô*, 金灯籠), madeira (*mokutôrô*, 木灯籠), cobre (*dôtôrô*, 銅灯籠), ferro (*tetsutôrô*, 鉄灯籠), ouro e cobre (*kondôtôrô*, 金銅灯籠).

4. Análise do sentido das lanternas

Tentemos pensar como antes da invenção da luz elétrica. A luz depende de uma fonte e a primeira fonte de luz conhecida foi o fogo, e que o sol poderia ser uma bola de fogo, tomando-o como exemplo principal sem descartar outros fenômenos naturais com fortes conotações mitológicas como os relâmpagos, os vulcões, etc. Então, se, pela crença, os Budas emitem luz[5], deve ser porque eles têm uma "chama própria", são Iluminados. Na pintura budista, a luz de Buda muitas vezes é representada como que espalhando cores pelo ar. A luz irradiada simboliza o esclarecimento trazido pelo ensinamento de Buda, revelando a ilusão da matéria por diluí-la como uma miragem. Assim como foi comum a associação das maiores divindades ao Sol, o maior de todos os Budas é chamado de "Grande Sol" (Buda Dainichi, 大日, 大: *dai*, grande; 日: *nichi*, sol). Mas os japoneses já tinham uma deusa da Luz na sua mitologia, Amaterasu Ômikami (天照大御神). Após conflitos religiosos[6], Dainichi e Amaterasu foram sincretizados. O

5 A característica de que o corpo de um Buda emite luz e que esta forma uma aura ao seu redor faz parte das 32 características básicas iconográficas e mitológicas que deveriam ser representadas em qualquer pintura e escultura. Para uma escultura, uma solução associada à devoção e aos valores aristocráticos foi revesti-la com ouro, ainda que iluminada pela luz natural ou por uma tocha.

6 Quando sutras e estátuas budistas foram introduzidas no Japão pelo reino coreano de Paekche no século VI, o clã Mononobe foi contra, rivalizando-se com o clã Soga, pró-budista e descendentes de coreanos. Buda, visto como um deus estrangeiro, provocaria a ira dos deuses nativos, os *kami*. Shôtoku Taishi, do clã Soga, será o príncipe divinizado pelo seu empenho em promover o budismo no Japão que significou orar pela saúde e prosperidade dos seus familiares e para o repouso dos espíritos dos ancestrais, mas sem questionar a legitimidade dos *kami*, ou seja, a própria origem da aristocracia. De fato, o budismo tenderá a se fundir ao xintoísmo considerando as divindades budistas como manifestações dos *kami*.

Kojiki[7] diz que Amaterasu, ao ver as maldades do irmão, fechou-se numa caverna e deixou o mundo na escuridão (um tipo de eclipse), até ser persuadida a sair.

Tanto para Cristo quanto para Buda, a Iluminação não era um diploma de mestre. Eles se tornaram mestres porque ensinaram coisas difíceis em formas simples e adequadas à época e lugar, como que equilibrando o grau de suas "luminosidades". Então devemos considerar "essa luz" como um fenômeno cujas proporções foram interpretadas pela teologia ou como um arquétipo para todo princípio de religiosidade humana.

Comparando-se com outras religiões, remotas ou atuais, não é difícil compreender o simbolismo da chama sobre a qual poderíamos discutir muito, mas nesse momento vamos nos deter em seu suporte que detém duas propriedades básicas: o elemento combustível e sua funcionalidade segundo o ambiente, ou seja, a lanterna não serve apenas para iluminar, mas também para decorar, função que mantém uma continuidade, mesmo com a ausência da chama que, nesse caso, fica reduzida a um propósito mais simples e não menos simbólico como o de gerar um ambiente acolhedor. Fontes luminosas nos atraem instintivamente e estão relacionadas com o despertar, a concentração, à vida. O "despertar" poder ser compreendido como o deleite da apreciação inteligente totalmente clara, sem que a mente gere a ilusão de uma realidade conveniente. As primeiras esculturas, para serem apreciadas em qualquer civilização, dependiam da luz do dia, ou à noite, das estrelas e da lua cheia, da luz trêmula de uma chama, o como essas esculturas deviam assim parecer vivas em suas cavernas, tumbas e templos, muito mais do que as dos museus atuais. Daí, o suporte da chama também ter conquistado um status sagrado. As lanternas de pedra (*daitôrô*), no oriente e, sobretudo no Japão, devem ser reconhecidas como parte da arte relacionada ao budismo e o estabelecimento simbólico de um "caminho de espiritualização".

5. A estrutura das lanternas

Os *daitôrô* (台灯籠) são geralmente formados de quatro partes (a partir de cima): ①. *yane*; ②. *chûdai*; ③. *sao* e ④. *jirin*. (Imagem 9).

①. *Yane* (屋根, "cobertura, telhado"): formado pelo *hôju* e *kasa* e os detalhes *kaen* (火焔), *kakikubi* (欠首), *ukebana* (請花); *kudarimune* (降棟); *warabide* (蕨手).

O *hôju* (宝珠) tem a forma de uma cebola (entre bola e gota) e é colocada no topo do *kasa* (笠). Quando se trata de um objeto decorativo, usa-se o termo

7 *Kojiki* ("*Registro de Coisas Antigas*", 712), é a fonte mais importante de teologia xintoísta, que narra a origem divina dos imperadores

giboshi (擬宝珠). Pode vir acolhida sobre uma base de pétalas de lótus em *ukebana* (請花). Hôju é uma gema sagrada, lit. um o bastão-jóia, mas em forma de bola ou gota. Outros nomes são *nyôihôju* (如意宝珠), *hôshu* (宝珠) ou *nyôishu* (如意株) e o original sânscrito *cintamani*. *Mani* significa pedra preciosa ou pérola. É freqüentemente feita de bronze, encimada ou gravada com uma chama de três pontas ou halo de fogo ou chamas e pode vir sustentada por pétalas de lótus. Por sua luminosidade, representa Buda e a Lei. Sua pureza representa a verdade de Buda e a veracidade da Lei. Sua origem é diversa: do mar, do cérebro de Makara, do coração de Garuda ou do cérebro de Naga. Ela tem o poder de expulsar os demônios, purificar os pecados e realizar desejos. Essa forma também está no topo dos pagodes. Ela também é um atributo (*jimotsu*, 持物) de várias divindades que a possuem como Nyoirin Kannon (如意輪観音), Kichijôten (吉祥天), Batô Kannon (馬頭観音), Fugen (普賢), Monju (文殊), Hôshô (宝生), Jizô (地蔵). (Imagens 10 a 13).

Na Igreja Messiânica Mundial, a *cintamani* foi revivida pelas revelações de seu fundador, Mokiti Okada:

> *Meu corpo abriga a Bola de Luz Divina conhecida desde a Antiguidade pela expressão "Cintamani" (palavra sânscrita utilizada para designar a fabulosa Bola de Luz detentora do Poder Divino)*".[...] Em suma, é uma luz que Deus envia através do Elo Espiritual e não se pode afirmar que é algo que se assemelha à Imagem de Deus; é a própria Luz. Mas na verdade é uma coisa boa que o ser humano deve usar, pois através dela surge o poder divino. O Poder de Kannon é algo assim.[8]

Kannon é um *bosatsu*. Bosatsu, como dito na nota 2, é um ser iluminado pela sabedoria que decide ajudar a todos, mas para que sua Luz não "atrapalhe" sua missão e sua mensagem, essa luz fica "oculta" [9]. Esse método se chama "wakô--dôjin[10]" que significa atenuante e "ocultando a sua inteligência e viver entre o povo na sociedade mundana". Para o Zen, isto também é a etapa final depois da iluminação, o que pode ser entendido como a urgência em "compartilhar a luz" sem o ego/desejo de ser reconhecido, e fazê-la despertar em outros seres.

②. O Chûdai (中台) é formado pelo *hibukuro* e *judai* e pelos detalhes: *higuchi* (火口), *ensô* (円窓), *kamiku* (上区), *nakaku* (中区) e *shimoku* (下区).

---

8 Extraído de entrevista registrada no Gokowa-roku nº 12 – 03/06/1949.

9 Esse é o pensamento budista Mahayana, contrário ao Hinayana cuja sabedoria atingida é, por si, intransferível, e erroneamente vista como uma corrente egoísta do budismo. Portanto, a palavra hinayana deve ser abolida, por ser pejorativa, utilzando-se o termo Theravada, "O ensinamento dos anciãos"

10 和光同塵 (Wakô Dôjin): tornar-se familiar com os seres sensíveis por moderação da gloriosa luz da santidade. Diz-se que Budas e Bosatsu ocultam sua glória dos seres sensíveis a fim de se tornar compreensível por eles, como um meio de salvá-los. Este conceito é aplicado à teoria dos Budas e Bosatsu manifestados como deuses xintoístas, *kami*.

Chûdai: é a parte que sustenta o *Hibukuro* (火袋) e tem uma forma que espelha a parte mais baixa, o *dai* (台).

O *Hibukuro* (火袋) é o invólucro ao redor da chama. É a parte principal onde está a luz. Esta parte nunca pode ser omitida. Quando o objetivo é a ornamentação, não é necessário acender a luz, mas quando se procura a praticidade, a luz é acesa com fogo ou eletricidade.

Ukedai (受台) é o primeiro pedestal que recebe toda a primeira parte, o *yane* (屋根). Decora-se com formas de pétalas de flor de lótus (*renben*, 連弁) ou fendas (*hazama*, 狭間) com secções superior (上区), média (中区) e inferior (下区), uma boca para o fogo (火口) e uma janelinha redonda (円窓). Pode ter 4, 6 e 8 lados. Também denominada *uke* (受), *ukehachi* (受鉢), *ukebana* (請花), e como uma grande referência aos pedestais *shumiza* (須弥座) (imagens 14-16), "O Assento de Buda".

③. Ashi (脚) formado pelo *sao* e o detalhe *fushi*

O *ashi*, "perna ou pé" ou *sao* (竿 ou 棹), "poste ou haste", é a parte da coluna mais comprida que sustenta todas as partes superiores. Nas lanternas de altura baixa, representada pelo *yukimikata* (雪見型), é bem omitida. São em geral cilíndricos, mas também há os de 4, 6 e 8 lados. É muito usada uma decoração chamada *fushi* (節), nós.

④. *Dai* (台): formado pelo *chirin* ou *jirin* (地輪) e o detalhe *kaeribana.* O *dai* é o segundo pedestal ligado diretamente ao chão (*chi*, 地). Sendo o alicerce, é também chamado de *kiso* (基礎) e, às vezes, *kidan* (基壇) em referência ao alicerce dos altares budistas ou à parte mais baixa. Espelhando o *ukedai*, pode assumir a mesma forma circular (*rin*, 輪) o de polígono e ter as pétalas de lótus invertidas, o *kaeribana* (反花).

O *tsuritôrô* (釣灯籠) é um estilo que retirou o pedestal e incorporou o *tsurikan* (釣環) nas pontas ao redor. Em geral, são circulares ou de 4, 6 e 8 lados. Em sua origem, são os seres Yasha (夜叉), Tentôki (天灯鬼) e Ryûtoki (竜灯鬼) que carregam os 灯籠 no lugar do *sao* (竿). Eles são pequenas criaturas, originalmente demônios que, agora salvos, carregam lanternas para iluminar o caminho em frente ao Buda. As estátuas originais estão no Templo Kôfukuji, Nara, e datam do Período Kamakura, 1215, feitas de madeira e com cerca de 80 centímetros de altura (imagem 17).

6. Exemplos e desdobramentos

São poucos os exemplares remanescentes mais antigos como o do Templo Asukadera (飛鳥寺) e o do templo Taimadera (当麻寺). Passou-se muito tempo sem fazê-los, mas tornaram a ser construídos depois da idade média japonesa (ca.

1185-1615) e se tornaram um dos utensílios tradicionais do Japão. Começou com as portáteis e dobráveis, com armações de arame ou madeira, as *andon* (行灯), que originou as *bonbori* (雪洞) e as *chôchin* (提灯, lanternas de papel) para iluminar o caminho, a entrada e recintos dos templos, cômodos (*okitôrô*, 置灯籠 e *tsuritôrô,* 釣灯籠), casa de chá, jardins, estradas, portos. Essas lanternas são as mais características e conhecidas. Também foram usados como castiçal (*tôdai*, 灯台 ou 燈台 ou *shokudai*, 蜀台). Para combustão foram usados óleo e vela. Atualmente há os elétricos e os de gás propano. Nos parques e jardins japoneses tornaram-se elementos de decoração para serem contemplados e admirados. São muitos os de granito e sienito nos rios.

Há a de metal, como o de oito lados, de ouro e cobre, com mais de quatro metros de altura em frente ao Hall do Grande Buda (大仏殿) do Templo Tôdaiji (東大寺). Há também no templo Kôfukuji (興福寺), um de ferro no templo Kanshinji (観心寺), um no templo xintoísta Kasuga Taisha (春日大社), uma das mais antigas. No Museu Nacional de Tóquio há lanternas de ferro penduradas dos períodos Muromachi (1334-1537) e Momoyama (1537-1603).

Há cerca de nove categorias maiores e 75 subcategorias de lanternas. A lanterna do templo Kasuga é representativa como a forma 1. *kasugakata* (春日型), pois são muitas desse tipo que estão na entrada de templos e sua praticidade é a altura. O *sao* (竿) é comprido e é uma peculiaridade o *hibukuro* (火袋) numa posição alta. Em geral estão instaladas alinhadas nos caminhos de um parque. A lanterna do tipo 2. *yukimikata* (雪見型) vem da palavra *uwami* (浮見), que significa "ver flutuar". Para que não tenha o *sao* (竿) e o *chûdai* (中台), a altura é baixa. A parte do *kasa* (笠) é grande porque são, sobretudo, usadas para iluminar a superfície da água e são muitas as que estão na beira d'água. A lanterna 3. *kôkata* (岬型) são as que removem a parte *kiso* (基礎) da lanterna *yukimikata* (雪見型) e imita o *tôdai* (灯台). A lanterna 4. *oribeshiki* (織部式) são as lanternas concebidas por Furuta Oribe (古田織部), um devoto da cerimônia do chá do Período Edo (1603-1868). Usa-se como um vaso (*hachi*, 鉢) lumionoso de *tsukubai* (蹲, a bacia de pedra). É um estilo cheio de vida que tem o *hibukuro* (火袋) de quatro lados. Para isso, o ajuste da altura é possível. No *sao* (竿) é peculiar ocorrer a evidência da influência cristã contendo uma imagem da Virgem Maria ou Cristo, sendo chamadas de Lanterna Maria (*mariatôrô*, マリア灯籠) e Lanternas Cristãs (*kirishitantôrô*, キリシタン灯籠). São usados em *roji* (露地, jardim ao lado do local da cerimônia do chá).

As 5. *Bontôrô* (盆灯籠) são lanternas decoradas para o Festival das Lanternas em fevereiro e agosto, como as duas mil lanternas de pedra do Templo Kasuga. As 6. *Tôrônagashi* (灯籠流し) são as lanternas que flutuam n'água no Festival Bon. 7. *Nendogorintôba* (粘土五輪塔婆) são as lanternas feitas de barro (*nendo*) na forma de um pagode (*tô*) de cinco (*go*) andares ou anéis (*rin*). O ultimo ideograma,

婆, significa “anciã”. 8. *Ruritôrô* (瑠璃灯篭) são lanternas penduradas feitas em lápis-lazúli. 9. *Tôshoku* (燈蜀) são as lanternas funerárias.

7. Considerações finais

Todas estas estruturas e detalhes são mais bem compreendidas se comparados às estruturas complexas e simbólicas dos pagodes ou estupas e dos pedestais das estátuas budistas, geralmente pedestais de lótus. A luz pode ser vista como uma linguagem universal, não apenas como indispensável à vida, mas também como símbolo de magia, civilização e religiosidade. Hoje, a tecnologia da luz elétrica tenta se aproximar ao máximo da luz natural e o estudo da luminosidade e do material das superfícies iluminadas são essências para a economia e para efeitos estéticos desejáveis. Imagens budistas em cristal ou vidro iluminados por dentro parecem realizar ideais antigos com novos materiais. Mais uma vez a ciência e o esoterismo do budismo se encontram e provam que as subpartículas elementares do átomo são de pura energia não localizável, pulsante e, enfim, toda a matéria é apenas uma aparição mais intrigante e fantástica do que os próprios fenômenos sobrenaturais. Juntar a luz a qualquer material é, nesse sentido, apenas unir dois estados extremos de matéria. Associado intimamente à luz, seu significado simbólico em diferentes épocas e lugares parece permanecer no sentido da lucidez espiritual, mas foi no budismo e na sua arte que as lanternas mais desenvolveram e conquistaram um espaço na mitologia mundial. Podemos afirmar que uma lanterna de pedra é uma representação de Buda e do potencial humano à Iluminação.

Referências Bibliográficas

Livros:

EGAMI, Namio. **The Beginnings of Japanese Art.** (“As Origens da Arte Japonesa”). Trad. John Bester. New York: Weatherhill – Visão da Arte Japonesa / Tôkyô: Heibonsha, 1976. v. 2.

江上波未 「日本美術の誕生」 日本の美術2 平凡社版 東京 1976

SAWA, Ryûken. (comp.). **Butsuzô Annai.** (“Guia de Estátuas Budistas”). Tôkyô: Yoshikawa Kôbunkan, 1972.

佐和隆研 「仏像案内」 東京 吉川弘文館 1963

TSUKAMOTO, Yoshitaka. (comp.). **Bukkyô Daijiten Mochizuki.** (“Grande Dicionário Budista Mochizuki”). Tôkyô: Sekai Seiten Kankôkyôkai, 1967.

塚本善隆 「望月仏教大辞典」 東京 世界聖典刊行協会 1967

Internet:

灯籠. *Wikipédia* (ウィキペディア). Disponível em <http://ja.wikipedia.org/wiki/%E7%81%AF%E7%B1%A0>. Acesso em 12, dez, 2011.

As pirâmides submersas no Japão. *Descobrindo a Vida. DCS LIVE*. Disponível em <http://dcslive.blogspot.com.br/2010/01/as-piramides-de-11-mil-anos-submersas.html>. Acesso em 18, nov, 2013.

Entrevista transcrita:

OKADA, Mokiti. **Wakô-Dôjin**. Gokowa-roku nº 12 – 03/06/1949.

Agradecimento:

A Stone & Design (Av. Pedro Aleixo, 785 Cachoeira do Campo – Ouro Preto/MG) criada pelo Escultor e Stone Designer Márcio Sodré, tendo como parceiros os Escultores Ernane Lima, Monge Ho Shokan e Milton Galdino e que me consultou também como parceiro em 2010. <http://www.lanternadepedra.com.br/>

(1)

(2)

(3)

(1) Cabeça de Buda, pedra, séc. XII, 66,7 cm, Usuki, Oita.

(4)

(5)

(2-5) sem referências (imagens de *magai-butsu* no Japão, imagens Google.)

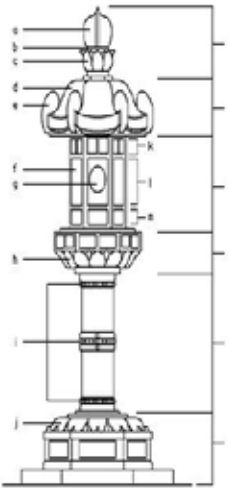
(6)

(7)

(8)

(6) A aura ou auréola de uma Buda (“como uma lanterna”)
(7) Entrada do Templo Byôdô-in, em Kyôto, com uma lanterna na frente.
(8) Lago de Lótus com lanterna de pedra, São Paulo, SP-Cotia, com lanterna ao fundo.

a) kaen (火焔)
b) kakikubi (欠首)
c) ukebana (請花)
d) kudarimune (降棟)
e) warabide (蕨手)
f) higuchi (火口)
g) ensô (円窓)
h) renben (蓮弁)
i) fushi (節)
j) kaeribana (反花)
k) kamiku (上区)
l) nakaku (中区)
m) shimoku (下区)



hôju
kasa
hibukuro
ukedai
ashi ou sao
dai ou chirin

yane
chûdai

(9) Diagrama de uma Lanterna de Pedra.

(10)

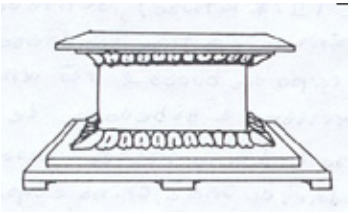
(11)

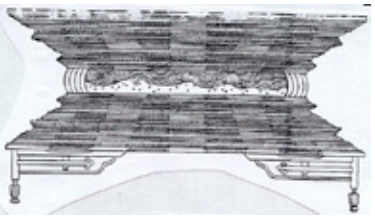
(12)

(13)

(10) Representações da joia hôju.
(11) Kichijôten, séc. XIII, madeira, 90 cm, Templo Jôruriji, Kyôto.
(12) Nyoirin Kannon, cerca do ano 836, madeira pintada, 108,8 cm, Templo Kanshinji, Ôsaka.
(13) Jizô Bosatsu, ano 868, madeira, 109,7 cm, Templo Kôryûji, Kyôto.

(14)


(15)


(16)

Oito lados representam os Oito Caminhos e as Oito Pétalas de Lótus onde estão os Oito Budas ao redor do Buda Central, Dainichi Nyorai.

(17)

CRENÇAS DE ALUNOS BRASILEIROS (DE JAPONÊS COMO LE) EM RELAÇÃO À HABILIDADE DE FALA EM LÍNGUA JAPONESA[1]

Flávia R. Feijó[2]
Yûki Mukai[3]

Resumo: Apesar das pesquisas de crenças sobre aprendizagem de línguas terem crescido significativamente, trabalhos mais específicos e que abrangem diversas línguas ainda são escassos (BARCELOS, 2003b, 2006, 2007). Sendo assim, a presente pesquisa investigou as crenças de alunos brasileiros de língua japonesa como língua japonesa (LE) em relação à sua habilidade de fala na língua-alvo. A metodologia de investigação utilizada foi a pesquisa qualitativa e sua natureza foi um estudo de caso. O contexto analisado foi uma universidade pública do Distrito Federal e os participantes foram dois alunos não *nikkei* (não descendentes de japoneses). Foram analisadas as relações entre as crenças, ações e as escolhas das estratégias de aprendizagem dos alunos, bem como a origem das crenças baseadas nas suas experiências anteriores de aprendizagem. Os resultados mostraram que as crenças dos participantes influenciam no uso e desenvolvimento de suas habilidades de fala e estão diretamente ligadas às expectativas de sucesso e fracasso no uso do japonês pelos alunos.

Palavras-chave: Crenças; Habilidade de fala; Estratégias de aprendizagem, Ações; Experiências anteriores de aprendizagem.

---

1 Esta foi uma pesquisa realizada no ano 2010 como trabalho de conclusão de curso da aluna Flávia Rocha Feijó, com orientação do professor doutor Yuki Mukai. Os resultados da pesquisa foram apresentados VIII Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil, XXI Encontro Nacional de Professores Universitário de Língua, Literatura e Cultura Japonesa, Universidade de Brasília, UnB, Brasília, 2010.

2 Flávia Rocha Feijó é mestranda do Departamento de Linguagem e Ciência da Informação da Universidade de Tokyo, Tóquio, Japão; flavia.rfeijo@gmail.com

3 Yûki Mukai é Professor Adjunto do Departamento de Línguas Estrangeiras e Tradução (LET) da Universidade de Brasília (UNB), Brasília, Brasil; yuki@unb.br

***Abstract*:** Although researches on beliefs about language learning has grown significantly in number, the number of the studies that cover different languages and different topic/subareas is still scare (BARCELOS, 2003b, 2006, 2007). Hence, the purpose of the present study was to elucidate the Brazilian students' beliefs about their speaking ability in the target language. The research methodology was qualitative, using a comparative case study design. The analyzed context was a public university of the Federal District, and the participants were two students of non-Japanese descent. The relationships between the beliefs, participants' actions and the use/choice of learning strategies were analyzed. The origins of beliefs based on students' previous learning experiences were also investigated. The results showed that the students' beliefs influence the use and development of their speaking ability and the participants' expectation of success or failure are also directly related to the use of Japanese language.

***Keywords*:** Beliefs; Speaking ability; Learning Strategies; Actions; Previous learning experiences.

1. INTRODUÇÃO

Woods (2003) afirma que a noção de crenças de aprendizes e professores e os papeis que elas exercem no processo de aprendizagem de línguas vêm sendo tratados de maneira periférica dentro da literatura de aquisição de segunda língua. Barcelos (2003b, 2006) ressalta que o conceito de crenças é um tópico de investigação dentro da Linguística Aplicada (doravante LA) há quase duas décadas e que o interesse de pesquisas na área de crenças vem crescendo consideravelmente desde os últimos anos.

Os estudos sobre investigação de crenças, tanto no contexto internacional quanto no nacional, sobre aprendizagem de línguas são divididos por Barcelos (2003b, 2004) de acordo com três abordagens distintas: a abordagem normativa, cognitiva e contextual. Os estudos agrupados dentro da abordagem normativa compreendem que as crenças são conceitos preconcebidos e que influenciam na abordagem de aprender dos alunos (cf. BARCELOS, 2001, p. 76-77; BARCELOS, 2003b, p. 11; VIERA ABRAHÃO, 2005, p. 219). Os estudos agrupados dentro da abordagem cognitiva conceituam crenças como sendo um conhecimento metacognitivo (cf. BARCELOS, 2001, p. 79; BARCELOS, 2003b, p. 16; VIEIRA ABRAHÃO, 2005, p. 219;). Este se refere à "informação que os alunos adquirem sobre suas aprendizagens"[4] (WENDEN, 1999, p. 436). A abordagem contextual engloba estudos, que se preocupam, pela primeira vez, com o contexto de aprendizagem e as crenças são investigadas por meio de "observações de sala de aula e análise do contexto" (BARCELOS, 2001, p. 81).

Ressaltamos que durante mais de 15 anos de estudos sobre crenças de ensino e aprendizagem de línguas, o número de trabalhos produzidos, publicados

4 Tradução nossa. No original: " information learners acquire about their learning".

e apresentados a respeito do tema em foco tem crescido consideravelmente (cf. BARCELOS, 2003b, 2006). Todavia, a pesquisa em crenças ainda carece de trabalhos mais específicos (crenças sobre a oralidade, escrita, leitura de texto, entre outros) que enfoquem outras línguas estrangeiras além da língua inglesa (cf. BARCELOS 2006, 2007). Barcelos (2003b) ainda ressalta que, apesar da existência de alguns estudos que levem em consideração o contexto, "nós ainda sabemos muito pouco sobre as funções das crenças na cultura da sala de aula" [5] (op.cit., p. 27). O número de trabalhos publicados sobre crenças de professores e alunos em relação à língua japonesa também é ainda escasso (cf. FEIJO; MUKAI, 2012; MUKAI, 2011a, 2011b; MUKAI; CONCEIÇÃO, 2012). Dentro desta perspectiva, realizamos a presente pesquisa com intuito de contribuir para a literatura de crenças tanto no contexto nacional como internacional, bem como, para o fortalecimento da área de estudos sobre crenças.

2. O ESTUDO

A presente pesquisa teve início com questionamentos de alunos do 5º semestre do ano de 2010 de um curso de Língua e Literatura Japonesa de uma universidade pública do Distrito Federal a respeito de sua habilidade de fala em língua japonesa. Percebeu-se por meio de conversas informais que estes alunos sentiam-se inseguros e incapazes de comunicar-se na língua-alvo[6]. Com intuito de identificar quais os problemas e as dificuldades enfrentados por estes no uso de sua habilidade de fala no idioma japonês, foram propostos os seguintes objetivos de pesquisa:

1. Identificar as crenças destes alunos em relação à habilidade de fala na língua japonesa;
2. Identificar a origem destas crenças baseada nas experiências anteriores de aprendizagem dos alunos;
3. Verificar como estas crenças influenciam as ações de aprendizagem dos alunos;

---

5 Tradução nossa. No original: "we still know very little about the functions of beliefs in the culture of the classroom".

6 A definição para língua-alvo que utilizamos na presente pesquisa é a mesma apresentada no trabalho de Mukai (2009, p. 10), onde a língua-alvo refere-se à "língua japonesa padrão", baseada no dialeto de Tóquio. O motivo de incorporamos essa definição na nossa pesquisa, pois a língua ensinada na Universidade Pública do Distrito Federal, no curso de Letras-Japonês, contexto da presente pesquisa, é baseada no dialeto de Tóquio.

4. Verificar como estas crenças influenciam na escolha de suas estratégias de aprendizagem da parte oral do japonês;
5. Verificar como as ações destes alunos influenciam suas crenças;
6. Verificar como as estratégias de aprendizagem utilizadas por estes alunos influenciam suas crenças.

3. DEFINIÇÃO DOS CONCEITOS-CHAVE

3.1 Crenças

Definir o termo crenças não é uma tarefa fácil, visto que o seu conceito não é único da LA (cf. BARCELOS, 2000, 2003b, 2007). Pajares (1992, p.309) também ressalta sobre a dificuldade de se definir este conceito global, ressaltando a existência de uma variedade de terminações utilizadas para definir crenças. Dentro da própria LA diferentes termos foram usados para referirem-se a crenças, tais como, "cultura de aprender" (BARCELOS, 1995) e "conhecimento metacognitivo"[7] (WENDEN, 1999).

Horwitz (1987, p. 119-120) define crenças como uma ideia pré-existente, que podem ser influenciadas pelas experiências anteriores de aprendizagem de línguas e culturas dos aprendizes. Wenden (1987, 1999) refere-se ao termo crenças de aprendizes como termo sinônimo de conhecimento metacognitivo, onde as crenças dos alunos são suas "teorias em ação"[8] (WENDEN, 1987, p. 112). Kramsch (2003a) afirma que as "crenças são reflexos de uma realidade psíquica estável dentro da mente de professores e alunos"[9] (op. cit., p. 125). Kalaja (1995, p. 196) sugere uma reconsideração sobre o termo crenças, definindo-o como algo "socialmente construído, emergindo das interações sociais com outros"[10], ou seja, as crenças não passam a ser vistas somente como um conhecimento cognitivo, mas socialmente construídas, interativas, sociais e variáveis.

Os estudos de Barcelos (2000, 2003a) e Conceição (2004) sugerem que a filosofia de Dewey é ideal para a compreensão de crenças sobre aprendizagem de línguas, pois ressalta que estas são "contextuais e baseadas nas nossas experiên-

---

7 Tradução nossa. No original: "metacognitive knowledge".

8 Tradução nossa. No original: "theories-in-action".

9 Tradução nossa. No original: "beliefs are reflections of a stable psychic reality in the mind of teachers and learners".

10 Tradução nossa. No original: "socially constructed, emerging from interaction with others".

cias*"* (BARCELOS, 2003a, p. 173). No presente trabalho também tomamos como base referencial teórica a definição do terceiro sentido de pensamento de Dewey (1933), de pensar como sinônimo de crer, para definir que crenças:

> abrangem todos os assuntos que não temos conhecimento seguro, mas em que confiamos o bastante para nelas basear nossa ação; e, igualmente, os assuntos que temos como verdadeiros, suscetíveis, todavia, de futuros questionamentos. (DEWEY, 1933, p. 6) (Tradução nossa)[11].

Segundo Dewey (op. cit.) as crenças não são providas de valores de julgamento de certo e errado, mas que fazem a afirmação sobre algum fato, princípio ou lei. Ressaltamos que no presente estudo também concordamos com a visão de Barcelos (2006) e Kalaja (1995) de que as crenças não são processos apenas cognitivos, mas sim sociais e contextuais, onde as crenças são passíveis de uma constante ressignificação e possuem sua origem nas experiências de aprendizagem e ensino dos alunos e professores (BARCELOS, 2001, 2006, 2007).

3.2 A relação entre crenças e ações

Wood (2003) ressalta que a relação entre crenças e ações é um tópico "central para a investigação sobre crença de aprendizes"[12] (op. cit., p. 208). Segundo Horwitz (1999) "as crenças de aprendizes possuem um potencial de influenciar tanto suas experiências como suas ações como aprendizes de línguas"[13] (HORWITZ, op. cit., p. 558). Pajares (1992, p. 317) também discorreu sobre a relação entre crenças e ações afirmando que "as crenças influenciam as percepções, que influenciam o comportamento[14]" [15]. Woods (2003, p. 206 e 208) afirma que existe uma relação entre as ações que os aprendizes e suas crenças, e que esta, por sua vez influencia outras ações, decisões, eventos e a interpretação destes.

Alguns estudos recentes como Barcelos (2000, 2001, 2003a, 2006) enfatizam como as crenças influenciam as ações, e estas, por sua vez, podem influenciar na

---

11 No original: "It covers all the matters of which we have no sure knowledge and yet which we are sufficiently confident of to act upon and also the matters that we now accept as certainly truer, as knowledge, but which nevertheless may be questioned in the future".

12 Tradução nossa. No original: "the relationship between beliefs and action is central to research on learner beliefs".

13 Tradução nossa. No original: "Learners beliefs have the potential to influence both their experience and actions as language learners".

14 No presente trabalho não discutimos a diferença entre comportamento, ações e desempenho, sendo estas usadas como sinônimos.

15 Tradução nossa. No original: "Beliefs influence perceptions that influence behavior ".

concepção ou ressignificação das crenças. Hosenfeld (2003, p. 37) em seu estudo afirma que "existe uma forte ligação entre as crenças emergentes e os comportamentos de aprendizagem (ações)"[16] (parênteses nossos). Tanaka e Ellis (2003, p. 63) ressaltam que as crenças influenciam no comportamento dos alunos e nos seus estados afetivos, como confiança e ansiedade. A filosofia de Dewey (1933) refere-se à ação como um ato ligado ao pensamento.

3.3 A relação entre crenças, contexto e a experiência anterior de aprendizagem

Dewey (1933) afirma que por as crenças envolverem algum tipo de comprometimento emocional, prático e intelectual, necessitarão mais cedo ou mais tarde, de uma investigação para descobrir suas bases, e por consequência, suas origens. Barcelos (2004) afirma que

> (as) crenças não são somente um conceito cognitivo, mas também social porque nascem das nossas experiências e problemas, de nossa interação com o contexto e da nossa capacidade de refletir e pensar sobre o que nos cerca. (op. cit., p. 132).

Conceição (2004) ressalta a importância da investigação de experiências anteriores, ou histórias de aprendizagem, pois estas podem explicar muitas das dificuldades e ações dos aprendizes durante seu processo de aprendizagem. Woods (2003) afirma que as crenças são contextuais, pois elas não são "entidades estáveis dentro do indivíduo, mas situadas nos contextos sociais e formadas em instâncias específicas de interação social, e como resultado, estão constantemente envolvendo"[17] (op. cit., p. 202). Os estudos de Kramsch (2003) e Tanaka e Ellis (2003) também mostram que as crenças e as suas concepções envolvem o contexto social e as experiências pessoais anteriores.

3.4 As crenças e as estratégias de aprendizagem

Conceição (2004) ressalta que o papel do professor como "grande promotor de aprendizagem" tem sido substituído para a "consciência da importância da responsabilidade do aluno em frente à sua aprendizagem" (op. cit., p. 41). Em outras palavras, os aprendizes passaram a possuir um papel ativo no seu

---

16 A autora difere os termos crenças estáveis, que os alunos "possuem em suas mentes e trazem durante a aprendizagem", e crenças emergentes, "que surgem durante a aprendizagem" (HOSENFELD, 2003, p. 39).

17 Tradução nossa. No original: "Beliefs are not stable entities within the individual, but situated in social context and formed through specific instances of social interaction and, as a result, are constantly evolving".

processo de aprendizagem. Barcelos (2004) também ressalta que o foco de estudo da LA também está no aprendiz, visto como sujeito ativo no processo de aprendizagem. Desta maneira, é importante que estes aprendizes reflitam sobre o seu processo de aprendizagem e as suas estratégias de aprendizagem a fim de obterem êxito em seus estudos. Mukai (2009, p. 63) afirma que para que o processo de ensino-aprendizagem de LE/L2 seja bem-sucedido, são precisos além da didática dos professores, o reconhecimento e a consciência por parte de seus alunos a respeito de suas estratégias de aprendizagem. Segundo Horwitz (1987), o propósito de se investigar as estratégias de aprendizagem dos alunos é uma tentativa "de determinar quais estratégias são mais efetivas e ajudar os aprendizes a escolherem os procedimentos mais efetivos de aprendizagem"[18] (op. cit., p. 126).

A noção de estratégias de aprendizagem (doravante EA) está relacionada com "ações específicas do aprendiz para tornar a aprendizagem mais fácil, rápida, agradável, centrada, efetiva e transferível para novas situações"[19] (OXFORD, 1990, p. 8). Como citado na seção anterior, as crenças exercem influência sobre as ações dos aprendizes (cf. BARCELOS, 2000, 2001, 2003a, 2006; PAJARES, 1992; TANAKA; ELLIS, 2003; WENDEM, 1987; WOODS, 2003), e estas por sua vez, também influenciam na escolha e uso das EA pelos alunos no processo de aprendizagem de uma língua estrangeira. Horwitz (1987, p. 120) afirma que "as crenças de aprendizes sobre aprendizagem de línguas podem influenciar suas estratégias de aprendizagem"[20]. Wenden (1987) investigou as crenças de aprendizes sobre a melhor abordagem de se aprender uma segunda língua, incluindo suas EA. O estudo de Abraham e Vann (1987) mostrou conexões entre as crenças e as escolhas das estratégias de aprendizagem de estudantes de inglês. No Brasil, Conceição (2004) investigou a relação entre crenças e as EA no contexto de aprendizagem de língua inglesa como LE com foco nas estratégias do uso de dicionário em sala de aula. A autora também afirma que a sala de aula pode ser compreendida como um palco onde os aspectos socioculturais, experiências, valores, crenças e as práticas de aprendizagem são compartilhados e contribuem para escolha e uso de EA específicas.

---

18 Tradução nossa. No original: "... to determine which strategies are most effective and help students adopt more productive learning procedures".

19 Tradução nossa. No original: "learning strategies are specific actions taken by the learner to make learning easier, faster, more enjoyable, more self-directed, more effective, and more transferable to new situations".

20 Tradução nossa. No original: "Students beliefs about language learning can influence their language learning strategies".

4. O CONCEITO DE HABILIDADE DE FALA

A aprendizagem e o uso apropriado de uma nova língua envolvem o desenvolvimento de quatro habilidades, sendo elas a fala, a leitura, a compreensão oral e a escrita (KAWAGUCHI; YOKOMIZU, 2005; KONDOH; KOMORI, 2012). Estas são chamadas "quatro habilidades linguísticas" ou "quatro habilidades" (OXFORD, 1990, p. 6). Horowitz e Berkowitz (1967) afirmam que a *audição* e a *leitura* são processos de "aquisição" e a *fala* e a *escrita* são processos de "reprodução" (op. cit., p. 207). Ou seja, a fala e a escrita "são simplesmente canais aonde o pensamento é expressado"[21] (HOROWITZ; BERKOWITZ, op. cit., p. 209). Dean e Bryson (1961) ressaltam que ambas as habilidades de fala e escrita exigem "um comando adequado da língua"[22] (op. cit., p. 10). A habilidade da fala (doravante HF), ao contrário da escrita, manifesta-se na presença de um interlocutor ou audiência, onde o falante utiliza-se da fala para expressar suas ideias e pensamentos. (cf. DEAN; BRYSON, 1961).

Kondoh e Komori (2012) afirmam que a fim de estabelecer uma comunicação é necessário que a "intenção do enunciado"[23] seja expressa por meio da fala e que haja escolha de um discurso apropriado, levando em consideração o seu interlocutor. Este discurso apropriado refere-se ao uso da HF, que envolve a escolha apropriada de vocabulário, expressões e estruturas gramaticais e a sua real produção para um interlocutor por meio do ato de fala. Compreendemos que um *ato de fala* envolve três processos interligados: o primeiro seria o pensamento do conteúdo a ser dito, o segundo a escolha das expressões a serem utilizadas e o terceiro o ato real de fala dirigida a um interlocutor específico (FUNDAÇAO JAPAO, 2007).

Portanto, a HF é uma das competências necessárias para a comunicação (OXFORD, 1990, p.7), onde alunos expressam suas ideias e pensamentos para seu interlocutor ou audiência num determinado contexto por meio da escolha adequada de vocabulário, expressões e formas gramaticais.

5. METODOLOGIA

A metodologia de investigação utilizada é a pesquisa qualitativa, que pode ser definida como "um meio de explorar e entender indivíduos e grupos a respeito de um problema social ou humano" [24] (CRESWELL, 2009, p. 4). O foco de

---

21 Tradução nossa. No original: "[...] are simply the channels through which thought is expressed".

22 Tradução nossa. No original: "[...] require an adequate command of language".

23 Tradução nossa. No original: "発話意図" (op. cit., pg. 245)

24 Tradução nossa. No original: "Qualitative research is a means for exploring and understanding the meaning individuals or groups ascribe to a social or human problem".

investigação de uma pesquisa qualitativa está nos "cenários naturais" (DENZIN; LINCOLN, 2006, p. 17), onde o pesquisador busca compreender os fenômenos situados socialmente e com foco na qualidade dos processos analisados. A abordagem utilizada é a contextual, que procura investigar as crenças em conjunto com as ações dos alunos e as descreve "embutidas" no contexto dos alunos (BARCELOS, 2003b, p. 19). A sua natureza é um estudo de caso, que é definido como um "estudo de uma unidade de análise", cujo foco está centrado numa "única unidade, cuja existência está ocorrendo naturalmente no meio ambiente" (JOHNSON, 1992, p. 75). A escolha desta natureza é devido à sua característica que propõe a "descrição e explicação de um fenômeno único isolado e pertencente a um determinado grupo ou classe" (TELLES, 2002, p. 108). Portanto, a presente pesquisa não possui como objetivo generalizar as crenças de aprendizes em relação à sua habilidade de fala, mas sim investigar as crenças de aprendizes inseridos em um contexto universitário específico.

5.1 Contexto

A pesquisa foi realizada no primeiro semestre letivo do ano de 2010 de uma universidade pública do Distrito Federal no curso de Licenciatura em Língua e Literatura Japonesa, nas aulas de Japonês Expressão Oral 1 e 2 (doravante JEO1 e JEO2). O curso de japonês é dividido em dois níveis, o básico e o intermediário. As aulas de JEO1 e JEO2 são disciplinas optativas ministradas para os alunos do 5º ao 8º semestre, correspondente ao nível intermediário.

5.2 Participantes da pesquisa

Devido à nossa pesquisa ser um estudo de caso e estar baseada na abordagem contextual, delimitamos o número de participantes a um número reduzido. Barcelos (2001, p.82) afirma que estudos dentro da abordagem contextual são conduzidos com um número reduzido de participantes devido a uma grande demanda de tempo e dedicação por parte dos pesquisadores e participantes.

Os participantes foram alunos brasileiros não *nikkei*, sem descendência japonesa, das turmas de JEO1 e JEO2, sendo um participante de cada turma. Nina (nome fictício), sexo feminino, 19 anos, estava no 5º semestre do curso de japonês e cursava a disciplina de JEO1. O informante Pedro (nome fictício), sexo masculino, 24 anos, estava no 6º semestre e cursava a disciplina de JEO2.

Ressaltamos que na turma de JEO1 havia 9 alunos, sendo 2 alunos *nikkei* e 7 alunos não *nikkei,* e na turma de JEO2 havia 5 alunos, sendo 3 alunos *nikkei* e 2 não *nikkei*. A delimitação da pesquisa para alunos brasileiros não *nikkei* ocorreu

pelo fato destes alunos terem aprendido a língua japonesa como LE e não como segunda língua (L2). Apesar de haver mais de um aluno não *nikkei* nas turmas de JEO1 e JEO2, os alunos foram escolhidos de acordo com a disponibilidade e o interesse pessoal em participar da pesquisa.

5.3 Aulas de JEO1 e JEO2

Conforme mencionado anteriormente as aulas de JEO1 e JEO2 são ministradas uma vez por semana. Cada aula possui duração de uma hora e quarenta minutos e são disciplinas optativas do currículo do curso superior de língua japonesa. No primeiro semestre de 2010, as aulas de JEO1 ocorriam todas as quintas-feiras, das 20 horas e 50 minutos às 22 horas e 30 minutos. A aula era ministrada por um professor nativo da língua japonesa. O idioma mais utilizado em sala de aula era o japonês. O português era somente usado quando os alunos não conseguiam compreender alguma estrutura utilizada pelo professor ou quando não sabiam algum vocabulário na língua-alvo durante os exercícios orais de diálogos. As aulas de JEO2 também ocorreriam todas as quintas-feiras, das 19 horas às 20 horas e 40 minutos. A mesma era ministrada por um professor falante nativo do português. O idioma mais utilizado era o português e o japonês era somente utilizado nas interações entre alunos durante debates e exercícios orais de fala.

5.4 Instrumentos de coleta

Segundo Seliger e Shohamy (1989, p. 122) "diversos instrumentos de coleta de dados são usados no mesmo estudo com intuito de copilar uma figura mais completa do objeto ou evento investigado"[25]. Neste sentido, com o intuito de conferir uma maior veracidade aos resultados apresentados na presente pesquisa, foram utilizados os seguintes instrumentos de coleta de dados: questionário semiaberto (Q1) (vide apêndice A), entrevistas semiestruturadas com gravação de áudio (E1), questionário fechado (BALLI[26] adaptado) (Q2) (vide apêndice B), narrativas por escrito sobre a história de aprendizagem da parte oral do japonês (N1), observações de aula com notas de campo.

---

25 Tradução nossa. No original: "[...] several different methods are used in the same study in order to compile a more complete picture of the activity or event being described".

26 Beliefs About Language Learning Inventory (Inventário de crenças sobre aprendizagem de línguas) (HORWITZ, 1987).

5.5 Procedimento de análise dos dados

Os dados coletados durante o primeiro semestre de 2010 foram submetidos a uma análise qualitativa com a triangulação dos dados com a finalidade de identificar os mesmos padrões por meio de diferentes instrumentos (SELIGER; SHOHAMY, op. cit., p. 123; JOHNSON, 1992, p. 90). Ou seja, os dados coletados foram organizados e preparados em categorias, analisados e interpretados (CRESWELL, 2009) com o intuito de identificar as crenças de Nina e Pedro em relação à sua habilidade de fala, a origem dessas crenças e como estas crenças influenciam e são influenciadas pelas ações e estratégias de aprendizagem dos participantes. Sendo assim, nossa análise de dados seguiu o seguinte roteiro:

a) Coleta de dados no que se refere às crenças de alunos brasileiros (de japonês como LE) em relação à habilidade de fala na língua japonesa, por meio dos instrumentos de pesquisa anteriormente mencionados;

b) Identificação das crenças;

c) Descrição das crenças;

d) Triangulação dos dados coletados;

e) Análise e interpretação das origens das crenças, baseadas em experiências anteriores de aprendizagem;

f) Análise e interpretação das relações entre as crenças e as EA utilizadas pelos alunos brasileiros de japonês como LE.

Ressaltamos que no presente trabalho não foram adotadas regras de transcrição oficiais, mas procuramos transcrever as falas fielmente.

6. RESULTADOS

6.1 As expectativas, a motivação e as estratégias de aprendizagem

Os resultados mostraram que os participantes, por não se considerarem hábeis no uso da sua habilidade de fala, sentiam-se inseguros e frustrados durante uma comunicação em japonês. As frustrações seriam decorrentes da timidez, por parte dos aprendizes, e da dificuldade de formular frases completas e passíveis de compreensão durante uma comunicação oral na língua-alvo.

A motivação e expectativa de sucesso dos alunos em relação ao uso oral da língua-alvo também estão relacionadas com essa sensação de frustação. Nina

e Pedro almejava por uma boa fluência comunicativa na língua-alvo com intuito de conseguirem expressar suas ideias e sentimentos utilizando somente o japonês. Para Oxford e Shearin (1994), "a motivação é considerada por muitos como fator decisivo no sucesso e desenvolvimento de uma segunda língua ou língua estrangeira" (op. cit., p. 12)[27]. As autoras afirmam que a motivação determina o envolvimento pessoal com o estudo da língua-alvo e com as escolhas das estratégias de aprendizado. Segundo Tanaka e Ellis (2003) "as crenças de alunos, juntamente com fatores como atitude e motivação, são consideradas elementos-chave que contribuem para as diferenças individuais na aprendizagem de L2[28]" [29](op. cit., p. 63). Portanto, o fato de ambos os participantes não conseguirem se expressar utilizando a língua-alvo reforça essa sensação de fracasso e não desenvolvimento da parte oral do japonês.

As escolhas das estratégias de aprendizagem pelos alunos também estão diretamente ligadas às motivações e expectativas de Nina e Pedro. Ambos afirmaram que suas motivações ao entrarem no curso superior de Letras-Japonês estavam relacionadas com os seus interesses pessoais por aspectos da cultura japonesa, como animê (desenho japonês), mangá (quadrinhos japonês) e literatura. Portanto, por suas motivações e expectativas também estarem ligadas ao apreço pela cultura japonesa, ambos os participantes declararam que assistiam a filmes, desenhos e novelas em japonês como ferramentas de estudo do japonês. Nina e Pedro também usavam exercícios orais de diálogos como ferramentas de estudo deixando clara a direta relação entre estratégias de aprendizagem, exceptiva e motivação.

As crenças que Nina e Pedro possuem a respeito de sua habilidade de fala também possuem uma relação com as expectativas e frustações dos alunos. Kalaja (2003) afirma que "um conjunto de crenças sobre SLA (aquisição de L2) tem uma ligação com as expectativas de sucesso, onde eles esperam ter sucesso ou falhar nos seus esforços para aprender uma segunda língua ou língua estrangeira" (op. cit., p. 87) [30] (palavras nossas dentro de parênteses).

---

27 Tradução nossa. No original: "motivation is considered by many to be one of the main determining factor in success in developing a second or foreign language".

28 Ellis e Tanaka (2003) não fazem distinção entre os termos LE e L2, sendo ambos usados de maneira intercambiável.

29 Tradução nossa. No original: "Learners beliefs, along with factor such as language aptitude and motivation, are considered key elements contributing to individual learner differences in second language (L2) learning".

30 Tradução nossa. No original: "One set of beliefs about SLA has to do with expectations of success, that is, whether a student expects himself to succeed, or fail, I his efforts to learn a second or foreign language".

6.2 As crenças

Pajares (1992) afirma que para "propósitos de investigação, as crenças sejam inferidas"[31] (op. cit., p. 315). Portanto, a partir dos dados obtidos na análise qualitativa e triangulação de dados, foram elucidadas sete crenças que os participantes têm a respeito de sua habilidade de fala em língua japonesa, descriminadas a seguir:

a) Crença de que a parte oral (uso da HF) da língua japonesa é difícil;

b) Crença de que para comunicar-se em japonês é necessário o conhecimento da gramática e do vocabulário;

c) Crença de que para falar japonês é necessário saber sobre a cultura japonesa;

d) Crença de que para falar japonês é necessário ter uma boa pronúncia;

e) Crença de que as aulas devem ser ministradas somente na língua-alvo;

f) Crença de que é importante praticar a parte oral do japonês com nativos;

g) Crença de que exercícios de diálogos orais são fundamentais para o desenvolvimento da HF.

As crenças mais recorrentes das falas e ações dos participantes em sala de aula referem-se às crenças das letras "a", "b", "d". Este fator nos revela que os alunos, participantes da pesquisa, estão mais preocupados com a forma da língua, ou seja, com o uso correto da gramática e vocabulário, bem com o desenvolvimento de uma boa pronúncia do que o ato de comunicação, ou seja, transmissão de uma mensagem, ideia ou pensamento.

As crenças "c", "e", "f" e "g" estão relacionadas com a motivação dos alunos ao aprenderem a língua japonesa. Ressaltamos que o contexto também ajuda no fortalecimento destas crenças, pois na universidade pública do Distrito Federal, a presença de alunos japoneses de intercâmbio no convívio diário com os alunos do curso de japonês era frequente. Portanto, esses alunos possuem contato direto com nativos falantes de japonês e podem praticar a língua tanto no contexto formal de sala de aula quanto no informal.

Ellis (2008), no seu trabalho de revisão de três estudos sobre crenças, afirma que "as crenças influenciam tanto no processo de aprendizagem quanto no seu resultado" (op. cit., p. 7)[32]. No presente estudo também concluímos que as crenças podem estar dificultando o processo de desenvolvimento da HF dos participantes

---

31 Tradução nossa. No original: "for purposes of investigation, beliefs must be inferred".

32 Tradução nossa. No original: "beliefs influence, both the process and product of learning".

na língua-alvo, uma vez que eles estão mais preocupados em produzir uma frase gramaticalmente correta do que no ato de comunicação.

6.3 A origem das crenças

Conforme mencionado anteriormente, as crenças "nascem das nossas experiências e problemas" (BARCELOS, 2004, p. 132). Dentro desta perspectiva investigamos a origem das quatro principais crenças que os participantes desta pesquisa possuem a respeito de sua HF através de suas experiências anteriores de aprendizagem. As origens das outras crenças não foram investigadas devido ao curto período destinado para coleta de dados e elaboração do presente estudo. As origens das crenças investigadas foram:

a) Crença de que para comunicar-se em japonês é necessário o conhecimento da gramática e do vocabulário

Origem: Experiência de aprendizagem da língua materna da participante Nina (JEO1). Segundo Nina, ela ingressou na escola regular na primeira série e na época não sabia escrever e falar conforme a língua padrão da sua língua materna, o português, e desde então aparenta ter dificuldade na expressão oral de qualquer língua.

> [1] "Não sei, acho que é um problema meu mesmo. Sempre tive mais facilidade em escutar e escrever. Falar eu sempre tive dificuldade, até no português. Porque desde pequena eu falava tudo errado (risos). Eu acho que os meus pais achavam bonitinho a filha falando errado, aí acabaram me ensinando a falar errado também". (Nina, JEO1, E1)

b) Crença de que as aulas de japonês devem ser ministradas somente na língua-alvo

Origem: Experiência de aprendizagem do espanhol da participante Nina (JEO1) e a experiência do primeiro contato com a língua japonesa. Nina afirma que suas aulas de língua espanhola sempre foram ministradas utilizando o castelhano, fator que pode ter contribuído para o desenvolvimento da sua HF.

> [2] "No começo da aprendizagem da parte oral foi difícil, pois eu não sabia nem o básico do espanhol. Mas como meu professor falava em espanhol durante todas as aulas e após aprender algumas palavras e estruturas, aos poucos se tornou mais fácil a assimilação da parte oral e com o passar do tempo foi melhorando". (Nina, JEO1, Q1)

O primeiro contato com a língua japonesa no contexto universitário também pode ter contribuído para a formação da presente crença. Nina afirmou que durante o seu primeiro semestre, apesar de não possuir nenhum conhecimento prévio da língua-alvo, ela conseguia compreender comandos e frases em japonês que a professora utilizava em sala de aula.

c) Crença de que para comunicar-se em japonês é necessário ter uma boa pronúncia

Origem: Experiência de aprendizagem da língua inglesa pelo participante Pedro (JEO2). Segundo ele, o aprendizado do inglês ocorreu de maneira autodidata com o auxílio de dicionários.

> [3] "Eu aprendi com dicionário e lendo (risos). Por conta própria. Eu nunca cheguei a estudar. Bem (pausa), estudei na escola porque era obrigatório. Eu mudei de colégio na época e o colégio que entrei tinha inglês desde a primeira série, e eu entrei na quinta. Eu não entendia absolutamente nada do que tava acontecendo. Acabou que por conta própria, eu pegava um texto que tinha que ler em inglês, pegava o dicionário e lia a palavra por palavra (risos)". (Pedro, JEO2, E1) (palavras entre parênteses nossas).

d) Crença de que exercícios de diálogos orais são fundamentais para o desenvolvimento da HF

Origem: A origem desta crença também está relacionada com a experiência anterior de aprendizagem de Pedro (JEO2) da língua inglesa, onde a expressão oral do inglês foi estudada por meio de diálogos orais. Para ele, falar está ligado à sensação de que algo está certo ou não, apropriado ou não.

> [4] Tem muita coisa que eu aprendi do inglês porque eu sei que tá certo. Porque soa certo. Eu escutei nas coisas, então soa certo quando eu escuto e se eu falar de outra maneira soa errado. (Pedro, JEO2, E1)

6.4 As crenças e as estratégias de aprendizagem

Como foi discutido anteriormente, "as crenças de aprendizes sobre aprendizagem de línguas podem influenciar suas estratégias de aprendizagem" (HORWITZ, 1987, p. 120). Yang (1999) também afirmou que "é possível que as crenças dos aprendizes guiem o uso de suas estratégias de aprendizado e que o uso das estratégias de aprendizado dos alunos molde suas crenças sobre aprendizagem de

línguas"[33] (op. cit., p. 531). Neste sentido, identificamos as possíveis influências que as crenças exercem sobre as EA e as influências destas nas suas crenças. Vale lembrar que a noção EA é a mesma adotada por Oxford (1990) que afirma que "estratégias de aprendizagem são passos dados pelos alunos para aprimorar seus próprios aprendizados"[34] (op. cit., p. 1). Neste sentido, as principais estratégias de aprendizagem para melhorar a HF utilizadas pelos participantes foram: exercícios de diálogos, interação com nativos, filmes, animê (desenho japonês) e novelas em japonesas.

Observamos que algumas das estratégias de aprendizagem desses aprendizes são influenciadas e influenciam nas concepções de suas crenças sobre sua HF em língua japonesa. Conforme apresentamos anteriormente os participantes da presente pesquisa apresentam crenças que diálogos orais são essenciais para o desenvolvimento da sua HF. Neste sentido, identificamos que a crença de que exercícios de diálogos orais e de que é necessário ter uma boa pronúncia em japonês, influenciam na escolha de exercícios orais como estratégias de estudo do porte oral do japonês.

Outra estratégia utilizada pelos participantes é a de conversar com os falantes nativos com o intuito de praticar a parte oral. O fato dos participantes da pesquisa possuírem contato direto com falantes nativos da língua-alvo pode ter influenciado na concepção da crença de que é importante praticar a parte oral com nativos com o propósito de desenvolver a HF em japonês. A escolha de filmes, desenhos e novelas em japonês como ferramentas de estudo da parte oral do japonês também possui uma relação direta com as crenças de que para falar japonês é necessário saber sobre a cultura japonesa e ter uma boa pronúncia. Ambos os participantes afirmaram que assistindo a filmes, novelas e desenho em japonês, eles conseguiam obter informações sobre a cultura japonesa e em consequência uma melhor compreensão do uso real da língua. Nina e Pedro afirmaram sempre tentavam "imitar" as frases dos personagens com o intuito de aprimorar a pronúncia no japonês.

6.5 Crenças, ações e o contexto

Vale lembrar que as crenças são "contextuais e baseadas nas nossas experiências" (BARCELOS, 2003a, p. 173). Pajares (1992) afirma que "as crenças influenciam as percepções, que influenciam o comportamento" (op. cit., p. 317).

---

33 Tradução nossa. No original: " It is possible that learners' beliefs led to their use of learning strategies, or that learners' use of learning strategies shape their beliefs about language learning" .

34 Tradução nossa. No original: "Learning strategies are steps taken by students to enhance their own learning".

Percebemos, por meio das observações de aulas e notas de campo, que os alunos sentiam-se muito inseguros quando se comunicavam dentro da sala de aula. Nina e Pedro formulavam suas sentenças orais de maneira lenta e pausada. Na maioria das aulas, ambos os participantes interagiam comunicativamente com outros colegas e com o professor somente quando perguntas eram dirigidas diretamente para eles. Notamos que o medo de "errar" era frequente durante a formulação das sentenças. A participante Nina, JEO1, criava enunciados simples e com poucos erros gramaticais. As pausas entre frases eram frequentes. O participante Pedro, JEO2, criava enunciados utilizando estruturas mais complexas, mas com grandes pausas antes da finalização do seu ato de fala.

Podemos notar que o presente medo de errar está relacionado com a crença de que para se comunicar em japonês é necessário o domínio do vocabulário e da gramática da língua-alvo. Esta crença por sua vez parece influenciar nas ações dos aprendizes. Em outras palavras, a crença de Nina de que para se comunicar é necessário o domínio da gramática e do vocabulário influencia em suas ações em sala de aula resultando em poucas interações comunicativas. O contexto também contribui para o fortalecimento desta crença. Segundo a participante Nina (JEO1), ela espelha-se nos colegas que possuem certa dificuldade de se expressarem em japonês e sente-se receosa em cometer os mesmos erros. Portanto, devido a esse "medo" e de sua crença em relação ao domínio da língua-alvo, Nina apresenta pouca interação comunicativa no ambiente da sala de aula e o ambiente no qual ela está inserida contribui para o fortalecimento dessa sensação negativa.

Pedro também se mostrou inseguro durante os diálogos dentro do contexto da sala de aula, todavia suas interações comunicativas foram mais frequentes se comparadas com as de Nina. Todavia, os alunos mais comunicativos na turma de JEO1 sempre lideravam as discussões em sala de aula e Pedro falava somente quando uma pergunta era dirigida a ele ou quando o assunto era diretamente ligado aos seus interesses pessoais. Segundo Pedro, formar uma frase gramaticalmente correta e expressar seus sentimentos em japonês ao mesmo tempo é difícil, pois ele afirma precisar pensar bastante antes de falar.

Outro fator relacionado ao contexto seria as afirmações e atitudes do professor em sala de aula. Durante uma aula de JEO1, ministrada em 08 de julho de 2010, o professor da disciplina mencionou para uma aluna com dificuldades de se expressar oralmente na língua-alvo que, sem o domínio da gramática não é possível comunicar-se em japonês. No seu estudo, Barcelos (2003a) mostrou que as crenças de professores exercem influência nas crenças dos alunos e que as crenças dos alunos, por sua vez, também contribuem para ressignificação das crenças dos professores. Na presente pesquisa não investigamos a influência das crenças dos professores no processo de aprendizagem de línguas. Todavia, compreendemos que os atos e afirmações dos professores em sala de aula fazem parte

do contexto, e este exerce uma influência direta na criação e ressignificações das crenças dos alunos. Neste caso, a fala do professor de JEO1 pode ter contribuído para o fortalecimento da crença de Nina de que para se comunicar em japonês é necessário o domínio da gramática e do vocabulário.

7. LIMITAÇOES DA PESQUISA

Uma limitação da pesquisa foi o número limitado de participantes da pesquisa. Devido à limitação de tempo e à natureza da pesquisa, um estudo de caso, optamos por delimitar o número de participantes a somente dois. Outra limitação refere-se somente às elucidações das relações entre crenças, ações e EA. Todavia, acreditamos que essas elucidações confiram a existência dessas relações e suas influências no processo de desenvolvimento da HF dos participantes na língua japonesa.

8. CONSIDERAÇOES FINAIS

O estudo das crenças e os papeis que elas exercem no processo de aprendizagem é um importante tópico de investigação na literatura de aquisição de segunda língua (WOODS, 2003; BARCELOS, 2003b, 2006). No presente trabalho realizamos uma investigação inicial das influências das crenças de Pedro e Nina em relação ao uso e desenvolvimento da sua HF em japonês, bem como a influência desta sobre suas crenças no contexto da sala de aula. Vale lembrar que as crenças são contextuais, sociais e com origem nas experiências anteriores de aprendizagem dos aprendizes (BARCELOS, 2001, 2006, 2007). Portanto, ao elucidarmos as crenças de Nina e Pedro investigamos as suas origens baseadas nas experiências anteriores de aprendizagem dos aprendizes na língua materna, inglês, espanhol e japonês.

Entendemos que as crenças exercerem influência sobre as ações e a escolha das EA pelos aprendizes (cf. ABRAHAM; VANN, 1987; BARCELOS, 2000, 2001, 2003a, 2006; CONCEIÇÃO, 2004; HORWITZ, 1987, 1999; HOSENFELD, 2003; KRAMSCH, 2003; PAJARES, 1992; TANAKA; ELLIS, 2003; WENDEN, 1987; WOODS, 2003; YANG, 1999). Sendo assim, por meio da presente pesquisa concluímos que as crenças de Nina e Pedro exercem influência nas suas ações em sala de aula, bem como nas escolhas de suas estratégias de aprendizagem da parte oral do japonês. Ambos por sentirem um constante medo de errar limitavam seus atos de fala em sala de aula, pois acreditam que para se comunicar em japonês é necessário o domínio da língua e possuir uma boa pronúncia. Vale lembrar que Kalaja (2003) afirma que as crenças possuem uma ligação direta com as excep-

tivas de sucesso de aprendizes durante a aprendizagem de uma segunda língua ou língua estrangeira. Em outras palavras, as crenças, assim como outros fatores, como motivação e expectativas, exercem um papel importante no processo de aprendizagem de línguas (TANAKA; ELLIS, 2003).

A crença de que é importante praticar a parte oral do japonês com nativos e por meio de exercícios de diálogo está diretamente relacionada com o contexto e as experiências anteriores de aprendizagem de línguas de Pedro e Nina. Como mencionado anteriormente, o fato dos participantes por possuírem contato direto com alunos japoneses de intercâmbio japoneses pode ter contribuído para o fortalecimento dessa crença. A crença de que as aulas devem ser ministradas na língua-alvo também possui uma forte ligação com o contexto, expectativas e experiências de aprendizagem anteriores dos alunos. Ambos os participantes afirmaram que se as aulas fossem ministradas desde o início na língua-alvo, eles, provavelmente, sentir-se-iam mais seguros e competentes no uso de sua HF.

Concluímos que as crenças de Nina e Pedro influenciam no seu processo de desenvolvimento da HF em japonês, deixando clara a necessidade de que as pesquisas em aprendizagem de LE são de suma importância e merecem uma atenção continuada. Sabemos que a nossa pesquisa não conseguiu englobar todas as relações das crenças destes aprendizes com o contexto, suas ações e as EA utilizadas e que necessita de futuras investigações. Outro fator que merece atenção continuada é a relação e influência entre as crenças de alunos e professores. Apesar da presente pesquisa não ter analisado a influência direta entre as crenças de alunos e professores, observamos que as crenças, bem como atitudes e falas dos professores contribuem para o fortalecimento e ressignificação das crenças dos alunos. Neste sentido, propomos que a investigação desses fatores continue com o intuito de aprofundar ainda mais o conhecimento gerado na presente pesquisa e para o melhoramento do processo de ensino e aprendizagem de língua estrangeira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAHAM, R. G., VANN, R. J. Strategies of two language learners: a case study. In: WENDEN, A.; RUBIN, J. (Orgs.). **Learner strategies in language learning**. London: Prentice Hall, 1987, p. 85-102.

BARCELOS, A. M. F. **A cultura de aprender línguas estrangeiras (inglês) de alunos formandos de letras**. 1995. 220f. Dissertação (Mestrado em Linguística Aplicada) – Universidade estadual de campinas, Unicamop, 1995.

_____. **Understanding teacher's and student's language learning beliefs in experience**: A Dewey Approach. 2000. 357 f. Tese de Doutorado. College of Education, The University of Alabama, Tuscaloosa, 2000.

_____. Metodologia de Pesquisa das Crenças sobre Aprendizagem de Línguas: Estado da Arte. **Revista Brasileira de Linguística Aplicada**, v. 1, n. 1, p. 72-92, 2001.

_____. Teachers' and students' beliefs within a Deweyan framework: conflict and influence. In: KALAJA, Paula; BARCELOS, Ana Maria Ferreira (Orgs.). **Beliefs about SLA:** New Research Approaches. Dordrecht: Kluwer, 2003a, p. 171-199.

_____. Researching beliefs about SLA: A critical review. In: KALAJA, Paula; BARCELOS, Ana Maria Ferreira (Orgs.). **Beliefs about SLA:** New Research Approaches. Dordrecht: Kluwer, 2003b, p.7-33.

_____. Crenças sobre aprendizagem de línguas, Linguística Aplicada e ensino de línguas. **Linguagem & Ensino,** v. 7, n. 1, p. 123-156, 2004.

_____. Narrativas, crenças e experiências de aprender inglês. **Linguagem & Ensino**, v. 9, n. 2, p. 145-175, 2006.

_____. Crenças sobre ensino e aprendizagem de línguas: Reflexões de uma década de pesquisa no Brasil. In: ALVAREZ, M. L. O.; SILVA, K. A. (Orgs.). **Linguística aplicada:** múltiplos olhares. Brasília, DF: UnB; Campinas, SP: Pontes Editores, 2007, p. 20-27.

CONCEIÇÃO, M. P. **Vocabulário e consulta ao dicionário:** analisando as relações entre experiências, crenças e ações na aprendizagem de LE. Belo Horizonte – MG, 2004, 287 f. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) – Faculdade de Letras, Universidade de Minas Gerais, BH, 2004.

CRESWELL, J. W. **Research Design:** Qualitative, quantitative and Mixed Methods Approach. 3. ed. Thousand Oaks, California: SAGE, 2009.

DEAN, H. H.; BRYSON, K. D. **Effective Communication**. 2. ed., Englewood Cliffs, N. J.: Printice-Hall, 1961.

DEZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. Introdução: a disciplina e a prática da pesquisa qualitativa. In: DEZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. (Orgs.). **O planejamento da pesquisa qualitativa:** teorias e abordagens. Porto Alegre: Artmed, 2006, p. 15-41.

DEWEY, John. **How we think**. Lexington, MA: D.C. Health, 1933.

ELLIS, R. Learner Beliefs and Language Learning. Asian, **EFL Journal**, 10 (4), p. 7-25, 2008.

FEIJÓ, Flavia Rocha; MUKAI, Yuki. Crenças de alunos brasileiros (de japonês como LE) em relação à competência comunicativa em língua japonesa: pesquisa piloto. In: Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil, 8 / Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa, 21., 2010, Brasília. **Anais**. Brasília: Área de Japonês do Departamento de Línguas Estrangeiras e Tradução, 2012, p. 217-224.

FUNDAÇAO JAPAO. **Hanasu koto wo oshieru** (Ensinar a falar). v. 6. Hitsuji shobô, 2007.

HOROWITZ, M. W.; BERKOWITZ, A. Listening and reading, speaking and writing: An experimental investigation of differential acquisition and reproduction of memory. **Perceptual and Motor Skills**, 24, p. 207-215, 1967.

HORWITZ, E. K. Using student beliefs about language learning and teaching in the foreign language methods course. **Foreign Language Annals**, 18 (4), 1985, p. 333-340.

_____. Surveying students' beliefs about language learning. In: WENDEN, A.; RUBIN, J. (Orgs.). **Learner strategies in language learning**. London: Prentice Hall, 1987, p. 110-129.

_____. The beliefs about language learning of beginning University Foreign Language Students. **The Modern Language Journal**, 72 (3), p. 283-294, 1988.

HOSENFELD, C. Evidence of emergent beliefs of a second language learner: A diary study. In: KALAJA, P.; BARCELOS, A. M. F. (Orgs.). **Beliefs about SLA**: New Research Approaches. Dordrecht: Kluwer, 2003, p. 37-54.

JOHSON, Donna M. **Approaches to Research in Second Language**.1. ed., Longman: Nova York, 1992.

KALAJA, Paula. Student beliefs (or metacognitive knowledge) about SLA reconsidered. **International Journal of Applied Linguistics***,* v. 5, n. 2, p. 191-204, 1995.

_____. Research on Students' beliefs about SLA within a discursive approach. In: KALAJA, P.; BARCELOS, A. M. F. (Orgs.). **Beliefs about SLA:** New Research Approaches. Dordrecht: Kluwer, 2003, p. 87-108.

KAWAGUCHI, Y.; YOKOMIZO, S. **Seichô suru kyôshi no tame no nihongo kyôiku guide book [Jô] (Manual do ensino de língua japonesa para o crescimento de professores [1º volume]).** 1. ed. Tóquio: Hitsuji Shobô, 2005.

KONDOH, A.; KOMORI, K. **Kenkyûsha, Nihongo kyôiku** jiten (Enciclopédia de ensino de japonês pela editora kenkyûsha). Kenksyûsha, 2012.

KRAMSCH, C. Metaphor and the subjective construction of beliefs. In: KALAJA, P.; BARCELOS, A. M. F. (Orgs.). **Beliefs about SLA:** New Research Approaches. Dordrecht: Kluwer, 2003, p. 109-128.

MOURA, M. L. S. de; FERRERIA, M. C.; PAINE, P. A. **Manual de elaboração de projetos de pesquisa**. 1. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

MUKAI, Y. **A interlíngua dos aprendizes brasileiros de língua japonesa como LE, com enfoque no uso das partículas wa e ga**. Campinas-SP, 2009, 262 f. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.

_____. Nihongo kyôshi no tame no biriifu kenkyû: kyôshi no seichô wo mezashite (Estudos de crenças para professores de língua japonesa: visando o desenvolvimento dos professores). **Brasilia nihongo fukyû kyôkai kyôkaishi** (Revista da Associação de Estudos da Língua Japonesa de Brasília), v. 22, p. 45-54, mar. 2011a.

_____. JFL nihongo gakushûsha no biriifu kenkyû: nihongo de "kaku (utsu)" koto ni kanshite no yobi kenkyû (Crenças dos aprendizes de japonês como LE: um estudo preliminar sobre a habilidade de "escrita (digitada)" em japonês. **Brasilia nihongo fukyû kyôkai kyôkaishi** (Revista da Associação de Estudos da Língua Japonesa de Brasília), v. 23, p. 34-50, set. 2011b.

MUKAI, Y.; CONCEIÇÃO, M. P. Aprendendo língua japonesa: crenças, ações e reflexões de uma aluna brasileira de japonês como língua estrangeira. In: MUKAI, Y.; JOKO, A. T.;

PEREIRA, F. P. (Orgs.). **A Língua Japonesa no Brasil:** reflexões e experiências de ensino e aprendizagem. 1. ed. Campinas-SP: Pontes Editores, 2012, p. 111-154.

OXFORD, R. L. **Language Learning Strategies**: What an every teacher should know. Boston: Heinle; Heinle Publishers, 1990.

OXFORD, R.; SHEARIN, J. Language learning motivation: Expanding the Theoretical Frame. **The Modern Language Journal, 78** (1), p. 12-28, 1994.

PAJARES, M. F. Teachers' Beliefs and Educational Research: Cleaning Up a Mess Construct. **Review of Education Research**, n. 3, p. 307-332, 1992.

PEACOCK, M. Beliefs about language learning and their relationship to proficiency. **International Journal of Applied Linguistics**, 9 (2), p. 247-265, 1999.

SAKUI, K.; GAIES, S. J. Investigating Japanese Learners' beliefs about language learning. **System**, 27 (4), p. 473-492, 1999.

_____. A case study: beliefs and metaphors of a Japanese teacher of English. In: KALAJA, P.; BARCELOS, A. M. F. (Orgs.). **Beliefs about SLA:** New Research Approaches. Dordrecht: Kluwer, 2003, p. 153-170.

SELIGER, H. W.; SHOHAMY, E. **Second language research methods**. 1. ed. Oxford: Oxford University Press, 1989.

TANAKA, K.; ELLIS, R. Study-abroad, language proficiency, and learners beliefs about language learning. **JALT Journal,** 25 (1), p. 63-85, 2003.

TELES, J. A. "É pesquisa é? Ah, não quero não, bem!": sobre pesquisa acadêmica e sua relação com a prática de professor de línguas. **Linguagem & Ensino**, 5 (2), p. 91-116, 2002.

VIEIRA ABRAHAO, M. H. Metodologia na investigação das crenças. In: BARCELOS, A. M. F.; ABRAHAO VIEIRA, M. H. (Orgs.). **Crenças e Ensino de línguas:** Foco no professor, no aluno e na formação de professores. Campinas, SP: Pontes, 2005, p. 216-231.

WEDEN, Anita. How to be a successful language learner: insights and prescriptions from L2 learners. WEDEN, Anita; RUBIN, J. (Orgs.). **Learner strategies in language learning.** London: Prentice Hall, 1987, p. 103-117.

_____. An Introduction to Metacognitive Knowledge and Beliefs in Language Learning: beyond the basis. **System,** v. 27, p. 435-441, 1999.

WOODS, D. The social construction of beliefs in the language classroom. In: KALAJA. P.; BARCELOS, A. M. F. (Orgs.). **Beliefs about SLA:** New Research Approaches. Dordrecht: Kluwer, p. 201-229, 2003.

YANG, Nae-Dong. The relationship between EFL learners' beliefs and learning strategy use. **System**, 27 (4), p. 515-536, 1999.

APÊNDICE A – QUESTIONÁRIO SEMIABERTO (Q1)

O presente questionário faz parte de uma pesquisa em Linguística Aplicada sobre as Crenças de alunos em relação à Competência Comunicativa em Língua Japonesa.

Informo que todas as informações reproduzidas na monografia serão feitas de forma anônima, ou seja, o nome verdadeiro do participante não será revelado.

Sua contribuição é valiosa para o sucesso da pesquisa.

Turma: Japonês Expressão Oral 1 ( )
Japonês Expressão Oral 2 ( )

Informações Pessoais

Período de Ingresso na UnB: _____/_____ Semestre atual: _____/_____

Sexo: F ( ) M ( )

Idade: _____ Cidade: _____

Endereço:_____

1. Qual foi a sua motivação em ingressar no curso de Língua e Literatura Japonesa? Justifique a resposta.

2. Quando ingressou no curso de japonês já possuía conhecimento prévio da língua?

SIM ( ) Onde estudou: _____ Período que estudou:_____

NÃO ( )

3. (Caso tenha respondido sim a perguntar anterior). Com esse conhecimento você já conseguia se comunicar oralmente em japonês?

SIM ( ) NÃO ( ) Parcialmente ( )

Como era a comunicação? Quais foram suas estratégias de aprendizagem, principalmente da parte oral da língua.

4. Você estuda/estudou outra Língua Estrangeira?

SIM ( ) Qual: _____ Período:_____

NÃO ( )

5. Como foi o processo de aprendizagem da **PARTE ORAL** da língua estudada? Poderia descrever-me brevemente?

6. Compare a parte oral do idioma japonês com a parte oral da língua estudada anteriormente (Grau de dificuldade, uso, aprendizagem). Se possível, poderia exemplificar?

7. A matéria Expressão Oral ( ) não é uma matéria obrigatória na grade curricular do curso de japonês. Por que resolveu cursá-la?

8. Quais são suas expectativas em relação à sua oralidade e à matéria?

9. Até o momento, quais são suas frustrações em relação à sua oralidade e à matéria?

10. Você se considera comunicativamente competente no idioma japonês? Por quê?

11. Como você se sente durante uma interação comunicativa em japonês? Por quê?

12. Na sua opinião, para se tornar comunicativamente competente no Japonês o que é necessário?

13. Atualmente você está satisfeito com seu desempenho comunicativo em japonês? Como poderia melhorá-la e por quê?

14. Você pratica a parte oral do japonês fora da sala de aula? De que maneira?

15. Quais são suas técnicas/recursos de aprendizagem para o estudo da parte oral do idioma japonês? Justifique.

16. Na sua opinião, quais são as estratégias de aprendizagem NECESSÁRIAS para o desenvolvimento da competência comunicativa em japonês?

ESCREVA UMA METÁFORA SOBRE O QUE SERIA UMA PESSOA COMUNICATIVAMENTE COMPETENTE NO IDIOMA JAPONÊS

Brasília, _____ de _____ de 2010.

Agradeço à colaboração.

Pesquisadora: Flávia Rocha Feijó

APÊNDICE B – QUESTIONÁRIO FECHADO (BALLI ADAPTADO) (Q2)

Questionário formulado com base no BALLI (HORWITZ, 1987), modificado para presente pesquisa.

Abaixo estão listadas algumas crenças a respeito da competência comunicativa em japonês. Leia cada afirmação e decida se:

(1) Concorda plenamente, (2) concorda, (3) não concorda e nem discorda; (4) discorda; (5) discorda completamente. Não existem respostas certas ou erradas. Estamos simplesmente interessados em sua opinião. LEMBRE-SE:

(1) Concorda plenamente, (2) concorda, (3) não concorda e nem discorda; (4) discorda; (5) discorda completamente.

1. Algumas línguas são mais fáceis de aprender do que outras. ( )
   A parte oral do Japonês é: (a) muito difícil ( )
   (b) difícil ( )
   (c) moderado ( )
   (d) fácil ( )
   (e) muito fácil ( )

2. É importante falar japonês com uma excelente pronúncia. ( )
3. É necessário saber sobre a cultura japonesa para se falar japonês. ( )
4. Não se deve dizer nada em japonês até dizê-lo corretamente. ( )
5. Para desenvolver a parte oral do japonês é necessário ir ao Japão. ( )
6. É bom praticar as falas com os nativos. ( )
7. Para conseguir falar em japonês é necessário saber muito vocabulário. ( )
8. É importante repetir e praticar a parte oral do japonês muito. ( )
9. Eu sinto tímido ao falar com outros em japonês. ( )
10. Se for permitido aos iniciantes cometerem erros, será difícil para eles falarem mais tarde. ( )
11. Para falar em japonês é necessário saber a gramática. ( )
12. É mais fácil falar em japonês do que entender. ( )
13. É mais fácil ler e escrever em japonês do que falar e entender. ( )
14. Para conseguir se expressar bem no japonês é preciso ter domínio da língua. ( )
15. Para o desenvolvimento da competência comunicativa em japonês é necessário que os professores ministrem as aulas em japonês. ( )

A CULTURA SOLIDÁRIA[1] NA COMUNIDADE NIPO-BRASILEIRA

Luci Tiho Ikari[2]

Resumo: Trata-se de um pequeno estudo sobre Cultura Solidária na Comunidade Nipo-Brasileira, originada no seio da imigração japonesa no Brasil, tendo como exemplo o "mutirão". Em seguida, mostra a multiplicação de associações solidárias. Finaliza, identificando fato semelhante com migrante[3] brasileiro, no Japão.

Palavras-chave: Comunidade Nipo-Brasileira, imigração japonesa, cultura solidária, migração brasileira, Brasil/Japão.

***Abstract*:** This is a short study about Solidarity Culture in the Japanese-Brazilian Community originated within the Japanese immigration in Brazil, taking as an example "mutirão". It shows the multiplications of the solidarity associations. Finally, identifies the similar facts with Brazilian migrants, in Japan.

Keywords: Japanese-Brazilian Community, Japanese immigrants, solidarity culture, Brazilian migration, Brazil/Japan.

---

1 Baseado no capítulo 5 do Doutorado da autora *Lazer, educação informal e traços culturais do migrante brasileiro que permanece temporariamente no Japão*. São Paulo: ECA/USP. 2007.

2 Mestre e Doutora em Ciências da Comunicação, pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, linha de pesquisa: Lazer e Turismo; bacharel e licenciatura em Geografia e Letras Orientais: Japonês, pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Contato: luciho@usp.br; lucitiho@hotmail.com.

3 Foi utilizado o termo "migrante", pois no período estudado da década de 1980 a 90, entre Brasil o Japão, muitos brasileiros migraram-se, várias vezes, não se fixando no país de destino, em constante movimento migratório.

1. Introdução

Inicialmente, aborda a cultura solidária, com suas características étnico-culturais na comunidade nipo-brasileira, citando o "mutirão" como exemplo principal.

Em seguida, mostra o desenvolvimento e a multiplicação de associações de fundo solidário, nos primórdios da imigração japonesa no Brasil, assunto já tratado na dissertação de mestrado. Com o passar do tempo, algumas delas foram se transformando em clubes e associações de lazer.

Exemplifica também, ações e projetos voltados para o atendimento do público brasileiro, no Japão (a partir da década de 1990), para a resolução dos problemas advindos dos movimentos migratórios populacionais, entre o Brasil e o Japão, com a criação de associações nipo-brasileiras. E, finaliza o tema, elaborando algumas reflexões.

2. Cultura solidária

Depreende-se, do texto de Oliveira (2001), que cultura solidária provém das interações solidárias entre pessoas que se influenciam reciprocamente, em clima de fraternidade e de amizade, num ambiente de não exploração econômica, social e cultural do outro.

A prática dessas interações faz coexistirem a competição e a cooperação, sempre presentes nas sociedades, mas num *"*singelo jogo entre amigos*",* aproximando-os pela camaradagem, participação e solidariedade, em prol de um trabalho coletivo, compartilhado mutuamente, em bases igualitárias. As responsabilidades e os direitos *"*são construídos, acertados e cultivados*"* e auto- regulados no seu cotidiano, para que *"*todos possam crescer na solidariedade*"*, e *não "*à custa da servidão, ainda que voluntária, nem do abafamento ou da exclusão do outro*"* (OLIVEIRA, 2001: 16).

Oliveira (2001: 19 e 20) lembra, ainda, que a cultura solidária estava presente no movimento cooperativista da Grã-Bretanha, no século XVIII, quando os operários se reuniam para elaborar suas reivindicações profissionais, assim como para cuidar de enfermos e enterros, reuniões essas que terminavam sempre em alegres tardes regadas a cerveja. Portanto, terminavam em clima de festividades. Essa cultura solidária entre os indivíduos levou a almejar a construção de um projeto comum de transformação do grupo social, pois, nesse meio, eles aprendiam a trabalhar suas diferenças individuais, as divergências conflituosas, o respeito mútuo, por meio da ação coletiva do fazer fazendo, educando e reeducando a si próprios e a outros, democraticamente.

Nesse sentido, o "mutirão" representa um exemplo de trabalho coletivo solidário, que se desenvolve com a atividade lúdica.

2.1 Mutirão: um exemplo de cultura solidária

Conforme Cascudo (2002: 408-409), o mutirão é encontrado em várias partes do mundo. No Brasil é tido como *"*trabalho coletivo entre populações rurais*"*, desenvolvendo, entre outras atividades: capinação de plantações, reparos em paredões de açudes e cobertura de casas de palha.

Cândido (2001: 209-227) destaca-o nas áreas rurais no final do ciclo bandeirista, no século XVIII, com a fixação do homem na terra, que deu origem ao caipira brasileiro. Observam-se, nessa gente, como características culturais, as *"*formas de sociabilidade e de subsistência*"* apoiadas em soluções de vida suficientes para mantê-las coesas em seus bairros. Eram sitiantes, posseiros e agregados, que efetuavam suas tarefas em ajuda mútua, conjugando trabalho, alimento e festa.

Como afirma Cascudo (2002: 409), o mutirão *"*é uma instituição social espontânea que atenua os efeitos individualistas que a economia latifundiária imprimiu à vida rural brasileira, corrigindo-os*"*. Os vizinhos são convidados por um beneficiário, cada um levando seus utensílios de trabalho, como *"*foices, enxadas, machados, cordas*"*, para a feitura do trabalho em conjunto. Findo o trabalho, comemoram, à noite, com uma festa, música, aguardente, e no terreiro da casa acontecem danças regionais. As atividades dessa gente giram em torno de lavoura e de indústrias domésticas, concretizadas, sempre que possível, com a ajuda de seus pares, em épocas de maior produção. É *"*a unificação de esforços no sentido econômico*"*.

Portanto, o beneficiário que tem melhores condições econômicas oferece alimento e festa. Muitas vezes, o beneficiário não convoca, porque não tem nada para oferecer, mas pode contar com a cooperação dos membros de seu grupo. Geralmente, esse trabalho em conjunto é rápido, conduzido de forma espontânea e coletiva, e ocupa um dia para cada grupo de vizinhos de um bairro, uma vez que não se pode tomar e prender por muito tempo as pessoas, que têm seus afazeres cotidianos. Pois, há a urgência do término do trabalho, para que não sejam pegos de surpresa por repentinas mudanças climáticas. Assim, eventualmente as mesmas tarefas são repetidas em dias seguidos para completar o trabalho de toda a vizinhança, muitas vezes de forma encadeada (CÂNDIDO, 2001: 209-227).

Essa atividade social vicinal se torna sincrética quando o lúdico recreativo se mistura à atividade religiosa. Em algumas ocasiões, as liturgias movimentam todas

as pessoas do bairro. Algumas pessoas vão de casa em casa para obter espécies como galinhas, leitoas, farinha, ovos, como ajutórios para leiloar, e também para pedir contribuições para gastos do festeiro. Quando algo sobra, o patrimônio fica para o santo, a cargo do zelador da igreja, conforme Cândido (2001: 212-214). Até hoje, algumas igrejas fazem seus bazares, quermesses e festas aos santos padroeiros, arrecadando fundos para várias finalidades necessárias para a sua entidade e a comunidade.

Para Freire (2006: 75), é a participação ou colaboração por meio dos '*mutirões*' em que se reparam "escolas, creches, ou se limpam ruas ou praças".

A cultura solidária leva, portanto, à cooperação recíproca de seus membros, com ajuda mútua e divisão de tarefas, ficando os interesses grupais acima dos individuais. Além disso, conforme Cascudo (2002: 409), como cada grupo social se organiza *"*segundo seus hábitos ou tendências peculiares, em consonância com o ambiente*"*, constitui uma *"*instituição universal*",* respeitando, portanto, as características culturais peculiares de cada grupo étnico.

Semelhante fato é descrito na história da imigração japonesa[4] no Brasil. Uma história regional contada, por volta de 1916 e 1917, na atual cidade de Miguelópolis, que foi necessário um mutirão para a construção de *"*uma enorme canoa batizada de Hayabusa-Maru[5], cujo lançamento foi condignamente comemorado com *mochi*[6] e seis litros de pinga" (HANDA, 1987: 380-381). Essa canoa permitiria vencer os 220 metros que separavam o núcleo japonês da Ilha Grande, atravessando o Rio Grande. Como naquela época não havia meio de transporte regular, os japoneses tiveram que fazer sua própria canoa, do tipo piroga, segundo Handa (1987: 380-381). Era um costume muito comum a celebração festiva, após a concretização do trabalho coletivo, entre os japoneses. Para melhor explicitação do funcionamento do mutirão entre imigrantes foram tomadas as principais informações contidas no texto de Handa (1987: 559 a 562).

Na fase pioneira da imigração japonesa essa ajuda mútua era chamada de *kassei* (auxílio), que consistia em trabalho coletivo para *"*a construção de uma casa, a queimada ou o roçado, a colheita ou a ajuda para recuperar um atraso causado, por exemplo, por uma doença*"* (HANDA, 1987: 560). Esse autor (1987: 559-560) coloca que:

---

4 Lembrando que a primeira leva de imigrantes japoneses chega ao porto de Santos (SP) a 18 de junho de 1908, portanto, antes da Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), que ocasiona mudanças estruturais em todos os sentidos, na vida das pessoas.

5 *Hayabusa*: falcão; *Maru*: código utilizado para identificar embarcação.

6 *Mochi*: bolinho de arroz consumido nas ocasiões festivas, que na época era difícil a obtenção do arroz específico para a sua confecção.

> no Japão, parece que era denominado Yui[7]. Dizem que no Brasil o mutirão não visava unicamente ao auxílio mútuo, acumulando também funções sociais. No entanto, parece-me que hoje em dia este tipo de iniciativa está começando a desaparecer, com o advento do capitalismo.

Havia, portanto, nas fazendas pioneiras de núcleos de colonização japonesa, o correspondente ao mutirão brasileiro. *"*O mutirão era o auxílio recíproco que prestavam os lavradores, finalizando a noite num animado baile*"*. Esse procedimento de ajuda era *"*comum em todos os núcleos de colonização nos seus primeiros quatro ou cinco anos", quando chefes de famílias ou jovens conduziam o trabalho, enquanto as mulheres se encarregavam da cozinha, com o mesmo espírito de trabalho coletivo do mutirão, preparando o banquete em festas de casamento, segundo Handa (1987: 560). Posteriormente, observou-se esse trabalho nos bazares beneficentes e festas de confraternização nas associações e clubes contemporâneos da comunidade nipo-brasileira, nos estudos efetuados no mestrado da autora.

Havia também outros tipos de contribuições, de acordo com as circunstâncias dos acontecimentos. Por ocasião de casamentos, contribuíam-se:

> com uma galinha, nos enterros com dois quilos de arroz, nos aniversários com tantos quilos de *mochigome*[8] e, se fosse em dinheiro, dois ou cinco mil-réis, e assim por diante. Ainda, mesmo na questão da comida, havia os cardápios-padrões preestabelecidos pelas mulheres, conforme a ocasião (HANDA, 1987: 560).

Até hoje, no Japão, é costume dar contribuições em forma de dinheiro por ocasião da morte de entes queridos ou parentes. Esse costume continua existindo no Brasil, entre as pessoas de formação educacional formal japonesa, à moda antiga.

Os imigrantes japoneses, independentemente da posição social no Japão, eram considerados no Brasil em pé de igualdade. Sendo assim, sentiam responsabilidade em não prejudicar seus conterrâneos, por isso *"*consultavam-se mutuamente para chegar a um consenso*"*, conforme Handa (1987: 560). Dessa maneira funcionava o sentido de solidariedade.

> Se alguém ficasse em apuros, em consequência de alguma situação incontrolável, os demais membros tentariam socorrê-lo, como se o problema fosse da responsabilidade de todo o grupo. Em compensação, neste tipo de sociedade, não se podia(sic)

---

7 *Yui*: "costume popular observado entre famílias agrícolas de certas regiões, muito semelhante ao mutirão brasileiro no ponto principal, que é auxílio gratuito que prestam os lavradores da vizinhança em proveito de um só. Esse auxílio se presta ordinariamente para se fazer o plantio, colheita ou algumas obras que requerem ajuda. O beneficiado agasalha os assistentes com comida e bebida e não paga com dinheiro, mas retribui com trabalho ...." (Noda, 1966: 1157, Dicionário Japonês-português).

8 *Mochigome*: tipo específico de arroz para fazer bolinho de arroz.

admitir discordâncias. A linha de conduta seria determinada pela maioria (HANDA: 1987: 560).

Então, se a maioria das pessoas fosse oriunda de *Kiushu*, região ao sul do Japão, sua conduta seria à moda *Kiushu*. Da mesma forma, se houvesse predominância de imigrantes provindos da região de *Tohoku* (nordeste do Japão), o clima reinante teria características e condutas dessa região. E, se alguém precisasse pedir dinheiro emprestado, não se exigiriam promissórias, por ser uma ofensa, pois se acreditava na devolução dele, ainda que fossem precisos muitos anos para fazê-lo (HANDA: 1987: 560).

Ocorriam também muitas permutas entre os pares, desde as de objetos, verduras, até de carnes, quando se abatiam porcos. E, quando a pescaria era farta, havia distribuição de peixes, acompanhada de histórias das façanhas do pescador, muitas vezes com o convite aos mais íntimos para beber. Tal circunstância levava, às vezes, a situações constrangedoras para aqueles que tinham intenção de adquirir algum produto pagando, pois não se podia ir até o vizinho para 'comprar', o que não acontecia com relação aos que não faziam parte do mesmo grupo social, pois podiam levar espécimes desejados, pagando por eles. A atitude era de 'negócio é negócio'. Se transferirmos a premissa de 'Nós' e 'Eles' de Hoggart (1973: 87-122), teremos, 'Nós' (os imigrantes), e 'Eles' (outros, que não os imigrantes), com clara distinção social. Observa-se idêntica situação em relação ao estudo sobre interações sociais, em Magnani (1998: 138), ao analisar a formação da rede de capital social de bairros em grupos urbanos familiares, vizinhos e de amigos, que se iam constituindo, e estabelecendo passagens para o círculo mais próximo, até chegar a uma sociedade mais ampla, em complexo sistema de mediações entre *"*as instituições e valores sociais dominantes e o plano do concreto vivido", fazendo-os sentir-se ou não como parte integrante do 'pedaço' social, onde ocorriam e se concretizavam suas interações.

3. Cultura solidária no início da formação da comunidade nipo-brasileira[9]

Os primeiros imigrantes japoneses que aqui chegaram, tiveram "que morar numa casa sem *tatami* (estrado de junco com que se forra o chão), tirar o quimono, jogar fora a tigela e o*hashi* (pauzinhos para comer), beber café ao invés de chá." Ainda, foram tachados de povo inassimilável, e obrigados a se desfazer de quase tudo do "*modus vivendi* japonês", como colocado por Handa (1973: 400). Em vista desse *gap* cultural e do seu isolamento em relação ao restante da sociedade

9 Baseado no item 3.1.2.1, em Ikari, Luci Tiho. *Lazer e Tempo livre da Comunidade Nikkei na Região Metropolitana de São Paulo*, Mestrado, ECA-USP, 2002, p. 38-45.

brasileira, eles tratavam de criar suas associações nos núcleos coloniais, onde se concentrava certo número de famílias. Logo depois, fundavam nelas a escola, em torno da qual toda a vida comunitária passava a girar. Essa era a característica marcante na vida dos primeiros imigrantes.

Assim, quando esses grupos familiares se concentravam numa área em "uma estrutura intergrupal étnico-social própria, distinta da estrutura administrativa e política da sociedade global" (Saito, 1980: 88), reproduzia a organização de *buraku* ou *mura* (aldeia ou povoado), onde todos os assuntos de interesse coletivo "como festas de aniversário, casamentos ou cerimônias fúnebres seguiam o modelo adotado pelo *mura* no Japão." E "graças a esse relacionamento (...) estabelecia-se uma ordem social entre os colonos", de acordo com Yamashiro e Kiyotani (1992: 91-92). Esses núcleos coloniais típicos de áreas de desbravamento ocupacional dos imigrantes passaram a ser conhecidos como *shokuminchi*[10].

Essas entidades japonesas "tinham o objetivo de promover a confraternização e cooperação entre os associados e enfrentar problemas comuns pela união de forças", aspecto estudado por Hoggart (1973: 87-122), que analisa o sentido genérico de grupo partilhado pelos membros de sua classe, com o lema de que a 'união faz a força', pelo fato de se tornarem íntimos, considerando seus membros como semelhantes e com poucas diferenciações futuras.

Dessa forma, passaram a se preocupar em construir alicerces futuros para sua família e, como paliativo, criaram associações para solução de seus problemas e dificuldades, troca de idéias e educação não apenas formal, mas também informal como complemento da formação de cidadãos japoneses, aceitos na sociedade brasileira.

As associações dos imigrantes japoneses foram se multiplicando, dando origem às de senhoras, de moços, de moças, e assim por diante. Inicialmente, como eles não tinham a intenção de permanecer no país, sua grande preocupação era dar uma educação a seus filhos, por isso, quando possível, todo e qualquer núcleo de colonização japonesa tratava de fundar sua escola. Quando não havia uma escola brasileira, a comunidade japonesa a construía e a oferecia ao governo do Estado, para que este mandasse uma professora para a escola elementar. Desta forma, o ensino da língua japonesa funcionava junto à escola brasileira (YAMASHIRO e KIYOTANI, 1992: 97).

Praticavam-se, nessas associações, atividades coletivas lúdicas, que foram desenvolvendo atividades diversas de lazer como o *undôkai*[11], *engeikai*[12], *bon-*

---

10 *Shokuminchi*: núcleos coloniais típicos dos imigrantes japoneses, em áreas de desbravamento ocupacional inicial.

11 *Undôkai*: Gincana poliesportiva muito popular entre os japoneses, que, hoje, conta com a participação de população não nikkei.

12 *Engeikai*: Festa lítero-musical com apresentação de canto, dança e teatro amador.

-*odori*[13], introduzidos e desenvolvidos pelos isseis (NAKASUMI E YAMASHIRO, 1992: 412).

3.1. A multiplicação das associações na comunidade nipo-brasileira

Os imigrantes se destacaram como *maníacos* do associativismo. Em 1932 havia 223 associações e, em 1940, já eram 480. "Quando existiam muitas associações de japoneses numa zona, nascia naturalmente uma federação", segundo Yamashiro, Tajiri e Uchiyama (1992: 205, 209-210). Em 1938, surgiu na cidade de São Paulo, a Associação Central de Japoneses do Brasil, que mais tarde evoluiu para Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa.

Essas centenas de associações japonesas dos núcleos de colonização foram se estruturando em uma rede, *"*tanto em termos horizontais (no espaço) como em termos verticais (hierarquizados)", assegurando *"*ao grupo étnico os canais de comunicação acionáveis em casos de necessidade*"*, além de se filiarem ao órgão centralizador, sediado em São Paulo, e, também, serem congregadas em federações. Segundo esse autor (SAITO, 1980: 88), *"*as funções assumidas por essas formas associativas são mais no sentido de dar cobertura e oferecer pontos de apoio aos japoneses e descendentes em seu processo de adaptação e integração na sociedade adotiva*"*.

Para o supracitado autor (1977: 21), *"*os japoneses têm como tradição os padrões coletivistas de comportamento*"*, possuindo *"*a consciência de we-gro*up*", que *"*constitui uma base psicossocial de coesão em diferentes níveis de unidades sociais". E, por conseguinte a "associação japonesa representava uma viga-mestra na teia de relações sociais intragrupais", em nível local e global (federada).

Num outro aspecto, os pais imigrantes japoneses se esforçavam em dar acesso à educação formal e informal. Essa circunstância levou a criar os *seinen-kai* ou agrupamentos de jovens, sob o patrocínio dos pais, que inicialmente, controlavam o desenvolvimento de várias atividades, seja de cunho cultural, esportivo ou artístico (CARDOSO, 1973: 329), gerando dois tipos de associação:

- clube recreativo-cultural ou esportivo, em geral conhecido na colônia, com sede central e grande número de sócios, e
- pequenos grêmios, em grande parte suburbanos, que congregavam um grupo de vizinhos, sendo, em geral, controlados pelos isseis*,* ou seja, de pais japoneses.

---

13 *Bon-odori*: Dança folclórica em homenagem aos mortos.

Esses pequenos grêmios representavam "áreas de população japonesa", enquanto clubes maiores reuniam jovens de toda a cidade de São Paulo e recém-vindos do interior, com um quadro social bastante diversificado e não restrito a uma área geográfica delimitada, conforme Cardoso (1973: 328).

Com o tempo, o controle dessas entidades foi passando para os descendentes, que, para enfrentarem a sobrevivência econômica das mesmas, desenvolveram atividades para angariar fundos, como "bailes, concursos de beleza, jogos de futebol ou beisebol". Até hoje, algumas atividades são praticadas com essa finalidade. Desta feita, mais tarde, alguns *seinen-kai* foram transformados em clubes recreativos (CARDOSO, 1973: 329).

Esses clubes agiam "permitindo e valorizando condutas outrora vedadas ao nissei, como: dançar, participar de festas ocidentais, concursos de beleza, etc". Ofereciam "aos nisseis oportunidades para se adaptarem a seus papéis ocidentais", além de ajudarem a formar opiniões e valorizar certos aspectos de conduta ligados ao abrasileiramento, tais como o uso da língua portuguesa, namoro e casamento não arranjado, criando condições para que isso se realizasse de uma maneira normal. Essa nova situação permitiria também introduzir mudanças em certos costumes a fim de facilitar a ascensão social (CARDOSO, 1973: 331-334).

Portanto, através da prática de atividades lúdicas, que se ampliaram em lazeres variados, foram ocorrendo assimilações, aculturações, auxiliando na integração dos imigrantes e seus descendentes, na aquisição, entendimento e adoção de novos costumes e valores culturais. Nesse ponto, a pesquisa de Lewin (2001: 197-208) explica a aceitação de um novo sistema de valores, onde a reeducação tem a função de mudar valores culturais, pois, quando há participação ativa do envolvido, de livre e espontânea vontade, ocorre mudança de condutas de efeito duradouro, porque ele passa a fazer parte do chamado *in group* do grupo solidário, cujos membros têm consciência de a ele pertencer.

No centro de todas essas associações está uma entidade que, teoricamente, representaria a coletividade junto à sociedade nacional, assim como à sociedade japonesa, que é a Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, mais conhecida como "*Bunkyô*". Esta, como uma instituição global, teve a capacidade de acionar as outras associações japonesas, após longas e frustradas tentativas de união da coletividade nipônica, finalmente concretizada por ocasião da organização das festividades do IV Centenário da cidade de São Paulo em 1955 (HANDA, 1987: 762).

Tal entidade passou a funcionar como integradora da comunidade nikkei, "desempenhando efetivamente o papel de um centro cultural", evoluindo como um órgão centralizador e integrador das associações de japoneses, de sociedades culturais e de outras entidades similares existentes em muitas localidades brasileiras (NAKASUMI e YAMASHIRO: 403).

Havia, também, uma infinidade de entidades ou associações beneficentes e assistenciais, que atendiam a idosos, crianças excepcionais, pessoas carentes e vítimas do mal de Hansen. Eram entidades religiosas mantidas por organizações civis ou particulares, criadas para atender aos necessitados, geralmente enfrentando sérios problemas financeiros, conforme Nakasumi e Yamashiro (1992: 412). Além do surgimento de inúmeras outras associações, com finalidades múltiplas e diversas.

Assim, chegaram a existir mais de 500 entidades de origem nipônica no Brasil, constituindo uma intricada rede de associações, conforme Nakasumi e Yamashiro (1992: 411), desde as associações de senhoras, as *fujin-kai*, até sociedades regionais de cultura, muitas delas filiadas à Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa. Essas sociedades de cultura, embora de diferentes dimensões, tinham objetivos mais ou menos padronizados: confraternização entre associados, auxílio mútuo, atividades culturais, ensino do idioma japonês, atividades esportivas, etc. Muitas delas conseguiam construir ou comprar sedes próprias "com condições de promover exposições, conferências, manifestações artísticas, festas de casamento, etc.", com a colaboração e contribuição de seus associados e interessados da comunidade nipo-brasileira.

Até 1970 eram inúmeras as atividades de aprendizagem, aprimoramento e de entretenimento promovidas por tais entidades, como culinária oriental, go[14], *shôgi*[15], teatro, canções populares, declamação de poesia, danças, música, cerimonial do chá, ikebana[16], haiku[17], e atividades esportivas.

E, com a gradual diminuição de isseis, a direção dessas associações brasileiras foi passando aos poucos para as mãos de nisseis, e as atividades foram substituídas, centralizando-se em assuntos culturais e esportivos, conforme Nakasumi e Yamashiro (1992: 411). Mas, pela mobilidade espacial da população, agravada pelo fato de muitos de seus membros terem ido trabalhar como decasségui brasileiros no Japão, foi-se tornando de difícil sustentação, a sobrevivência de pequenas associações.

Com o desenrolar dos tempos e mudanças políticas e econômicas ocorridas nos dois países, intensificou-se o movimento migratório do Brasil para o Japão, principalmente a partir da década de 1980. Dessa forma, surgiram outros problemas, que deram origem a ações e projetos de cultura solidária na comu-

---

14 Go: jogo de salão de origem chinesa, utilizando pedras pretas e brancas, com o objetivo de conquistar o maior território possível, em tabuleiro estilo xadrez.

15 *Shôgi*: jogo semelhante ao xadrez, movendo peças de madeira, com o objetivo de capturar o rei do adversário.

16 Ikebana: arte no arranjo de flores.

17 Haiku ou haicai (em português): poema conciso de uma estrofe, composto de 17 sílabas, divididos em 3 versos (5-7-5), retratando um fato ou acontecimento, utilizando como temas principais, as estações do ano (*kigô*).

nidade nipo-brasileira, como tentativas paliativas de solução, no processo de continuidade da trajetória de conquistas espaciais de sobrevivência entre essas duas nações.

4. Ações e projetos de cultura solidária entre japoneses e brasileiros

Assim como os primeiros imigrantes criaram associações para solucionar seus problemas, organizar encontros, atividades culturais diversas, confraternizações, etc., no atual contexto da comunidade nipo-brasileira já existem entidades com a finalidade de dar apoio e suporte aos migrantes brasileiros que vão ao Japão para trabalhar e aos que retornam ao Brasil. Temos assim, em ordem de suas origens cronológicas: o Centro de Informação e Apoio ao Trabalhador no Exterior (CIATE), Grupo Nikkei de Promoção Humana e o Instituto de Solidariedade Educacional e Cultural (ISEC).

4.1 Centro de Informação e Apoio ao Trabalhador no Exterior (CIATE)[18]

É uma sociedade civil sem fins lucrativos, financiada pelo governo japonês, registrada oficialmente no cartório de Títulos e Documentos, 27 de setembro de 1992, segundo Yoshioka (1995:113)[19]. Em 1994 "foi reconhecida pelo governo brasileiro como organização responsável pelo fornecimento de informações e apoio aos trabalhadores no Japão"[20]. Atende qualquer pessoa e comunidade, fornecendo informações gerais e orientações específicas aos brasileiros que pretendem trabalhar no Japão.

O atendimento é personalizado para aqueles que procuram a entidade para obter informações e orientações gerais (seguro desemprego, leis trabalhistas, acidente de trabalho, aposentadoria e outros), instruções de preenchimento correto de formulários para vários fins de trabalho no Japão, e indicação de algumas ofertas de emprego.

---

18 Centro de Informação e Apoio ao Trabalhador no Exterior, localizado no prédio da Sociedade Brasileira de Cultura Brasileira, 1º andar, na cidade de São Paulo. Tel: (11) 3207-9014. Site: www.ciate.org.br e e-mail:ciate@nethall.com.br

19 Constituída por iniciativa da Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, Beneficência Nipo-Brasileira de São Paulo e Federação das Associações das Províncias do Japão no Brasil. Tem a finalidade de prestar informação, orientação e assistência aos trabalhadores no exterior, em busca de trabalho temporário, principalmente no Japão. Yoshioka foi colaborador junto à Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa na montagem e funcionamento do CIATE (Rossini, 1995: 13).

20 Ninomiya (coord). In: *Trajetória do empreendimento de melhoria do ambiente de trabalho para os nikkeis*. 2004. 128p.

Também oferecem aulas de japonês, capacitação e cursos para a melhor preparação (usos e costumes do Japão), organização e planejamento, principalmente antes de sua partida, sem nenhum tipo de ônus por parte dos frequentadores (em dias semana, horário e datas específicas). No retorno do trabalhador ao Brasil, presta serviços também de restituição de imposto de renda pago no Japão e esclarece demais dúvidas que tiver o ex-decasségui. Organizam também simpósios sobre temas e situações do movimento migratório e troca de informações, desde a criação da entidade, com estudiosos brasileiros e japoneses.

Os frequentadores do CIATE representam mão-de-obra potencial, com a pretensão de ir pela primeira vez ou retornar ao Japão, para trabalhar, pois assistem ao curso de japonês, e a palestras sobre aspectos gerais e informações necessárias ao bom convívio naquele país[21].

Atualmente, a entidade está interligada a agências públicas de empregos que atendem no Japão (cerca de 600 unidades), também sem qualquer ônus, em português e espanhol, com a denominação de "HelloWork", em Tóquio, Chiba, Utsunomiya, Ota, Nagoya, Hamamatsu e Osaka. E, conforme Yoshioka (1995: 122-123), uma das atribuições do Ciate era apresentar propostas de trabalho, sem agenciadores privados, por meio do "HelloWork", com a inscrição das empresas japonesas interessadas em mão-de-obra temporária, em que os interessados se candidatariam com as devidas documentações e, se houvesse comum acordo, embarcariam, com contrato direto entre a empresa e o trabalhador no Brasil. Todavia, em vista de impedimentos legais e da crise econômica no Japão, desde 1992, o governo japonês não tem tido interesse em aumentar o número de trabalhadores estrangeiros no país[22].

Dessa forma, há muitos anúncios de jornais recrutando mão-de-obra por agenciadores, aliciadores da mão-de-obra, que cobram "um ágio de 150 a 200% sobre o preço da passagem", como colocado por Yoshioka (1995:124), uma comissão cobrada dos futuros candidatos a trabalhadores no Japão, com exceção daqueles que já possuem contatos diretos com a empresa, utilizando a rede de relações sociais de parentes, amigos e outros, portanto, do capital social. Semelhante situação de descontentamento ocorreu com imigrantes japoneses trazidos para o Brasil pelas companhias da época, com falsas promessas de ganhar dinheiro fácil[23].

---

21 Alguns poucos compareciam ao curso, para adquirir conhecimentos ou por curiosidade, e outros, para aprender ou praticar a língua japonesa.

22 Conforme dados oficiais do Ministério da Justiça do Japão houve queda no número de brasileiros no Japão, de 14% no período de janeiro a dezembro de 2009, passando de 312.582 brasileiros em 2008, para 267.456 em 2009. In: Jornal *São Paulo Shimbun*, 8/07/2010, n. 14.446, ano 64, "Balanço", p. 1.

23 Conforme já relatado no trabalho do mestrado da autora (2002:53).

Enquanto os futuros trabalhadores utilizarem esses serviços oferecidos por esses agenciadores, que custeiam a viagem e indicam fiadores para a estada no Japão, facilidades de hospedagem e/ou outros serviços, e os empregadores de grandes empresas os utilizarem pela facilidade de contratações, os intermediários continuarão a existir, segundo Mizukami (1998:28).

4.2 Grupo Nikkei de Promoção Humana

É uma entidade constituída, em sua maioria, de nikkeis voluntários, com o intuito de dar apoio aos desempregados na cidade de São Paulo[24], empreendendo duas frentes de projetos: o primeiro, de 'movimento de combate ao desemprego', e o outro específico, voltado para o ex-decasségui brasileiro, no Japão. Portanto, é procurada tanto pelos brasileiros em geral como pelos nikkeis, em busca de uma oportunidade de trabalho. Teve início em outubro de 1999, com um grupo sensibilizado com os desempregados, que criou espaço de aproximação entre futuros empregados, cadastrando-os em 'Banco de Candidatos', e oferecendo uma relação de empresas à procura de empregados, em 'Banco de Vagas', para colocação e recolocação dos candidatos no mercado de trabalho, cada vez mais complexo e exíguo.

O Grupo trabalha sem nenhum custo ao candidato, como também a empregadores, captando e organizando as vagas e os respectivos cadastros de empregos e de candidatos em constante realimentação, com o fito de beneficiar ambas as partes, na colocação adequada do perfil apresentado pelo candidato ao pré-requisito do mercado de trabalho. Não há também nenhuma obrigatoriedade da empresa em contratá-lo por ter sido encaminhado pelo Grupo, como também do candidato em aceitar a oferta de trabalho.

A pré-inscrição é feita pelo candidato, que preenche a ficha na sede, anexando *curriculum-vitae* ou não, e participa da 'reunião de orientação a candidatos', que ocorre na última quinta-feira de cada mês. Nesse mesmo dia, além da palestra de orientação[25], os candidatos podem conversar e consultar a relação de vagas existentes, solicitando orientação dos voluntários sobre as vagas de trabalho, podendo ou não sair com a carta de indicação do Grupo para a empresa.

Para os ex-decasségui brasileiros, após a palestra há uma dinâmica de atendimento específico em uma sala à parte, em vista do perfil apresentado no projeto

---

24 Sede na Av. Liberdade, 365. São Paulo. Tel.33992404 e 3399-3754. site>www.gruponikkei.hpg.com.br<, email:gruponikkei@ig.com.br ou gnph@bol.com.br

25 O Grupo Nikkei de Promoção Humana editou um manual de orientação *Transição na Carreira***.** São Paulo: Paulo´s Comunicação e Artes Gráficas. 2004. 44p.

intitulado "*Tadaima*"[26], em que voluntários procuram dar orientação de apoio e melhoria da auto-estima a esse público, para reinserção social e profissional no retorno ao Brasil. É um espaço para se conhecerem, pois muitos trabalharam em locais e empresas diferentes no Japão, e esse contato permite a formação de uma rede de relações sociais entre eles, após seu retorno e início de uma nova perspectiva no Brasil. Inicia-se, assim, com a auto-apresentação de cada um, que expõe seus anseios e objetivos de vida. É também uma oportunidade de conhecimento de suas potencialidades e das de outros, de aprendizagem e de troca de experiências.

Posteriormente, durante a semana, voluntários cadastram os dados da ficha no 'Banco de Dados', válida por um ano, e os candidatos podem procurar a sede, de 2ª a 6ª feira, no horário das 9:00 às 17 horas, para consulta no 'Banco de Vagas', até encontrar a vaga condizente com seu perfil, pois a relação é atualizada com a entrada e saída das vagas. Porém, a indicação não garante o emprego, pois o candidato deve agendar a sua própria entrevista com o empregador e ter sucesso na seleção.

Portanto, a entidade cuida de brasileiros desempregados ou que procuram um trabalho, após uma jornada de trabalho temporário no Japão.

4.3 Instituto de Solidariedade Educacional e Cultural (ISEC)[27]

A entidade foi criada com o intuito de dar melhor informação e orientação às famílias que têm filhos e vão ao Japão a trabalho, bem como oferecer suporte educacional e cultural às crianças. Também pretende atuar em parceria com as NPO (Organizações sem Fins Lucrativos) japonesas, e órgãos brasileiros, para desenvolver projetos de inserção dessa população nas escolas e na sociedade, conforme um dos fundadores, Reimei Yoshioka.

Tem o objetivo de atuar junto às crianças em situação de risco ou em condições adversas, filhos de brasileiros residentes no Japão, facilitando acesso à educação aos jovens e crianças que estão fora dos muros escolares. Alguns pais foram negligentes em relação à educação de seus filhos, supondo o seu retorno ao Brasil; assim, não se interessaram em colocá-los em escolas japonesas ou brasileiras, nem lhes deram uma ocupação. Pressupõe-se que esses jovens terão

---

26 "*Tadaima*" tem o significado de retorno ou volta.

27 Cf. folheto de informação do ISEC/2005. Bunkyo (Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa) constituiu uma Oscip (Organização da Sociedade Civil de Interesse Coletivo), em dezembro de 2003 para cuidar do assunto pertinente a educação, originando o ISEC, que se situa na R. São Joaquim, 381 – Liberdade, Cep: 01508-900. São Paulo – SP. Tel: (11) 3208-1755. email:isecbr@hotmail.com

dificuldade em obter um emprego ou colocação, pois não sabem se expressar em japonês, e sentirão dificuldades na readaptação às escolas e à sociedade brasileira, no seu retorno, conforme Katsuda (2004:114-115). Se ao menos houvesse um acompanhamento contínuo dos pais em alguma atividade para o desenvolvimento de alguma habilidade ou potencialidade dos filhos, ou mesmo de inserção no mercado de trabalho, ser-lhes-iam propiciadas outras perspectivas de vida.

Dessa forma, é notório o registro do aumento do índice de criminalidade entre brasileiros na faixa etária dos 14 aos 18 anos, portanto, jovens[28]. Em 2003, foram presos 322 brasileiros. Os delitos mais cometidos foram furtos e roubos, ficando o Brasil na 4ª posição entre os estrangeiros detidos no Japão, com 5,7%, atrás dos chineses, com 39,8%, coreanos, com 15,3% e filipinos, com 6,4%.

Conforme Mizukami, (1998: 29), foi observada a existência de jovens em 'ócio total', findo o correspondente ao ensino fundamental de 9ª séries do Brasil, nas escolas japonesas, em regiões com *"*população nipo-brasileira numerosa*",* ficam *"*numa espécie de 'limbo', sem nada para fazer". Isso coincide com aumento do índice de criminalidade nessas áreas de *"*estrangeiros de origem nipônica*"*, como em Nagoya, Hamamatsu, Ota e Oizumi.

São, em geral, jovens fora da escola japonesa ou brasileira, com tempo ocioso, portanto, em situações de risco, que se aproximam pela identidade de suas situações para praticar delitos. São jovens, que não se adaptaram ao ensino público japonês, e cujos pais, também não têm condições de arcar com o ensino em escolas brasileiras no Japão, autorizadas a funcionar pelo Ministério de Educação e Cultura (MEC) do Brasil, no Japão.

Como uma solução paliativa, o MEC alterou até a data de aplicação de exames supletivos para 'feriados mais longos', em lugar de realizá-los em fins de semana comuns[29]. Já existem também 87 escolas reconhecidas pelo MEC do Brasil, dentre as quais, 19 de ensino médio[30], pelo *Diário Oficial* do Japão, como equivalentes ao ensino médio, ministrado pelas escolas estrangeiras, o que permite a continuidade de estudos em nível universitário no solo japonês.

Assim, a entidade estuda maneiras diferenciadas para tentar atender esse grupo de jovens e crianças. Outra iniciativa da entidade foi a criação e publicação de um guia sobre o sistema escolar japonês, seus trâmites e documentações necessárias para a matrícula, transferência, frequência e acompanhamento da aprendizagem pelos pais.

---

28 Cf. "Crimes de dekasseguis trazem japoneses a SP". In: *O Estado de S.Paulo*, 10/01/2004. P.C3.

29 Cf. "Brasileiros participam de simpósio sobre dekasseguis no Japão". *São Paulo Shimbun*, 10/03/2004. P.05.

30 Cf. "Japão reconhece ensino de escolas brasileiras". *São Paulo Shimbun.* 24/01/2004. P.6. e "Educação de nikkeis é discutida no Japão".*São Paulo Shimbun.* 08/04/2006. P.05

A entidade também intermediou uma parcela de livros do PNLD – Programa Nacional de Livros Didáticos do MEC para crianças brasileiras no Japão, a fim de dotar as escolas brasileiras com o acervo de livros didáticos e paradidáticos. O grupo está elaborando cartilha adaptada à alfabetização de crianças residentes no Japão, sem contato com a língua, vocabulário e cultura brasileira, além de organizar encontros e seminários para discutir problemas pertinentes aos migrantes brasileiros e sua educação.

Portanto, essas entidades estão tentando solucionar problemas de brasileiros migrantes, com preocupações voltadas para as responsabilidades sociais, o que leva ao aparecimento e desenvolvimento de organizações de culturas solidárias. Trata-se de uma iniciativa de grande valia, não só pelas experiências, mas pela real intenção e vontade política em ações concretas e em busca de uma sociedade que propicie melhor acesso e oportunidades a todos os migrantes retornados à sociedade brasileira, assim como para aos que partem para o Japão.

Os imigrantes japoneses no Brasil criaram suas associações para conhecer problemas e tentar soluções ou mesmo iniciativas de melhorias, para seu bem-estar entre membros do grupo com situação semelhante, não esquecendo a prática das atividades de lazer. Estes serviram para amenizar, suavizar e dar alegria, promovendo aproximação pela identidade dos aspectos culturais na integração do grupo.

Da mesma forma, que os imigrantes japoneses no Brasil encontraram soluções paliativas, constituindo, vertical e horizontalmente, sua rede organizada de associações, os brasileiros no Japão também estão tentando dar seus primeiros passos. Já existem várias cidades japonesas com aglomerações brasileiras[31], organizando eventos como festas juninas, carnaval e algumas atividades sociais pontuadas em vários locais[32], como exemplificado na sequência.

Na cidade de Hamamatsu (Shizuoka) estão sendo ministrados cursos e desenvolvidas atividades de lazer nos edifícios públicos, para criar centros de intercâmbio comunitário, citado por Inoue (1992: 75). Também nessa cidade formou-se o Grupo HOLS – *Hamamatsu Overseas Laborers Solidarity* (Grupo de Convivência com Trabalhadores Estrangeiros de Hamamatsu), composto de voluntários "adeptos da religião cristã, membros do Sindicato de Trabalhadores da Japan Railway, advogados, professores, donas de casa etc.", iniciado com cerca de 60 membros, em maio de 1991 para atendimento de serviço social voltado para pessoas de 12 países, tendo cadastrado cerca de 500 casos de nikkeis num ano, incluindo consulta via telefone. Os casos são diversificados, contemplando desde

31 *Guia Japão, International Press Japan Co. 2003*

32 No Doutorado da autora há várias citações de eventos brasileiros, que ocorrem nas principais cidades japonesas, com maior fluxo de brasileiros.

direitos humanos, falta de pagamento de salários, vistos de permanência no país, internação e tratamento de doentes nos hospitais, hospedagens, empregos, até mortes, divórcio, casamentos etc. (OGAWA, 1992:103-114).

Outro exemplo é o do Centro Nipo-Brasileiro, que realiza o curso de português para aqueles que não querem esquecer a língua do seu país de origem, e ministra aulas de pintura e violão na cidade de Oizumi, em Gunma-ken, conforme Fukasawa (2002: 133). Também foi observado por Yanaze (2002: 137) que há grupos '*não oficiais'* como "associações que congregam trabalhadores de determinada empresa, grupo de karaokê, associações de pais em escolas primárias voltadas aos 'decasséguis'", de esportes, de interessados em viagens, festas, bailes, etc., que se juntam informalmente.

São características típicas de japoneses, semelhantes às que os imigrantes japoneses introduziram no Brasil para constituir suas primeiras associações.

5. Considerações finais

Esse estudo fez refletir sobre a forma pela qual os imigrantes japoneses tentaram buscar soluções, entre seus pares, para vencer problemas, baseadas na cooperação mútua solidária, exemplo esse, característico do limiar do século passado entre as comunidades caipiras e imigrantes japoneses, em áreas rurais, na conquista do espaço para a sobrevivência.

Eles tinham em comum o trabalho em mutirão, que contribuiu para amenizar, ajudar e dar alegria na superação das dificuldades e dos problemas. Reforça a validade do trabalho coletivo solidário e compartilhado para o bem comum e integração, num país com grande diversidade de língua, linguagem, costumes e valores culturais em relação a seu país de origem.

As primeiras levas de imigrantes japoneses, embora passando por circunstâncias adversas em suas vidas, em vista do fosso cultural entre seu grupo social e a sociedade local, conseguiram superar obstáculos de difícil interação sociocultural e econômica, com a presença da união de forças obtida através de associações, criadas com o intuito de colaboração, contribuição e humanização mútua, que se foram multiplicando, ao longo dos cem anos de imigração japonesa no Brasil.

Esses imigrantes japoneses e seus descendentes desenvolveram o sentido da cultura solidária desde sua imigração no Brasil, em inúmeras redes sociais de suas associações, estruturadas horizontal e verticalmente. Os brasileiros no Japão passaram a migrar para lá principalmente a partir de 1980, portanto, decorrido menos de um terço do tempo da imigração japonesa no Brasil. Assim, ainda não conseguiram estruturar-se em rede de organização associativa semelhante, encontradas no Brasil. Porém, há mobilizações na sociedade nipo-brasileira, constituindo

instituições exemplificadas no presente trabalho, como o Centro de Informação e Apoio ao Trabalhador no Exterior, Grupo Nikkei de Promoção Humana e Instituto de Solidariedade Educacional e Cultural, com finalidades solidárias.

Nota-se, que há muito a fazer e concretizar para transpor dificuldades de brasileiros no Japão, que têm recebido apoios pontuados e localizados, nas cidades de maior aglomeração de brasileiros, evidenciando a importância e tendência de aperfeiçoamento dessas associações.

Observa-se, também a necessidade de refletir melhor sobre o desenvolvimento voraz da economia, baseada essencialmente no capitalismo totalitário, dominante nas diversas sociedades, que reproduzem e multiplicam o meio ambiente físico-cultural e social predatório. É preciso rever soluções simples que já deram resultados positivos para uma convivência mais adequada e equilibrada para a humanidade, para o crescimento de todos na solidariedade, promovendo o convívio entre eles, na difícil tarefa de transposição da diversidade cultural.

BIBLIOGRAFIA

CASCUDO, Luis da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. São Paulo: Global, 2002. p. 408-409.

CANDIDO, Antonio. "As formas de solidariedade e O caipira e a sua cultura". In: OLIVEIRA, Paulo de Salles (Org.). **O Lúdico na Cultura Solidária**. São Paulo: Hucitec. (Paidéia; 6), 2001. p. 209-227.

CARDOSO, Ruth Corrêa Leite. "O papel das associações juvenis na aculturação dos japoneses". In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, Takashi. **Assimilação e integração dos japoneses no Brasil**. São Paulo: Vozes, 1973. p. 317-345.

FREIRE, Paulo. **A educação na cidade**. São Paulo: Cortez, 2006. 144p.

FUKAZAWA, Masayuki. **Um mundo pararelo**. São Paulo: Topbooks, 2002. 214p.

HANDA, Tomoo. "Senso estético na vida dos imigrantes japoneses". In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, Takashi. **Assimilação e integração dos japoneses no Brasil**. São Paulo: Vozes, 1973. p. 386-413.

HANDA, Tomoo. **O imigrante japonês. História de sua vida no Brasil**. São Paulo: T.A Queiroz, 1987. 828p.

HOGGART, Richard. "Nós e Eles". In: OLIVEIRA, Paulo de Salles (Org.). **O Lúdico na Cultura Solidária**. São Paulo: Hucitec, 2001. (Paidéia; 6), p. 171-195.

IKARI, Luci Tiho. **Lazer e tempo livre da comunidade nikkei na Região Metropolitana de São Paulo**. São Paulo, ECA/USP, 2002. Dissertação de Mestrado.

IKARI, Luci Tiho. **Lazer, Educação Informal e Traços Culturais do Migrante Brasileiro Que Permanece Temporariamente no Japão**. São Paulo, ECA/USP, 2007. Tese de Doutorado.

INOUE, Ryuzaburo. “Prestação de serviços aos *dekassegui* pela municipalidade – caso da cidade de *Hamamatsu*”. In: NINOMIYA, Masato (Org.). **Dekassegui**. São Paulo: Estação Liberdade: Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992. p. 67-77.

KATSUDA, Tomoaki. “Sobre o futuro do trabalho dos nikkeis”. In: NINOMIYA, Masato (Org.). **Trajetórias do empreendimento de melhoria do ambiente de trabalho para os nikkeis**. São Paulo: Topan Press, 2004. p. 110-116.

LEWIN, Kurt. “Conduta, conhecimento e aceitação de novos valores”. In: OLIVEIRA, Paulo de Salles (Org.). **O Lúdico na Cultura Solidária**. São Paulo: Hucitec. (Paidéia; 6), 2001. p. 197-208.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade**. 2ª ed. São Paulo: HUCITEC/UNESP, 1998. 166p.

MIZUKAMI, Mário. “*Dekassegui*: 10 anos de história e suas perspectivas futuras”. In: **Simpósio Comemorativo do 5º Aniversário do Centro de Informação e Apoio ao Trabalhador no Exterior**. São Paulo: CIATE, 1998. p. 27-31.

NAKASUMI, Tetsuo e YAMASHIRO, José. “Período do pós-guerra”. In: Comissão de elaboração da história dos 80 anos da imigração japonesa no Brasil. **Uma epopéia moderna, 80 anos da imigração japonesa no Brasil**. São Paulo: Hucitec/Sociedade de Cultura Japonesa, 1992. p. 381-416.

NINOMIYA, Masato. (Org.). **Trajetória do empreendimento de melhoria do ambiente de trabalho para os nikkeis.** São Paulo: Topan Press, 2004. 128p.

NODA, Ryoji (org.). **Dicionário Japonês-Português**. Yuhikaku: Tokyo, Japão. 1966. Vol. I e II.

OGAWA, Tadao. “Atividades do Grupo HOLS – Voluntários a serviço dos *Dekassegui*”. In: NINOMIYA, Masato (Org.). **Dekassegui**. São Paulo: Estação Liberdade: Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992. p. 103-114.

OLIVEIRA, Paulo de Salles (Org.). **O lúdico na cultura solidária**. São Paulo:Hucitec. (Paidéia; 6). 2001. 239p.

OLIVEIRA, Paulo de Salles. “Cultura solidária, feições lúdicas”. In: OLIVEIRA, Paulo de Salles (Org.). **O Lúdico na Cultura Solidária**. São Paulo: Hucitec. (Paidéia; 6), 2001. p. 15-29.

PELLEGRINI FILHO, Américo; YANAZE, Mitsuru Higuchi (Coord.). **Encontros culturais Portugal-Japão-Brasil**. Barueri, SP: Manole, 2002. 215p.

SAITO, Hiroshi. **A integração e participação de japoneses e descendentes na sociedade brasileira**. São Paulo: Centro de Estudos Nipo-brasileiros, l977. Série A n. 1, 25p.

SAITO, Hiroshi (Org.). **A presença japonesa no Brasil**. São Paulo. T.A. Queiroz: USP. 1980. 236p.

YAMASHIRO, José e KIYOTANI, Masuji. “Do kasato-maru até a década de 1920”. In: Comissão de elaboração da história dos 80 anos da imigração japonesa no Brasil. **Uma epopéia moderna, 80 anos da imigração japonesa no Brasil**. São Paulo: Hucitec/ Sociedade de Cultura Japonesa, 1992. p. 63-135.

YAMASHIRO, José; TAJIRI, Tetsuya; UCHIYAMA, Katsuo. “Emigração como política de Estado”. In: Comissão de elaboração da história dos 80 anos da imigração japonesa no

Brasil. **Uma epopéia moderna, 80 anos da imigração japonesa no Brasil.** São Paulo: Hucitec/Sociedade de Cultura Japonesa, 1992. p. 203-246.

YANAZE, Mitsuru Higuchi. "Mercado 'Dekassegui' brasileiro no Japão". In: PELLEGRINI FILHO, Américo e YANAZE, Mitsuru Higuchi (org.). **Encontros culturais Portugal-Japão-Brasil**. Barueri, SP: Manole, 2002. p. 123-142.

YOSHIOKA, Reimei. **Por que migramos do e para o Japão**. São Paulo: Massao Ohno, 1995. 180p.

A LITERATURA DOS JAPONESES NO BRASIL E A QUESTÃO DO CABOCLO

Masahiko Nishi[1]

Em julho de 1936, Shimazaki Tôson (1872-1943) partiu do porto de Kôbe com destino à Buenos Aires com a incumbência de representar o Japão no 14º Congresso Mundial do PEN Clube. A viagem que durou cerca de meio ano – de julho a janeiro do ano seguinte – seguiu a rota sul via Ásia, África, América do Sul, América do Norte e Europa. As memórias desta viagem foram publicadas na revista *Kaizô* (Reconstrução) em série e, posteriormente, reeditadas num livro intitulado *Jun'rei* (Peregrinação, 1940), considerado uma obra representativa da fase final de sua vida.

Shimazaki Tôson era natural da região de Shinshû e não poderia estar indiferente diante da possibilidade de conhecer países como o Brasil, a Coréia e a Manchúria, locais de emigração de seus compatriotas. Há de se convir que o desejo de ver com os próprios olhos o destino daqueles que outrora partiram deveria ser grande, uma vez que o protagonista de sua obra *Hakai* (A quebra de um mandamento, 1906) também não resistiu às propagandas que incitavam os japoneses a emigrarem e decidiu ir para o Texas em busca de trabalho.

Tôson, sua esposa e seu amigo Arishima Ikuma (1882-1974) embarcaram no navio *Rio de Janeiro-maru* juntamente com 850 emigrantes com destino ao Brasil e Paraguai: um velho escritor em sua viagem de "peregrinação" e os emigrantes com destino à América do Sul. Enquanto que a "peregrinação" de Shimazaki Tôson tinha como premissa seguir as pegadas deixadas pelos japo-

1 Docente e pesquisador da Universidade Ritsumeikan, Quioto. A primeira versão deste artigo constituiu o texto da palestra proferida em 21 de fevereiro de 2014, no Centro de Estudos Japoneses da USP.

neses, o mesmo não se poderia dizer em relação aos 850 emigrantes que, como "colonos", foram intencionalmente motivados a viajar em busca de uma tão sonhada "Terra Prometida".

Ao chegar ao porto de Santos, em fins de agosto daquele ano, Tôson – após se despedir dos compatriotas que seriam encaminhados para a Hospedaria dos Imigrantes de São Paulo e, posteriormente, transferidos para o interior do Estado – prosseguiu sua viagem até Buenos Aires e, cumprido a missão oficial, retornou ao Brasil em meados de setembro, desta vez, desembarcando em Santos. Em São Paulo, ele se reuniu informalmente com funcionários do Consulado, alguns representantes da comunidade japonesa e um grupo de poetas locais; ocasião em que gravou poemas na lápide exposta na entrada do Hospital da Beneficência Japonesa (Dôjinkai Nihon Byôin), prevista para ser inaugurada naquele mesmo ano. (Este hospital passou a ser denominado Hospital Santa Cruz, após ter sido confiscado pelo governo brasileiro por ocasião da Segunda Guerra Mundial). Apesar de sua estadia ter sido curta, as reflexões suscitadas nessa viagem foram minuciosamente registradas em *Jun'rei* (Peregrinação, 1940).

O diário sobre a sua viagem ao Brasil foi publicado nas edições de junho e julho da revista *Kaizô* (Reconstrução, 1939) e, nele, encontramos o seguinte trecho:

> As palavras são enigmáticas. Apesar de a minha viagem ter sido realizada em circunstâncias específicas, posso dizer que a maneira mais rápida e segura de conhecer as coisas é através do emprego que se faz da palavra. No Brasil existe o termo "caboclo". Caboclo é uma alcunha para designar as pessoas que nasceram no país. A despeito de não ter visitado a zona rural, ao escutar a palavra "caboclo", não só me veio à mente a imagem das crianças mestiças como também senti que nela havia uma forte conotação colonizadora. Ouvi dizer que no Brasil os mestiços de negros africanos são extremamente discriminados por aqueles que insistem em promover a discriminação racial. Nesse sentido, se o caboclo não é considerado uma pessoa latino-americana, ele seria, então, um imigrante antigo vindo da África? Seja como for, "caboclo" é uma palavra que jamais esquecerei. Um japonês residente no Brasil me contou que sugeriu o cultivo do milhete a um caboclo que estava com as terras sem plantação. O caboclo concordou dizendo que a ideia era boa e que realmente daria certo, pois já havia tentado antes. O comportamento do caboclo era um dos assuntos comentados até mesmo entre nós viajantes. (Caboclo)

Na segunda metade do século XIX, as florestas virgens de São Paulo foram desbravadas num ritmo vertiginoso e a cidade de São Paulo se tornou, em curto espaço de tempo, o mais importante centro econômico do país. O primeiro produto comercial de exportação no período colonial foi o pau-brasil e, após a consolidação do sistema escravagista, deu-se início ao sistema de exploração colonial denominado *plantation*, centrado no cultivo da cana-de-açúcar e seus destilados. A exploração de metais, pedras preciosas e os recursos naturais como

a borracha também trouxe riquezas exorbitantes para o Brasil colonial. No entanto, esses produtos que movimentaram a economia brasileira até o século XIX deixaram a natureza exuberante praticamente intocada, a despeito de os missionários jesuítas e os colonos portugueses se fixarem na região costeira do nordeste e trazerem consigo os conhecimentos da civilização ocidental. Nesse contexto, o povo indígena foi obrigado a conviver com os colonos europeus o que resultou não somente a miscigenação como também o desenvolvimento de uma cultura híbrida. Os colonos que chegaram posteriormente passaram a chamar de "caboclos" aqueles cujas feições eram difíceis de serem reconhecidos como nativos ou europeus.

A linguagem utilizada na zona tropical de *plantation* era o português "crioulo", uma variação da língua praticada pelos escravos negros africanos, mas, a linguagem considerada oficial era aquela usada pelos nativos de São Paulo e região sul[2]. A subsistência era exclusivamente baseada na caça e na agricultura primitiva, prática herdada pelos índios e, portanto, não dependia da produção agrícola. Na prática, isso fazia com que o grau de dependência em relação ao comércio de produtos fosse extremamente baixo. A cultura do pão não havia como fincar raízes numa cultura alimentar a base de mandioca, milho e feijão. Obviamente, dentre os paulistas, havia aqueles que foram vendidos para as lavouras do nordeste, assim como havia os mineiros que trabalhavam na exploração do ouro aluvial em pó no interior do país. Por outro lado, os escravos que fugiam do nordeste para a região sul formavam um grupo étnico de cultura híbrida. No entanto, até a introdução da lavoura cafeeira, essas regiões não passavam de terra bruta.

Mas o cenário de São Paulo mudou. Os brasileiros interessados na lavoura cafeeira contratavam os imigrantes italianos como administradores locais e, com a introdução dos caboclos e escravos livres do nordeste como força de trabalho, rapidamente alçaram o Estado de São Paulo como o centro econômico do país. E, na virada do século, com a expectativa de obter uma força de trabalho mais segura e conveniente do que a dos caboclos e baianos é que se possibilitou a entrada maciça de imigrantes japoneses.

De fato, Shimazaki Tôson percebeu que o termo *caboclo* era impregnado de uma conotação de colonização advinda dessa conjuntura existente no cenário brasileiro. Durante a travessia de Kôbe até a América do Sul, ele sentiu uma melancolia nostálgica ao observar as crianças mestiças mescladas à paisagem das cidades portuárias da Ásia e da África e, posteriormente, passou a associar a imagem do caboclo como um produto da herança histórica do sistema colonial praticado no Ocidente, ou seja, o caboclo era um espécime do sistema colonialista. Shimazaki

2 Darcy Ribeiro. *O povo brasileiro.* São Paulo: Companhia das Letras, 1995:365.

Tôson possivelmente não chegou a refletir seriamente sobre a questão de os japoneses de sua época estar migrando para o exterior e que, além de terem seus filhos mestiços na Ásia, havia a promessa de que a Esfera da Co-Prosperidade da Ásia Oriental planejava futuramente recolhê-los. Durante a viagem, ele que visitou o túmulo das prostitutas japonesas denominadas "Karayuki-san" em Singapura, e que chorou diante dele, sequer pensou nos filhos legítimos e nos mestiços que porventura os japoneses fizeram nas mulheres daquele país.

Neste ponto, há de se ressaltar outra questão. O objetivo da "peregrinação" de Shimazaki Tôson não foi o de averiguar os estragos nem tampouco a herança do sistema colonial praticado no Ocidente. O real motivo de sua peregrinação foi seguir os passos deixados pelos japoneses pelo mundo e revelar os pequenos milagres que porventura ali existissem. Shimazaki Tôson não conheceu de fato os caboclos e a vida que levavam, limitando-se a apenas ouvir anedotas contadas pelos japoneses que residiam no Brasil e, certamente, o que sentiu ao escutar a palavra "caboclo" se deve ao modo com que essa palavra era pronunciada na língua japonesa falada na colônia, e foi com essa impressão que ele deixou o Brasil. Mas, será que o fato de ele traduzir o termo "caboclo" como *dojin* 土人 – termo que em japonês significa "nativo da região" – não seria um modo de ressaltar tanto o exótico sentimento de "colonização" quanto o seu profundo discernimento em relação a essa questão?

Há de se ressaltar que, naquela época, a representação do *dojin* – (nativo da região) na literatura japonesa escrita no exterior, e que tinham como palco países como Taiwan, Coreia, Sacalina, Manchúria e as ilhas e países dos mares do sul – não se limitava a descrevê-lo como um ser típico de um país estrangeiro. O *dojin* representava o que um homem civilizado jamais poderia se tornar, pois a sua imagem era sinônimo do homem decadente. Portanto, a ideologia imperialista incutiu nos homens civilizados a obrigação de eles assumirem a missão de instruir e de educar o *dojin*. Nesse sentido, o termo *dojin* foi exaustivamente empregado para reforçar essa missão de defender a fronteira que separa o homem civilizado do não-civilizado; uma palavra com um poder encantatório que foi aceito pela opinião pública sem questionamentos.

O modo de os japoneses no Brasil pronunciarem "caboclo" possuía a mesma entonação da de um japonês do Japão ao pronunciar a palavra *dojin*. E talvez tenha sido esta a razão de Tôson associar o termo "caboclo" ao sentimento de colonialismo. Os japoneses que foram educados a aceitar e apoiar o eufórico grito de "Datsu-A Nyû-ô" (deixar a Ásia e introduzir o Ocidente) não somente olhavam com desprezo o "caboclo" como também temiam adquirir as más influências de seus costumes, de modo a condenar e insultar sarcasticamente os compatriotas que se tornavam "caboclo". Shimazaki Tôson, ciente da conotação pejorativa do termo *dojin* - que era muito popular no Japão de sua época – percebeu que o termo

"caboclo" no Brasil possuía a mesma conotação colonialista e discriminatória existente no Japão.

Os japoneses não eram os únicos que geravam crianças mestiças como os caboclos. Eles incorporavam as maneiras do caboclo de modo espontâneo a ponto de correrem o risco de perderem a honra de serem japoneses, mas isso, ao meu ver, deveria ser considerado como um ato de coragem.

Seis anos antes da viagem de Shimazaki Tôson, Ishikawa Tatsuzô que, naquela época, estava numa fase embrionária para se tornar um escritor, decidiu vir para o Brasil como vice-supervisor dos imigrantes. O relato dessa experiência foi publicado em sua obra *Sôbô* (1935-1939), obra que o tornou um escritor de grande prestígio. A sua estada no Brasil foi apenas de dois meses. Durante um mês ele permaneceu na cidade de São Paulo, o que significa que o período de permanência na fazenda no norte do Estado foi de apenas um mês.

Mas, ao ler o terceiro capítulo intitulado "Um povo sem voz", logo se percebe que, a despeito de sua curta estada e convivência com os imigrantes japoneses na fazenda, a experiência desse contato foi deveras importante.

Para os que desejam escrever uma obra literária em japonês tendo como cenário o Brasil, queira ou não, *Sôbô* é um livro de referência. A inserção de palavras japonesas usadas pela colônia no decorrer do texto representa um modelo de "literatura japonesa sobre o estrangeiro" que teve o seu apogeu no início do período Shôwa (1926-1989). Em *Sôbô* temos, por exemplo, a questão dos imigrantes japoneses veteranos e os novatos; os personagens que vivem na fazenda, o administrador de origem europeia, o camarada caboclo e o uso da língua japonesa e a portuguesa naquele contexto. Cito apenas alguns dos recursos adotados por Ishikawa Tatsuzô para escrever sobre a história dos japoneses no Brasil, uma vez que, aqui, não teríamos tempo para tratar de todos os demais recursos. Após acompanhar durante dois meses os imigrantes como vice-supervisor, Ishizawa Tatsuzô decide retornar para o Japão e, quando menos esperava, se viu trabalhando como escritor. Seria leviano declarar que ele era apenas mais um escritor japonês, pois não existe nenhuma razão concreta para que, desde o início, façamos uma distinção entre um escritor que escreve sobre os japoneses do Brasil no Japão e outro que escreve sobre esse assunto *in loco*.

Natsu (Onatsu) é a personagem que se pode considerar a heroína da história. Ela é a esposa de fachada de Satô Katsuji. No capítulo 3 ela finalmente chega na fazenda localizada no norte do Estado de São Paulo. Para descrever esse local, Ishikawa Tatsuzô começa por contar o cotidiano da Fazenda Santo Antônio que aguarda a chegada dos novos imigrantes.

– *BOA TARUDI*, Manabe! O administrador estava procurando você.

Quando o "negro" fala em português com Manabe, o colono japonês veterano interrompe o trabalho e olhando para a esposa diz:

– Deve ser sobre os *nôbo*...

(Ishikawa, Tatsuzô. Sôbô: uma saga da imigração japonesa. Tradução Maria Fusako Tomimatsu et al. Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial, 2008:240).

Na literatura japonesa sobre o Brasil, o emprego da língua portuguesa inserido nos diálogos é um recurso relativamente fácil e eficiente para proporcionar a atmosfera local, independentemente da língua utilizada no diálogo: malária, plantação, jacaré, camarada, cafezal, tatu etc.

Os japoneses não conviviam somente entre eles, em círculos fechados. Ao redor havia os camaradas negros que eram vizinhos imprescindíveis e, quando Manabe se dirige à residência do administrador que o chamava, ele encontra a alva garota italiana Maria, ocupada em lavar as roupas.

Nesse momento o administrador, que era italiano, apareceu montado em um *cabaro*. Quanto chegou diante de uma valeta, incitou em japonês – *Ô, ichi, ni, no san*! – e, após empinar o cavalo, pôs o cavalo a correr.

(2008:242)

Os imigrantes recém-chegados também precisariam, cedo ou tarde, se adaptar à vida no Brasil, assim como os demais compatriotas. Onatsu, protagonista da história, passa a enfrentar a sua nova vida no Brasil de modo que não lhe sobra tempo sequer de lembrar como era a sua vida em Akita ou do amor casual que tivera durante a viagem de navio. Magoichi, seu irmão mais novo, cumprimenta Maria com o seu português recém aprendido:

– Bom dia, senhorita! – gritou Magoichi. (p. 257)

Onatsu sente uma ponta de inveja ao perceber que, "apesar de Maria viver naquela colônia, ela parecia ser feliz." (p. 257) A introdução da personagem Maria no romance é como lançar uma luz no futuro dos recém-chegados imigrantes.

No entanto, no capítulo 3 existe outro personagem que, apesar de não estar em destaque, possui um papel muito importante no contexto da história: Kôtaro, o filho de Manabe. Além da filha Maria, o administrador italiano possui um filho caçula que tem quase a mesma idade do filho de Manabe. Há uma cena em que o filho do administrador vem contar para Manabe as traquinagens de Kôtaro:

– Sabe, Manabe, seu filho Kotaro caiu daquele barranco e estava chorando.
– Hum, o que aconteceu?
– *Non se*. Mas depois estava descascando milho com *faca* e cortou a mão.
– Hum, cortou muito?
– Saiu sangue. Aí passou lama e parou de sangrar.
– Ah, é?
– E depois, pisou num pintinho da sua casa que acabou morrendo. Jogou ele no rio.
– Moleque estúpido! Onde ele está agora?
– *Non se*. Deve estar brincando com *poruko*. Ele gosta de brincar com *poruko*.

(2008:242)

Trata-se de um episódio trivial que descreve com extrema sensibilidade a conscientização da presença do outro que ocorre entre o filho do administrador e o filho do colono japonês. O irmão mais novo de Maria, talvez pela disciplina imposta pela educação rigorosa dos pais, não gosta tanto de porcos como Kôtaro. Nas entrelinhas desta cena em que o irmão de Maria dedura as traquinagens de Kôtaro, revela-se não somente o desprezo que os imigrantes italianos mais abastados possuem em relação aos caboclos, mas também uma admiração velada pelo comportamento enérgico e a atitude despreocupada de Kôtaro que se assemelha a de um caboclo.

– Todos os japoneses são bonitos, mas quando moram muito tempo no Brasil, todos ficam encardidos que nem vocês. (p. 246) – diz ironicamente o cocheiro negro para Manabe durante o trajeto em que levava Onatsu e os imigrantes recém-chegados da estação de trem até a fazenda.

No processo de adaptação dos japoneses no Brasil, os caboclos, por sua vez, não eram apenas os seus mestres. O fato é que, sem a ajuda deles, os japoneses não conseguiriam sobreviver, principalmente, quando o assunto era o cultivo da terra e as técnicas de debulha. Os japoneses, assim como os colonos europeus, tornavam-se caboclos para se adequar a natureza do Brasil. Os caboclos eram os mestres da vida e, como tal, exerceram uma forte influência nos japoneses que para cá vieram. A ciência da higiene tentou veementemente controlar essa influência, mas o contágio era algo impossível de se conter. Tanto para os que, como Kôtaro, eram da geração 1,5 (crianças que chegaram pequenas e antes de frequentar a escola) quanto para os que eram da segunda geração, a autoconfiança do japonês, reforçado pelo ponto de vista higiênico e pelos ditames do modernismo, tornou-se uma mera superstição deveras incômoda.

A questão do "caboclo" que foi um assunto de interesse para Ishikawa Tatsuzô e Shimazaki Tôson no período pré-guerra deixou de o ser com a derrota

do Japão, que perdeu suas antigas colônias. No entanto, a questão do *dojin* (nativo) ressurgiu com uma nova roupagem.

Para citar um exemplo temos a obra *Amazon no uta* (Canção da Amazônia, 1966) de Tsunoda Fusako (1910-2010). A autora se sensibilizou com o infeliz incidente ocorrido com as vinte famílias de imigrantes japoneses que pertenciam ao 4º grupo de desbravamento das terras de Acará na Amazônia. Dentre as vinte famílias, apenas os nove integrantes da família do chefe do grupo permaneciam vivos, sendo que o destino dos demais foi o de "retornar para o Japão, morrer ou desaparecer."

Quando Tsunoda indagou aos colonos sobre o desbravamento ocorrido na região de Acará, a resposta unânime foi "não sei o que aconteceu". O que a autora deduziu a partir dessa resposta sucinta, e que a deixou triste, foi constatar que os colonos já haviam decidido permanecer naquela terra por estarem endividados até o pescoço.

A fuga de colonos durante a noite, após a chegada dos imigrantes do Kasato-maru, não era nenhuma novidade para os japoneses que estavam no Brasil. Mas, para os japoneses do pós-guerra, o desaparecimento de japoneses no interior do Brasil era uma história digna de um romance. Com a derrota do Japão, sete milhões de japoneses espalhados nos territórios asiáticos no pacífico foram deportados, o que significa que naqueles territórios a "naturalização" dos japoneses foi negada. Os casos de rendição do soldado Yokoi e de Onoda, ex-combatentes do antigo exército japonês, e a questão da identidade dos órfãos de guerra abandonados na China que eram, até então, assuntos que o Japão havia ocultado, ganharam grande repercussão na mídia, quando estes começaram a ser revelados.

As histórias de emigrantes japoneses que despareceram sem deixar vestígios e que as representações diplomáticas do Japão no país não conseguiam elucidar eram um material de extremo interesse para jornalistas escritoras como Tsunoda Fusako, que investigavam o destino dos compatriotas do antigo império japonês. Para a autora, a floresta tropical brasileira fazia parte do plano de expansão dos japoneses no hemisfério sul e estava relacionada com os locais de batalha realizados durante a Guerra no Pacífico. Isso porque mesmo após o término da guerra, o Ministério das Relações Exteriores continuou a intermediar a ida de imigrantes japoneses para a Amazônia, e não foram poucos os colonos que fincaram raízes naquela região.

Em *Wairudo souru* (Wild Soul, 2003), Kakine Ryôsuke (1966-) conta a história de um rapaz japonês que vivia numa colônia isolada no interior da Amazônia e que, posteriormente, resolve voltar ao Japão para se vingar do *Gaimusho* (Ministério das Relações Exteriores do Japão). Há, portanto, uma estratégia para tentar explorar o mistério que envolve os japoneses que desapareceram, transformando-os em personagens de obras literárias.

Funado Yoichi (1944-), autor de romances de aventura e violência, narra a história de traição e desaparecimento de um japonês em sua obra *Yamaneko no natsu* (O verão do gato montês, 1984). O pai do rapaz era um militar que participou do golpe de Estado ocorrido no dia 26 de fevereiro de 1936 e o protagonista, que nasceu nesse dia, vem para o Brasil logo após o golpe. O jovem da geração 1,5 que foi criado no Brasil e que conseguiu superar a desorientação existente na comunidade nipo-brasileira durante a guerra, de repente, desaparece e, decorridos cerca de 30 anos, reaparece como um guerrilheiro diante de um jovem japonês que acabara de chegar. Na mesma linha, Funado Yoichi também escreveu um romance de aventura intitulado *Densen naki tochi* (Uma terra sem tradição, 1988) que conta a história de um guerrilheiro venezuelano. O enredo gira em torno do encontro casual entre o imigrante japonês da segunda geração e um rapaz japonês que pertencia ao exército vermelho. Funado Yoichi criou uma espécie de mito do nikkey ao descrevê-lo de modo hiperbólico e enigmático como "monstros" que vivem na América do Sul.

Essa técnica também foi adotada por Tsujii Naoki (1967-) em sua obra *Miruton no Abeeria* (As abelhas de Milton, 2006), que conta a história de um rapaz japonês que encontra em Saitama um *nikkey* da terceira geração que almeja se tornar um músico. Trata-se de uma técnica de dissimulação que tem a intenção de revelar à sociedade japonesa contemporânea como os japoneses da América do Sul se tornaram uns "monstros".

Paralelamente, há outra vertente de escrita que reforça as relações sexuais dos japoneses e dos *nikkeys* através do culto da beleza do corpo e a precocidade sexual da mulher brasileira. Daigo Massao (1935-) desenvolve esse tema com foco no Brasil e pode-se considerá-lo como o pioneiro desta vertente. Quando esteve no Brasil para coletar dados para compor a sua obra, Kita Morio (1927-2011) recebeu orientações de Daigo. Abaixo cito como exemplo um trecho da obra *Kagayakeru aoki sora no shita de* (Sob o céu esplêndido, 1986) de Kita Morio:

> Próximo ao local em que Kiuchi capinava havia uma gigantesca árvore cujas raízes estavam expostas. Como se isso não bastasse, a terra formava um montículo. Ali formigas se movimentavam em profusão.
>
> Ao observar o formato daquelas formigas estas lhe trouxeram uma lembrança horrível. A esposa do gerente geral da empresa denominada "Demônio das jutas" havia se suicidado com o amante caboclo tomando um veneno poderoso para matar saúvas.
>
> Se aquele incidente grotesco não tivesse acontecido e aquela mulher bonita não tivesse se suicidado com aquele nativo, eu não teria dormido com aquela filha do caboclo.
>
> Isso mesmo. Naquela noite em que o destino o fez ir ao baile da aldeia, por mais que ele estivesse bêbado, e por mais que a Carolina estivesse extremamente fascinante, o que fez com que Kiuchi abraçasse o seu corpo nu era porque em seu âmago reverberava os boatos daquele suicídio cometido pelos amantes.

As relações sexuais entre os japoneses que viviam no Brasil e os nativos eram tacitamente negadas ou não reveladas conforme as rígidas regras da fechada sociedade japonesa ou, caso contrário, a pessoa era obrigada a deixar a comunidade.

O que acontecia frequentemente fora do Japão no período pré-guerra também ocorreu no Brasil no pós-guerra em relação aos japoneses e caboclos. Mas, esse tipo de história e as fofocas geradas por esse tipo de relação serão explorados nas literaturas de viagem barata que escritores japoneses escreviam sobre o Brasil.

A tendência de enaltecer o Brasil, que não vingou no pré-guerra, foi ressaltada, explorada e difundida na mídia japonesa do pós-guerra através das imagens do carnaval que enfatiza a beleza da mulher brasileira.

Nesse sentido, o relacionamento sexual com o "caboclo" que era uma escolha muitas vezes necessária para que o japonês pudesse sobreviver no Brasil, tornou-se um adereço para reforçar a sedução que permeia esse tipo de relação.

Os textos levianos escritos pelos escritores japoneses que descrevem sobre o japonês do Brasil não possuem afinidades com a literatura japonesa escrita no Brasil nesses últimos sessenta anos.

Os japoneses que escrevem romances sobre o Brasil possuem o interesse em descrever o comportamento dos japoneses e analisar os motivos de se tornarem o que são. E é justamente por não falar abertamente sobre essa questão é que se cria a ideia de um ser enigmático. Pode-se dizer que há uma ramificação intencional no modo como se aborda esse assunto entre os escritores japoneses no Brasil. Estes concentram o seu foco em descrever as experiências dos japoneses tentando revelar os segredos deste mistério.

Os escritores japoneses nascidos no Brasil, ao buscar novas possibilidades para a literatura japonesa tendo como referência autores como Ishikawa Tatsuzô e Shimazaki Tôson, deparam com a questão da influência do caboclo que continua sendo um assunto relevante.

Se o império japonês continuasse a dominar os vários territórios da Ásia no pós-guerra, certamente a mesma questão afligiria os nativos e os colonos japoneses, de modo que esse seria um problema ainda mais complexo que a questão do imperialismo.

Felizmente ou não, esse tipo de problema foi selado com a derrota do Japão na guerra. Por outro lado, em países desenvolvidos e de vanguarda tais como os Estados Unidos e o Canadá, a assimilação dos japoneses na sociedade americana no pós-guerra seguiu a direção da integração e não da nativização.

Em suma, a questão da "caboclização" transpôs a Segunda Guerra Mundial e se tornou um problema sério entre os japoneses, mas isso ocorreu somente na sociedade japonesa da América Central e da América do Sul. A literatura japonesa dos países latino-americanos não conseguiu se esquivar deste problema e, diferente

dos escritores japoneses que usam esse assunto como um adereço, os que escrevem a literatura japonesa fora do Japão precisam enfrentar essa questão e, com isso, passaram a desenvolver uma nova vertente da literatura japonesa.

Durante a Segunda Guerra Mundial, os japoneses que viviam no Brasil foram alvo de repulsa por pertencerem a um país hostil e pelo apego aos ideais fanáticos do "mito da terra divina e eterna" (*shinshûfumetsu*). No final da guerra e no pós-guerra o conflito existente entre o *kachigumi* (grupo que acreditava que o Japão havia vencido a guerra) e o *makegumi* (grupo que aceitava a derrota do Japão) foi alvo constante dos holofotes, prejudicando ainda mais a imagem dos japoneses.

Negando a derrota do Japão, o grupo *kachigumi* praticava represálias contra os compatriotas considerados traidores e, em geral, o alvo eram os que se dedicavam à sericultura e o cultivo de hortelã. O *kachigumi* era um grupo de fanáticos que usava a força da arma e contava com a adesão maciça dos japoneses. Para enfrentá-lo havia o grupo dos *makegumi* que era a favor da assimilação como um meio de sobreviverem na sociedade brasileira. Este grupo estava ciente de que o Japão havia perdido a guerra por terem acesso às informações veiculadas pela mídia brasileira e pelos decretos promulgados no Japão.

No entanto, a cisão da comunidade japonesa em dois grupos ressalta a existência de um terceiro grupo que se disfarçava para escapar do estigma de pertencer a um país hostil e, também, se escondia do duplo olhar de vigilância da sociedade japonesa.

No Brasil, a maioria dos escritores japoneses é da primeira geração e pouquíssimos da segunda geração e posteriores, mas, dentre eles, gostaria de destacar a obra *Imin ga teikô o ushinatta toki* (1967) de Yamazaki Augusto (1925, Santos).

O protagonista nasceu na primeira metade da década de 30 e formou-se em Filosofia pela Universidade Imperial de Quioto e, segundo ele, "os imigrantes em geral partiam para o Brasil com o objetivo de ganhar dinheiro, mas eu tinha um ideal" e, autoconfiante, ele decide morar com o tio no interior do Brasil. "Se ele gostava de Nietzche, o melhor seria estudar na Europa, mas ele deve ter optado por dar uma de Zaratustra." No entanto, ao chegar ao Brasil imediatamente se decepciona: "Que lugar horroroso eu vim parar!".

No quintal de frente à cabana construída na terra que lhe foi atribuída, o protagonista encontra "dois montículos misturados com terra vermelha." Ao observá-los atentamente, ele descobre que aqueles montículos eram "três ou quatro crianças de cabelos crespos, com a barriga inchada que dormiam encolhidos como a abraçar porquinhos".

O colono veterano da fazenda diz "Não se assuste. Eles são caboclos; são como bichos, uma mistura de preto e índio. Obviamente, eles não sabem ler nem escrever e tampouco sabem a idade que têm. Para começar, nem são registrados no cartório".

Para os que pretendiam fixar residência no Brasil, não convinha ficar assustado diante de um caboclo. Eles eram vizinhos muito importantes para os japoneses e eram eles que conheciam e tiravam dúvidas sobre a terra. E, se porventura, o japonês se tornar proprietário de terra e vir a administrá-la ele precisaria contratá-los como mão de obra barata, ainda que os caboclos não tivessem instrução.

Mas os olhos do protagonista fitaram o caboclo e assim permaneceram imobilizados como uma estaca. Ao observar o caboclo que se vestia de trapos desde que nasceu, andavam descalços na terra, eram desnutridos, tinham lombrigas e dormiam no chão do casebre, a única certeza que o protagonista tinha, ainda que o motivo fosse trivial, era a de que o seu senso de superioridade deveria ser preservado.

Mas o enredo da história se desenvolve de modo a descrever que, decorridos dez anos, o protagonista perde completamente a resistência de se tornar um caboclo. Ele tenta deixar a fazenda e vai para a cidade de São Paulo, mas logo descobre que o fato de ele não falar português limita-lhe as chances de conseguir trabalho. Em seguida, ele resolve trabalhar num lugar distante em que não havia japoneses. Nesse lugar ele recebe igualmente uma grande extensão de terra do proprietário brasileiro. Ele tenta domesticar habilmente os caboclos com o desejo de tentar algo novo, mas, por mais que ele se dedique ao trabalho, os caboclos contratados não atendem as suas expectativas.

> – Você não acha que o Jé (protagonista) não regula bem da cabeça? Ele trabalha como um relógio. Não sei como ele aguenta.

Com o tempo, ele percebe que não adiantava desprezar os caboclos por considerá-los preguiçosos. E, repentinamente, ele se rende ao processo de assimilação. E sua vida toma um novo rumo ao se casar com a filha do proprietário. Apesar de ela ser a filha do proprietário, isso não significava que ela tinha instrução ou que fora educada na cidade.

Ela era o objeto de desejo dos jovens nativos e, no passado, houve até um caso de morte entre os seus pretendentes, mas "o fato de ela não ter se casado com algum nativo e ter escolhido um homem de outra raça, o protagonista não seria alvo da inveja deles." O protagonista recebe o batismo, casa-se na igreja, mas isso ocorre justamente no período em que o exército alemão invade a Polônia (setembro de 1939).

Após a invasão da Polônia, o Japão e os Estados Unidos entram na guerra e quando o navio brasileiro é atacado pelo submarino alemão e afunda, o Brasil declara guerra aos países do Eixo. Inúmeras medidas severas e restritivas são adotadas em relação aos imigrantes oriundos dos países do Eixo, como, por exemplo, a proibição de se reunirem em grupo, a retirada dos imigrantes que moravam na costa litorânea, falar uma língua que não fosse o português e a circulação dos imi-

grantes era permitida somente com autorização. No entanto, para o protagonista que estava inserido entre os brasileiros, essas medidas em nada lhe afetaram. Durante os seis anos que antecedem o ano de 1945, a filha de quinze anos casa-se com o protagonista e se torna mãe de cinco filhos. Com a morte do sogro, o protagonista se torna um grande proprietário.

A despeito de ouvir de um sírio, que era dono de um bar, os boatos de que o Japão perdera na guerra, ele fingia não ligar "como se estivesse contemplando um incêndio do outro lado do rio" e, após a guerra, apesar de alguns japoneses morarem na vizinhança, ele não conseguia mais falar direito em japonês.

Em termos de aparência, seus cabelos estavam compridos a ponto de lhes cobrir as orelhas, a pele tinha uma coloração acobreada e seu olhar era vago e, seus olhos, fitavam algum ponto no espaço. Ao recordar como ele era quando veio do Japão, ele murmura para consigo mesmo:

> – Naquela época, eu realmente era um idiota!

Ao escrever dessa maneira, há de se pensar que a "caboclização" dos japoneses foi um processo que ocorreu espontaneamente. Deve-se rir com desdém a habilidade que os "ignorantes" possuem para se preocuparem com o fato de vencer a guerra ou não, ou de se perturbarem se algo lhes convém ou não. Isso sim é que deve ser o ensinamento de Nietzche.

De meados da década de 1910 a 1920, os jornais japoneses publicados em São Paulo passam a promover uma coluna literária, período em que floresce a literatura japonesa no Brasil. Em 1930, começam a surgir alguns poetas e escritores dentre os que possuíam um conhecimento básico de literatura e que possuíam certa autonomia financeira. Após a visita de Shimazaki Tôson em São Paulo, surgiram duas revistas, uma de prosa denominada *Chiheisen* (Horizonte, 1937) e outra de poesias denominada *Yashiki* (Coqueiro, 1938). Mas, em julho de 1941, quando o isolamento do Japão no cenário internacional se intensifica, as publicações em língua estrangeira dos que pertenciam aos países do eixo são expressamente proibidas e a literatura japonesa no Brasil passa por um período sombrio.

Após a derrota do Japão na guerra, as publicações de jornais em língua japonesa sofrem as consequências da disputa entre o grupo *kachigumi* e *makegumi* e, durante um tempo, deixam de ser publicados até que o grupo dos esclarecidos (*makegumi*) consegue autorização para a publicação de jornais e revistas em língua japonesa.

Os jornais e as revistas de entretenimento eram os principais meios para divulgar a literatura japonesa e, até a criação da revista de literatura e artes *Koronia Bungaku* (Literatura da colônia) em 1966, os concursos de literatura promovidos pelos jornais tiveram uma grande participação dos imigrantes do pós-guerra, que

começaram a chegar a partir de 1953, com a reabertura da imigração japonesa. Yamazato Augusto (1925-2012), por exemplo, atuou em diversas áreas e foi um autor que gostaria de destacar como um importante escritor que se dedicou a escrever sobre a questão do caboclo.

Assim como tive a oportunidade de conhecer Yamazato Augusto quando estive no Brasil em 2002, também conheci o escritor Matsui Tarô (1917-). Ele nasceu em Kôbe em 1917 e, quando criança, costumava observar os navios de imigrantes da ponte de atracação e de tanto vê-los partir começou a sonhar em vir para o Brasil. E foi em 1936 que ele e a família vieram para cá. No início, ele morou na cidade de Marília, que fora o local de maior concentração de pessoas que pertenciam ao grupo *kachigumi* no pós-guerra e, posteriormente, mudou-se para a cidade de Mogi das Cruzes. E foi em Mogi das Cruzes que ele realimentou o antigo gosto que tinha pela literatura e, nos tempos livres, passou a escrever.

O conto "Kyôken" (Cão raivoso, 1975), publicado na revista *Koronia Bungaku* na edição de número vinte e oito, tem como palco a Serra do Mar. O protagonista que nasceu na costa litorânea convive diariamente com os caboclos que moram nas florestas mantendo uma vida de autossubsistência e, ao mesmo tempo, convive com a sociedade japonesa, engajada em prosperar na vida vendendo produtos agrícolas, economizando e acumulando capital. O protagonista Tôgo passa a juventude desprezando e admirando os caboclos. Na verdade, Tôgo, quando jovem, apaixonou-se pela cabocla Ana. E ele a engravida. Mas, diante da intransigência de seu pai em aceitar o casamento deles, Tôgo deixa temporariamente a casa do pai e, após aguardar Ana deixar a montanha com outro homem, ele retorna e se casa com uma japonesa chamada Kimie. Ao retornar, o temperamento de Tôgo muda e ele passa a administrar a granja de seu pai. Um tempo depois, Ana retorna a vila trazendo consigo o filho jovem. Com o retorno deles, inicia-se uma sequência de tragédias. A esposa de Tôgo percebe que os ovos da granja estavam sendo roubadas. Tôgo, por sua vez, não consegue mais ficar tranquilo ao escutar os boatos de que Ana retornou com o filho Jorge. O cão de guarda da granja contrai raiva e espalha-se a notícias de que o ladrão de ovos foi mordido pelo cão. O protagonista fica apreensivo achando que o ladrão talvez seja o filho e sai a procura dele pela floresta. Ao se deparar com Jorge, este tenta fugir e fere Tôgo sem saber que ele era o seu próprio pai. Jorge acaba morrendo de febre aftosa. Trata-se de um conto com um final sangrento, digno da literatura de cordel.

Além de escrever romances, Matsui Tarô possui um grande interesse pelos estudos folclóricos de tradição oral. A literatura de cordel – conhecido no Japão como livro do folclore popular brasileiro – é uma publicação semelhante ao *yomiuri*. No Brasil, a literatura de cordel foi muito popular no início do período

moderno, anterior à popularização da cultura escrita e as histórias são penduradas em cordas, o que deu origem ao nome "literatura de cordel", mas, num país em que o índice de alfabetização é baixo, esse tipo de literatura continua sendo muito popular. As histórias são narradas com o acompanhamento de uma viola e pode-se dizer que a literatura de cordel ainda é preservada nas cidades do interior como uma expressão tipicamente popular. Para se ter uma ideia, esse tipo de narrativa lembra os sermões, os contos narrados e o *naniwabushi* (tipo de toada acompanhado com o *shamisen*). Nessas histórias, um personagem tipo Robin Hood, amado pelo povo, trava uma luta de vida e morte fazendo com que os ouvintes se emocionem a ponto de chorar. Matsui Tarô traduziu para o japonês – em tom de *naniwabushi* – uma história típica da literatura de cordel que fala sobre o famoso Lampião, um revolucionário de Pernambuco:

> Moça, olhe, aquele é lampião. Ele estende a mão e cumprimenta-a com um forte aperto de mão. Lampião diz: "Como vai, tudo bem?" A moça Maria se sente feliz em conhece-lo e seu coração palpita diante dele. (...)

Na sociedade minoritária, as fofocas que envolvem os compatriotas ocupam uma boa parte de suas vidas. No Brasil, os termos *sen'botsusha* (先没者) ou s*en'môja* (先亡者) que significa "os que morreram" passam a fazer parte do cotidiano de suas vidas. A vida dos emigrantes foi edificada sobre os inúmeros cadáveres dos que partiram. Há de se observar que é considerável o número de obras escritas na literatura japonesa no Brasil que trata da morte de imigrantes japoneses. Os imigrantes temiam a própria morte como se fossem soldados enviados para a linha de frente da batalha e toda vez que estavam diante da morte de algum compatriota que cruzou o oceano ou que trabalhavam juntos na roça, o medo da morte se tornava latente. O número de companheiros que não se sabia se morreram ou se desapareceram também era grande. Nesse tipo de sociedade, a morte ou o desaparecimento de um companheiro era como uma profecia que o alertava de que amanhã ele poderia ser o próximo. O romance de Matsui Tarô inspira-se na narrativa de tradição oral e se expressa em forma de romance japonês.

Dentre as suas obras, o mais extenso é *Utsuro-bune*[3] (A barca vazia), publicado nas edições 27 a 47 da Revista *Koronia bungaku*, durante os anos de 1989-1994 e, assim como o conto "Cão raivoso", a história gira em torno de um protagonista que se casa com uma nissei e que ele a abandona após constantemente agredi-la. Deixando para trás a sociedade japonesa, o protagonista chega ao rio Paraná na divisa com Mato Grosso do Sul e, naquele local, conhece outra nissei que pos-

3 Matsui, Taro. *A barca vazia*. (Utsuro-bune). Tradução (japonês/português) de Lídia Ivasa. Organização Associação Cultural e Literária Nikkei Bungaku do Brasil e Michiyo Nakata. São Paulo: Escrituras, 2015.

sui um bebê em fase de amamentação. Talvez pelo fato de estarem afastados da colônia japonesa, os dois se apaixonam, apesar de ela ter se tornado uma mulher completamente "cabocla". Um tempo depois, a mulher contrai a malária e vem a falecer. O protagonista assume cuidar do bebê e continua a viver no interior. Vive da pesca no rio e, vez por outra, vende o peixe numa vila próxima e, em troca, compra produtos de primeira necessidade, mas, certo dia, ocorre uma enchente na região e ele perde tudo. Com o pensamento de que "amanhã há de soprar o vento de amanhã", o protagonista descansa um tempo num fazenda e decide viajar como andarilho. A criança que ele cuidava sozinho desde pequeno havia crescido e fica aos cuidados de uma mulher da cidade.

O tema principal desenvolvido na literatura japonesa no Brasil centra-se em histórias de vida e morte dos japoneses da primeira geração que utilizavam a língua japonesa para se comunicarem e com a premente necessidade de manter a comunidade japonesa por perto. Eles lutavam contra a tentação de se tornarem caboclos e, ao mesmo tempo, tentavam se enquadrar nos moldes estabelecidos pela colônia japonesa. Algo que, para eles, era uma questão de necessidade absoluta. Assim como é o caso de Matsui Tarô no Brasil, aqueles que se dedicam à literatura, por mais que estejam adaptados à sociedade brasileira, jamais deixam de ser japoneses. Isso porque quanto mais tempo eles se dedicam à atividade literária escrita em sua língua materna, eles seguem uma direção oposta à assimilação ou adaptação à sociedade brasileira.

O conto *Hairo* (Caminho da destruição), publicado em 1938, edição 84 da Revista *Nôson* (Vila rural), conta a história de um japonês idoso que cria o filho com a intenção de fazê-lo herdar a granja, mas ele se casa com uma mulher brasileira. Essa mulher era extremamente ciumenta e brigava constantemente com o marido. Para evitar as brigas, o marido adquiriu o costume de dirigir o carro com alta velocidade para voltar o mais rápido possível para casa, quando precisava trabalhar até tarde. Até que um dia ele perde a vida num acidente de trânsito. A viúva se mostra triunfante quando o filho herda a granja. E para ostentar decide abrir um supermercado. O protagonista, indignado, arma uma bomba relógio que estoura no dia da inauguração do supermercado, provocando um enorme incêndio e, logo após o incêndio, ele desaparece. Esse tipo de história lembra os atuais *short-short story* (contos brevíssimos), mas, não deixam de ser histórias desagradáveis.

Os protagonistas das histórias de Matsui Tarô não são necessariamente japoneses. São histórias que, inclusive, podem servir de material para a literatura de cordel. Mas, se ainda existem escritores que continuam a escrever em língua japonesa no Brasil, é porque os japoneses querem acompanhar o momento em que os próprios japoneses vão deixar de sê-lo. Existe, portanto, um forte ímpeto e uma obsessão de acompanhar essa fase de transição. Se o protagonista for um japonês

ou um nikkey, a questão da "caboclização" não será considerada como um perigo, pois sequer existe neles esse temor.

Para os japoneses que moram no Japão, o fato de imaginar que um dia o povo japonês se extinguirá é apenas uma fantasia considerada absurda. No entanto, no Brasil, o sentimento de iminente extinção não deixa de ser um sentimento real. Enquanto que os escritores japoneses no Japão possuem um grande interesse em descrever os japoneses que vivem fora de seu país como "monstros", os escritores japoneses no Brasil descrevem os antigos japoneses como "os mortos", ambos utilizando a língua japonesa como meio de expressão. No Brasil, com o decorrer do tempo, os japoneses foram mudando seu modo de viver e, aos poucos, foram assimilando o lado brasileiro.

Enquanto Shimazaki Tôson intuiu que havia algo de significativo no termo "caboclo", escritores como Matsui Tarô registram o que vem a ser esse complexo de perseguição existente nesse termo.

(tradução de Shirlei Lica Ichisato Hashimoto)

O ENREDAMENTO DAS OBRAS LITERÁRIAS JAPONESAS NO PRESENTE[1]

Neide Hissae Nagae[2]

Resumo: Fundamentando-nos na visão do estudioso Kato Shuichi (2007; 2012) de que na cultura japonesa há uma tônica no agora=aqui e que mostra como esse aspecto se faz notório na composição das obras literárias japonesas em geral no tocante às escolhas linguísticas, e pretendemos, a partir desse apontamento, proceder a uma reflexão sobre a ênfase no presente na literatura japonesa. Para tanto, serão tomadas como exemplo algumas obras pertencentes a autores e épocas diversas, tecendo comentários a respeito de seus finais que deixam a impressão de uma interrupção que aponta para uma continuidade do enredo e que lembra o poema japonês *waka* quanto ao recurso estilístico conhecido como *yoin.*

Palavras-chave: Literatura Japonesa Moderna; tempo e espaço; presente.

***Abstract*:** Based on the vision of the scholar Kato Shuichi (2007) that defends a focus in here = now in the Japanese culture and demonstrated how this characteristics appears in the linguistics options in the literature works that he analyses, this paper aims to do some reflections around the focus in the present time in the Japanese literature. Then, using works about different authors and different times, we intend to do commentaries about the final of some novels that creates an impression that they don't have a conclusion or that the novel to be continue same as the poem *waka* when it uses a stylistic recourse known as *yoin*.

***Keywords*:** Modern Japanese Literature; time and space; present.

---

1 Este artigo é resultado de uma reflexão a respeito da ênfase no presente que temos observado nas obras literárias japonesas e que se mostrou fundamentada pela visão do tempo e espaço de Kato Shuichi (2007) presente na cultura japonesa. Parte dele foi utilizada em palestra realizada na Universidade de Brasília em 07 de outubro de 2011.

2 Docente da Área de Língua e Literatura Japonesa do Departamento de Letras Orientais, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

1. Introdução

O conhecido recurso *in media res* ocorre no início de obras em prosa, em geral por meio de uma fala ou de um diálogo e proporciona a sensação de que a narrativa já se encontra em curso, sem nenhuma apresentação das personagens, ambientação ou contextualização temporal. Estas serão conhecidas ao longo da obra por meio de intervenções do narrador ou dos próprios personagens ao serem sumariadas ou descritas em *flashbacks*, por exemplo. Esses inícios constituem uma tentativa de aproximar o leitor do conteúdo narrado, como se ele presenciasse a cena naquele exato momento.

Do mesmo modo, os desfechos podem produzir efeito semelhante. Ao término da leitura de algumas obras, permanece a sensação de que ainda faltariam um ou mais capítulos para o final de seu enredo, reforçando a ideia de que a obra tende a efetuar um recorte no tempo e espaço cujo início e fim não são totalmente elucidados. Para tanto, fundamentar-nos-emos na ênfase no aqui=agora demonstrados por Kato (2007; 2012). para apresentar algumas obras literárias com as características mencionadas acima.

Não se pretende com isso, afirmar que os finais de obras sem desfechos são exclusividade das obras literárias japonesas, mas sim de observar a necessidade de refletir a respeito desse fenômeno recorrente na prosa japonesa. A propensão das obras japonesas para deixar em aberto o seu desfecho, gerando uma expectativa para com uma continuidade do assunto por parecer que ainda falta concluir o seu enredo, pode causar certo estranhamento ao leitor, mas por outro lado, possibilita-lhe dar asas à sua imaginação. Justifica-se essa reflexão, primeiro em função de uma proximidade desses desfechos com o recurso estilístico conhecido como *yoin* empregado nos poemas *waka* a fim de produzir um efeito de continuidade, justamente por meio da interrupção intencional causando um espaço a ser preenchido com uma reverberação daquilo que foi exposto no poema; do que poderia ser sentido ou pensado, ao deixar de expressar tudo na íntegra, transferindo para o interlocutor a apreensão de algo que poderia estar ali, conforme será apresentado mais adiante. Segundo, pela existência dos poemas-respostas *kaeshi uta* ou *henka*, cultivados desde os tempos antigos, os quais sinalizam para esses aspectos de continuidade tanto na poesia quanto na prosa e ao longo da produção japonesa.

Assim, para traçarmos um paralelo entre as obras dos dois gêneros literários, começamos por apresentar de modo sucinto a forte presença dos poemas na literatura japonesa. Em seguida, discorremos brevemente sobre os estudos de Kato acerca do foco no presente na língua e na literatura japonesa, procedendo à apresentação das obras modernas em prosa escolhidas para exemplificação de seus finais. Por fim, teceremos reflexões sobre esse fenômeno nas obras em prosa

japonesas utilizando-nos de visões de estudiosos da literatura para demonstrar a ênfase no presente como uma das característica da cultura japonesa.

2. Os poemas na literatura japonesa

A presença de poemas é observada nas obras literárias desde os seus primórdios com as obras *Kojiki* (Registro de Fatos Antigos) de 702, e *Nihonshoki* (Crônicas do Japão) de 712. Conhecidos como *kikikayô,* cantigas e poemas do *Registro* e das *Crônicas*, são cerca de 200 poemas[3]. Os poemas presentes nos *nikki*, – diários literários – podem constituir um diálogo entre as personagens que trocam poemas-cartas como ocorre com *Kagerô nikki* (Diário do Pirilampo) escrito por volta de 974 e *Izumi Shikibu nikki* (Diário da dama Izumi) de aproximadamente 1008. IENAGA (1982) enfatiza as origens de natureza popular (*shominteki yôso*) no desenvolvimento dos *monogatari,* – narrativas que ele aproxima das prosas de ficção ou romances, chamados no Japão de *shôsetsu*, – desde *Taketori Monogatari***,** a *Narrativa do apanhador de bambu*, a mãe de todas as narrativas produzida por volta do final do século IX, e mostra que apesar da tentativa de fazer sobressair os aspectos da nobreza em *Ochikubo monogatari* (Narrativas do pavimento inferior) do final do século X, o tema que envolve os maus tratos da madrasta para com a enteada não deixa de fazer parte das histórias transmitidas entre o povo. Ele comenta que o mesmo ocorre com as *Narrativas de Genji***,** obra que traz, por exemplo, o caso da personagem feminina Tamakazura que irá alcançar projeção social depois de percorrer regiões afastadas da capital e à custa de muito sofrimento. Além dessas origens na camada popular, o estudioso salienta que assim como as demais narrativas, essa obra criada por Murasaki Shikibu é permeada por uma quantidade significativa de poemas, os quais teriam a importante função de desenvolver o enredo, apontando ainda, para o fato de que outra origem seriam os *utamonogatari* – narrativa mescladas por poemas, – que se desenvolveram a partir dos textos introdutórios denominados *kotobagaki*, que precediam o poema explicando as circunstâncias de sua elaboração:

> "Obervando que na história dos *monogatari* obras como *Ise monogatari* e *Yamato monogatari*[4] que reuniam histórias curtas em torno aos poemas *waka* aparecem juntamente com *Taketori monogatari***,** é possível depreender que a arte narrativa

3 **Britannica** (2009) menciona 112 ou 113 poemas para Registro e 128 para as Crônicas, mas excluindo as repetições, considera que sejam aproximadamente 200.

4 *Narrativas de Ise*, produzida por volta de 913, possui 210 poemas e *Narrativas de Yamato*, datada de aproximadamente de 951, possui 295 poemas.

> dos *monogatari* irá se desenvolver com o cruzamento entre as histórias do povo e as narrativas poéticas *utamonogatari* (IENAGA, 1982, p. 89 – tradução nossa).

Desse modo, os poemas não apenas contribuíram para o desenvolvimento das obras classificadas como *monogatari* como também constituem parte relevante indicando uma forma literária híbrida de prosa e poesia. Essa mistura é curiosa, mas natural se pensarmos que o Japão desenvolveu formas literárias distintas das produzidas na Europa e como é possível observar, com fronteiras muito tênues entre os dois gêneros.

Seguindo o desenvolvimento do panorama literário japonês é possível observar que a paz reinante em solo japonês após a unificação do país pela família Tokugawa, no século XVII, propiciará o desenvolvimento de uma classe citadina, gerando novos gostos e hábitos, com uma diversidade maior na produção literária. Surge o *haikai* desenvolvido a partir do desmembramento dos poemas encadeados que tinham por base a estrofe superior e inferior dos poemas *waka* iniciando-se pela estrofe inicial *hokku;* os livros ilustrados direcionados às mulheres e crianças; e narrativas sarcásticas e humorísticas, entre as de natureza mais sérias e moralizantes.

Assim, com exceção de obras como *Trilha estreita ao confim (Oku no hosomichi)* de 1702 de Matsuo Basho que é um diário poético de viagem, a presença dos poemas em obras de cunho narrativo parece tornar-se menos relevante em gêneros do período pré-moderno como *ukiyozôshi* e *yomihon* a exemplo de *Kôshoku gonin onna* de 1686 (Cinco mulheres apaixonadas) de Ihara Saikaku e *Contos da chuva e da Lua* (*Ugetsu monogatari*) de 1776, da autoria de Ueda Akinari.

3. A ênfase no presente: aspectos linguísticos do japonês

Kato (2007; 2012) apresenta exemplos da tônica no presente nas obras literárias. Começando por demonstrar características da língua japonesa na seção que ele denomina de estilo das narrativas, empreende um passeio por trechos de obras famosas de diversos períodos da literatura japonesa, tanto as escritas em prosa quanto as em poesia e as ensaísticas.

Se nas *Narrativas de Genji* (*Genji monogatari*) do Século XI, o estudioso demonstra o uso de uma narração no presente em meio a várias outras no passado para dar ao leitor a impressão de que ele está diante da cena narrada, nas *Narrativas do clã Taira* (*Heike monogatari*) do século XII, mostra que esse efeito é maior devido à técnica de descrição do presente. O estudioso exemplifica com o uso de uma onomatopeia para descrever o momento em que uma personagem atira uma flecha para dizer que o som do arremesso transporta o leitor para aquele instante. Essa forma que Kato considera engenhosa, ele diz ser mantida no período

Tokugawa como demonstra por meio de uma das obras de *Contos da chuva e da lua* em que "A capacidade notável de Ueda Akinari está em descrever o clímax da obra no espetáculo visto por uma terceira pessoa no presente." (KATO, 2012, p. 76). Mesmo no período Meiji (1868-1911) em que o Japão deixa o período clássico, ou seja, no início da chamada modernidade japonesa, Natsume Soseki (1867-1916) e Mori Ogai (1862-1922) são citados por meio de suas obras *Sonhos de dez noites* (*Yume Jûya*) de 1908 e *Kanzan e Jittoku* (*Kanzan Jittoku*) de 1916, respectivamente, para mostrar que essa estratégia de trazer uma dada situação para o presente dentro de uma narrativa sobre o passado, continuou a mesma.

Kato, por fim, assim conclui:

> "Se supusermos que a característica da cultura japonesa é a de não tentar distinguir apuradamente os tempos passado, presente e futuro, nossa tarefa do momento é confirmar que essas características aparecem no tempo verbal da língua japonesa, e que as características do tempo verbal da língua japonesa se refletem no estilo literário japonês que vai de *Genji Monogatari* até Ôgai e Sôseki". (KATO, 2012, p. 83)

Kato (2007; 2012), assim, analisa nessas obras os efeitos de ordem linguística que trazem as cenas descritas para o presente, dando ao leitor a sensação de participar do evento narrado.

Recurso semelhante é observável no foco narrativo de *O país das neves* de Kawabata Yasunari, em que o narrador em terceira pessoa do singular posiciona-se junto à personagem, ao usar principalmente o verbo *kuru* "vir" para descrever uma cena de deslocamento como ocorre, por exemplo, na parte inicial da obra quando o cenário descrito ocorre dentro de um trem:

No original em japonês:

> [...]
>
> *Mukôgawa no zaseki kara musume ga* ***tattekite****, Shimamura no mae no garasumado o otoshita.* [...] (KAWABATA, Y. **Yukiguni,** 1956, p. 6)

E na tradução para o vernáculo:

> [...]
>
> Uma moça **levantou-se** do assento do outro lado do corredor e **veio** abrir a janela bem em frente a Shimamura. [...] (KAWABATA, Y. **O país das neves**, 2005, p. 9)

Nesse trecho, temos *tattekite* "levantar-se + vir", um tipo de locução verbal ou verbo composto que mostra o movimento da moça (*musume*) levantando-se de seu assento localizado do outro lado (*mukôgawa no zaseki kara*) do corredor daquele vagão, "**vindo**" e não "**indo**" na direção de Shimamura, o protagonista

junto ao qual o narrador mostra-se posicionado no momento da descrição, e que causará ao leitor a impressão de presenciar a cena[5].

Trata-se de uma forma eficaz para identificar o ponto de vista do narrador com o do protagonista, colocando a visão do leitor no mesmo ponto de vista dele, e essa característica da língua japonesa transforma-se em um recurso literário que produz um efeito de "presentificar" a cena descrita. A posição do narrador em uma obra escrita em terceira pessoa tende a fixar o seu ponto de vista na personagem (KOBAYASHI, 2009), e, no exemplo apontado em *O país das neves*, em seu protagonista.

A partir de tais constatações e dos estudos de KATO (2007) sobre a questão da relevância dada ao agora=aqui, pudemos desenvolver uma hipótese de que as obras literárias japonesas independentemente de sua extensão poderiam apresentar uma tônica no presente, por meio de um enredo sem um desfecho. Por vezes um recorte, uma história que privilegia um fragmento com ênfase no transcurso, e por isso mesmo sem fim, que era algo já observado desde as nossas primeiras leituras das obras literárias japonesas no tocante ao enredo.

É o que ocorre com *O país das neves* ao qual viajamos em contato com as surpresas que as descrições de Kawabata ainda marcadas pela corrente neo--sensorialista japonesa à qual pertenceu, propiciam aos nossos sentidos, ao nosso coração e à nossa mente. Uma obra que retrata o cotidiano inusitado de pessoas afastadas das grandes cidades, que vivem em meio a seus temores e desafios, sua beleza e suas dores. Os visitantes tentam reconfortar seus corações desgastados nesse universo de paisagens magníficas de fazerem perder o fôlego, de túneis escavados sob a neve para permitir a passagem das pessoas. E a vida nelas é tão rigorosa quanto o seu clima. As lembranças de tradições de um Japão em vias de extinção são vistas com nostalgia pelo protagonista, e Kawabata encarregou-se de perpetuá-las por meio de sua literatura. Os encontros e desencontros de Shimamura, Komako e Yoko chegam a uma situação periclitante diante das surpresas que a vida lhes oferece e sabemos que a obra chegou ao fim, porque as páginas do livro acabaram, mas não se sabe o desfecho dos destinos de cada um, os quais não está incluso no enredo.

Assim, além de *O país das neves*, destacamos algumas obras em prosa sem uma preocupação com a análise da obra como um todo; apenas com o propósito de observar os seus finais que apresentam uma suspensão quanto ao seu desfecho,

---

5 Em *Yukiguni* (1956) original de *O país das neves*, que possui 183 páginas, é possível encontrar várias ocorrências como a exemplificada em cerca de 30 páginas e, ocasionalmente, mais de uma vez na mesma página. Ou seja, *kuru*, utilizado apenas para expressar deslocamento e exclusivamente na parte narrativa, desconsiderando-se suas ocorrências nos diálogos e com significados e usos outros como *yurundekitari* (começar a afrouxar); *mottekuru* (trazer).

restando ao leitor apenas imaginá-lo, delineando possibilidades quanto à conclusão do enredo ou ao futuro das personagens. Nelas não se concretiza a definição de fim de Aristóteles (1997, p. 26): "é aquilo que, de per si e por natureza, vem após outra coisa, quer necessária, quer ordinariamente, mas após o quê não há nada mais". Obviamente, é possível continuar a história, mas a partir de uma nova etapa, e não como acontece na obra mencionada.

Foram escolhidas para este trabalho, portanto, obras encontradas em português e escritas até o século XX, a partir da época em que os comentários de Kato cessam com Ogai e Sosekı, contemplando tanto as obras da dita literatura culta quanto a da popular. A saber: *Rashômon* (1915) de Akutagawa Ryunosuke; *Trajetória em Noite Escura* (1937) de Shiga Naoya; *As Irmãs Makioka* (1943) de Tanizaki Jun'ichiro; *Pôr-do-Sol* (1947) de Dazai Osamu; *O templo do pavilhão dourado* (1956) de Mishima Yukio; *Mulher das Dunas* (1962) de Abe Kobo; *Chuva Negra* (1965) de Ibuse Masuji; *Norwegian Wood* **(**1987) de Murakami Haruki e *Miso Soup* (1997) de Murakami Ryu.

Este levantamento não pretende esgotar e nem fechar o assunto a respeito dos finais das obras literárias japonesas, pois existem as que foram produzidas no mesmo período e que são criadas e estruturadas com um desfecho. O presente estudo pretende apenas apresentar as obras de forma mais geral e com uma preocupação de tentar não revelar os detalhes e as surpresas reservadas pelos seus autores nos últimos parágrafos, uma vez que necessita focar os seus finais.

Famosas por suas ambientações em uma época passada, as obras de Akutagawa Ryunosuke possuem uma estruturação elaborada, envolvendo o leitor em suas tramas psicológicas. Em *Rashômon*, ela é ambientada supostamente no portal principal da gloriosa capital Heian localizado no acesso à avenida central chamada Suzaku, e que se encontra em ruínas como toda a cidade. O portal possui um andar superior onde eram depositados cadáveres, e o protagonista sobe as escadas em busca de abrigo noturno e encontra uma luz. A vida ou a morte pode ser decidida em uma fração de segundos. Difícil distinguir entre o certo e o errado. A obra, em suma, revela um dos retratos universais do ser humano por meio de uma narrativa breve. Mas qual será o destino do protagonista? Difícil de divisar como o breu da noite.

Trajetória em noite escura foi escrita por Shiga Naoya em 1912 e interrompida a partir de 1921 por longos anos até finalmente ser concluída em 1937. É uma obra escrita em terceira pessoa, nos moldes de um romance de formação em que o protagonista Kensaku precisa passar por provações de ordem psicológica e emocional, enfrentando os revezes da vida que têm início na infância no seio familiar. Essa longa narrativa com um prefácio bem incomum e composta por quatro partes levou mais de duas décadas para ser concluída, mas o tempo da narrativa é de cerca de quatro anos. Foca na vida adulta de Kensaku, com um retrato interessante sobre

as relações familiares; os confrontos e as amizades com seus colegas escritores; as experiências amorosas complicadas e as alegrias e sofrimentos na vida de casado. A dúvida que paira é quanto ao seu destino no final da obra. É como se o autor precisasse ter vivido mais e passado por diversas experiências para dar continuidade à escrita que apresenta pequenas pinceladas sobre a situação da sociedade japonesa em meio à narração da vida do protagonista também recheada de diálogos com obras de autores japoneses e estrangeiros. Mesmo assim, na última página resta a impressão de que o autor precisaria ainda de mais tempo para concluir a obra e de que ele está novamente a interrompê-la para retomá-la no futuro.

Tanizaki Jun'ichiro, continuando fiel ao tema da idolatria pela figura feminina, perseguida desde o início de sua carreira literária, cria em *As irmãs Makioka* a figura de Yukiko, uma moça que seria a representação da imagem de um Japão nostálgico de uma tradicional família comercial da região Oeste do Japão. Tsuruko e Sachiko, suas irmãs mais velhas, e Taeko, a mais nova também fazem parte da trama que envolve toda a família Makioka, cada qual em busca de satisfazer seus anseios e necessidades. Concluída em 1948, é uma obra que narra a busca por um marido ideal para a terceira das irmãs em meio à decadência dessa família e de um país em grandes transformações, de um avanço desenfreado rumo aos sonhos de conquista do continente chinês e que fará o Japão desembocar na guerra do Oceano Pacífico após o ataque a Pearl Harbor. O rumo da vida de cada uma das irmãs vai sendo descrito em meio a esse turbilhão, de modo tão inusitado quanto ao que o Japão irá tomar adentrando na Segunda Grande Guerra.

*Pôr-do-Sol***,** da autoria de Dazai Osamu, publicada em 1947 é outra obra também ambientada nas consequências dessa guerra mundial para todo o povo japonês, mas que foca, em especial, os nobres decaídos na sociedade japonesa. Kazuko, sua mãe e o irmão Naoji, são um exemplo. As duas são mantidas por um tio enquanto seu irmão Naoji está nos campos de batalha, e a jovem também precisa enfrentar situações novas e adversas e trabalhar com serviços pesados para ajudar no sustento. As pressões são grandes tanto para os homens quanto para as mulheres sem os antigos privilégios, e Kazuko irá assumir uma paixão por um escritor casado e decadente, despontando como uma força feminina vigorosa a deixar os leitores curiosos.

Outra obra que desperta esse sentimento é *O pavilhão dourado* (1956) de Mishima Yukio. Tendo por cenário uma das obras representativas da arquitetura japonesa, é baseada em um incêndio que ocorreu no templo em 1950. Filho de um sacerdote budista que adorava o Templo do Pavilhão Dourado, o protagonista Mizoguchi acaba sendo acolhido pelo prior desse templo e virando aprendiz de monge após a morte do pai. Nele recebe o final da guerra e as mudanças dos tempos e cedo aprende a desprezar o prior. Curiosamente, é indicado por esse velho mestre a estudar na Universidade Otani que lhe garantiria ser o seu sucessor e

futuro dirigente do templo. Possuidor de sentimentos sombrios, vive dividido entre o bem e o mal e descreve a si mesmo como solitário, infeliz, até que a ideia de transformar o templo em cinzas começa a mover o seu ser.

Chuva negra de Ibuse Masuji foi publicada no Japão em 1965. É uma obra que retrata a situação dos habitantes com o lançamento da bomba atômica em Hiroshima, registrando quase de modo documental os acontecimentos antes, durante e após o que é chamado de clarão. A obra nos põe em contato com cenas que buscam relatar os horrores da guerra, e parte da visão sobre esses acontecimentos centrada no relatório que Shigematsu escreve a partir do diário de Yasuko, sua sobrinha, para comprovar que ela não sofrera diretamente os efeitos da radiação e que, portanto, estaria apta para o casamento. O protagonista é atormentado não apenas pela situação geral, mas também sobre o destino da jovem que está sob sua responsabilidade. Ele tenta ganhar força com o exemplo das enguias que se desenvolvem mesmo depois da queda da bomba atômica em Hiroshima e deposita esperanças no poder de recuperação da natureza. O surgimento de um arco-íris será o símbolo de uma promessa de um final feliz para a sua sobrinha, mas tão incerto quanto o desfecho de Kazuko de *Pôr-do-Sol***.**

O mesmo impasse é encontrado em *Mulher das dunas* produzida em 1962 por Abe Kobo. A obra desse autor surrealista*,* apresenta uma situação extrema de clausura e dominação, uma armadilha de um não se sabe o quê, próprio do ser humano. O protagonista é um entomólogo que, inesperadamente, entra em um mundo arenoso, desesperador e planeja a sua fuga o tempo todo, enquanto tenta sobreviver nesse mundo à espera do momento de libertação.

*Norwegian Wood***,** a obra que deu notoriedade a Murakami Haruki em 1987 vai nos lançar, juntamente com o protagonista, para uma história romântica de jovens iniciando suas experiências amorosas e sexuais, descobrindo-se a si mesmo e aos outros. Os sentimentos complexos de uma juventude em formação e até os sofrimentos mais profundos diante de fatos trágicos que eles enfrentam parecem suavizados com o toque de delicadeza da escrita do autor. E, da mesma forma que o protagonista, ficaremos perdidos no desfecho que assinala a separação com as garotas que lhe foram importantes na vida e o início de uma nova etapa com a pessoa que afirma amar.

Em direção oposta, Murakami Ryu usa de uma escrita chocante que chega a ser agressiva para exibir facetas da vida noturna do Japão contemporâneo em *Miso Soup* escrito em 1997. Mediante um personagem estranho e perigoso criado pelos próprios problemas do mundo capitalista, revela a cruel realidade de homens e mulheres que vivem na solidão, cercados pela violência. O protagonista que se envolve com esse personagem enigmático e imprevisível sente-se ameaçado, mas angaria a sua simpatia, e se separam. Seu final, contudo, segue na linha de um romance de mistérios encaminhada pela cena final.

Essas obras de diferentes épocas, de naturezas variadas, de autores pertencentes a correntes estéticas distintas, obviamente apresentam muitas formas inusitadas de finalizações. Apesar de todas essas diferenças, elas possuem em comum uma indefinição quanto ao desfecho e podem frustrar a expectativa de um final que trace um desenlace nos moldes aristotélicos. Por isso, no final da obra permanece uma sensação de que a história continua e, mais do que isso, uma curiosidade sobre os motivos dessa escolha pela indefinição.

Pensando-se no efeito que os poemas japoneses apresentam no sentido de lançar um fato, uma imagem, uma ideia, que irão tocar o leitor fazendo com que a sensação causada pelo poema tenha continuidade, faça-a reverberar em seu sentimento, é possível supor que esses finais inacabados da prosa japonesa apontem para uma provocação que é a de insinuar a pequenez do ser humano. Muito mais que um convite a concluir a narrativa ou dar-lhe continuidade.

NAKAMURA (1991) entende que toda obra literária tem um destinatário e que é possível dar ao leitor, a impressão de fazer parte do mundo ficcional da obra, inserindo-o numa cena ou ação logo no seu início recorrendo à técnica de *média res*, ou ao que ele chama em japonês de *mubôtô.* Apoiando-se no estudo realizado por Tokieda Makoto publicado em 1960, ele apresenta sucintamente os cinco tipos de início de obras literárias, defendidos pelo linguista, que apresenta um outro tipo que não pertence a nenhum dos cinco. Ou seja, aqueles que começam sem a intermediação do autor para que se apresente as personagens ou os acontecimentos diretamente ao leitor e que pode ser encontrado na prosa moderna japonesa. Começa com o exemplo de *Morokkogawa no hon* (Livro de couro marroquino) de Tochiori Kumiko escrito em 1975 e nele se detém para mostrar que o seu início é peculiar, e segue com *Gubijinsô* (Gubijinsô) escrito em 1907 por Natsume Soseki; *As irmãs Makioka* de Tanizaki; *Ha* (Folha) de 1934 de Osamu Dazai; *Ainekoshô* (Excertos sobre meu amado gato) escrito em 1920 por Muro Saisei; *Kura no naka* (Dentro do depósito) de 1918 de Uno Koji, como exemplos próximos que introduzem o leitor no universo da obra.

Apesar de explorar os recursos utilizados no início da obra com uma preocupação voltada para o lado da recepção, o estudioso pouco explora os finais das obras. Menciona que existem diversos tipos de desfechos. Entre os exemplos apresentados por NAKAMURA (1991, p. 85) quanto às formas de finalização da obra, interessariam para esta análise a forma mencionada pelo estudioso como "um indício de desenvolvimento de um novo assunto" (*atarashii hanashi no tenkai o anji suru*) para o final de *Seibee to hyôtan* (Seibee e as cabaças) de 1913 do escritor Shiga Naoya. Ao seu final, encontramos o garoto compenetrado na pintura depois de desfazer-se das cabaças que criaram o descontentamento de seu pai, e o narrador antevendo que ao término da tela Seibee já terá "curado" as feridas de seu pequeno coração, mas gerando incômodo ao pai devido a esse novo interesse.

É possível pensar em influências resultantes do eco que os poemas japoneses produzem nos ficcionistas, principalmente quando se leva em consideração a mencionada relevância dos poemas na literatura japonesa e na formação intelectual e sentimental dos japoneses, como se pode observar desde a "Introdução em *kana*" de Kino Tsurayuki na primeira antologia oficial de poemas datada do início do século XI, que mostra que os poemas são palavras manifestadas pelo sentimento por meio de uma forma, ou seja, a famosa tríade *kokoro to kotoba to sugata*: "coração, palavra e figura" (OKADA, 1974). Em se tratando dos poemas *waka* e *haikai* é observável o foco no momento da observação, da apreensão do fenômeno e do sentimento em que eles foram compostos como se fossem uma fotografia a registrar aquele instante. Não se compõe um poema de inverno estando na primavera. A tônica é o presente. No sentimento gerado pela apreensão dos sentidos do que está ali sendo vivido, presenciado. E esse *flash* é valioso porque único; o instante seguinte já não é o mesmo. A brevidade do poema tenta acompanhar o momento único que ele retrata. Contudo, os poemas transmitem uma sensação de completude, apesar de lançarem uma reflexão ao leitor e insinuarem uma continuidade por meio do recurso conhecido como *yoin* ou *yojô,* deixando algo no ar. Pois o encantamento do poema está justamente em não terminar de descrever tudo ou de expressar toda a emoção (OKADA, 1974).

Umberto Eco (2003), por sua vez, aponta que uma das funções principais da literatura é a educação ao Fado e à morte, ou seja, que é impossível mudar o final, o destino das personagens literárias. Os hipertextos igualmente apresentados pelo estudioso como capazes de hoje em dia oferecer ao leitor a possibilidade de participar da narrativa mudando a história que os livros consagraram como imodificáveis, assemelham-se muito, pelo menos no seu modo de finalização, às obras japonesas que apresentamos.

Retomando Kato (2007; 2012), a tônica no presente é expressa por meio de dois adágios populares que são "*kako wa mizu ni nagasu*", ou seja, "deixar a água levar o passado", que corresponderia ao conhecido entre nós como "enterrar o passado", e "*ashita wa ashita no kaze ga fuku*." Em suma, "amanhã, outros ventos soprarão." Indicando de certo modo que "O futuro a Deus pertence" e nesse sentido contrariando Eco (2003) que se apoia em Deus, ou no fado e nas leis inexoráveis da vida para dizer que além de nos mostrar a impossibilidade de mudar as grandes histórias, elas nos ensinam a morrer.

4. Considerações finais

As obras escolhidas para mostrar a falta de desfecho das obras literárias japonesas por uma ênfase no presente, como uma reflexão sobre o estudo feito por Kato Shuichi no tocante ao recurso de "presentificação", pertencem a autores

e a épocas distintas, e diferente delas muitas possuem um final. Por isso, sem dúvida alguma, é necessária uma análise mais detida com a apresentação textual de seus finais sem a preocupação que se teve, nesta oportunidade, em não revelar integralmente o final de cada obra para não tirar o prazer da leitura das mesmas.

Este estudo, assim, é parte de uma reflexão sobre essas características detectadas em algumas obras como as aqui citadas, mas que ainda necessita de uma pesquisa acurada com uma quantidade maior de obras e autores.

A partir dele, contudo, pudemos avançar alguns passos em novas constatações. Os desfechos de obras trágicas como *Os miseráveis*, *Guerra e paz*, *Moby Dick*, *Madame Bovary* ou *Chapeuzinho Vermelho* de Perrault não terminam com finais felizes como seria do agrado de muitos leitores, como diz Eco (2003), e se para ele "a trágica grandeza daquelas páginas de Hugo está no fato de que (além dos nossos desejos) as coisas acontecem como acontecem, a beleza de *Guerra e paz* é que a agonia do príncipe André se conclui com a morte, por mais que nos desagrade." (ECO, 2003, p. 20); que "A verdadeira lição de *Moby Dick* é que a Baleia vai para onde quer." (ECO, 2003, p. 20) ou que "podemos nos comover com a sorte de Emma Bovary" (ECO, 2003, p. 17), porque esses contos imodificáveis possuem a função de "nos fazer tocar com os dedos a impossibilidade de mudá-lo. E assim fazendo, qualquer que seja a história que estejam contando, contam também as nossas e por isso nós os lemos e os amamos" (ECO, 2003, p. 21). As obras japonesas não deixam de ensinar o mesmo, mas em geral, não com um desfecho imutável como diz o estudioso italiano.

Essa visão de Umberto Eco talvez explique a surpresa do leitor quando ele chega ao final das páginas do livro de obras japonesas como as aqui apresentadas e não encontra um desfecho, como se tivesse que ir em busca de um segundo volume que dará continuidade ao enredo.

No entanto, se seguirmos a linha de pensamento de Eco (2003) que comenta sobre a criação livre que o hipertexto trouxe com a participação coletiva em uma história, como ocorre na *internet* há algum tempo, e que questiona porque não se fazer o mesmo com as grandes histórias, por meio de um programa, veremos com igual surpresa, que aquelas obras japonesas já proporcionariam isso. Mesmo no formato de livro impresso, elas propiciam a liberdade de criação que a narrativa em hipertexto permitiria, pelo menos no que diz respeito aos seus desfechos dentro da imaginação de cada leitor. É como se naquelas obras os autores não falassem tudo que tivessem a dizer, tal como nos poemas, deixando que o conteúdo desenvolvido por ele em sua obra causasse efeitos com infinitas possibilidades.

Por que? Conforme já mencionado, Eco (2003) enxerga nos contos terminados da literatura europeia uma função educativa para o que ele chama de Fado e para a morte. E as obras japonesas? Como diz Kato (2007; 2012), por meio do budismo, acredita-se numa vida após a morte, no *higan* que estaria na outra mar-

gem do rio que a alma atravessa quando desencarna, dita como a verdadeira e não a transitória, que é a vida no mundo "terreno", mas o que se valoriza é o *shigan,* o mundo da margem do lado de cá. Nessa linha de pensamento, o presente, o aqui e o agora é o que importa, é o que temos de certo, melhor deixar em aberto. As obras "já feitas" (ECO, 2003, p. 23) não são *Ukigumo* (Nuvens Flutuantes) escrita por volta de 1888 por Futabatei Shimei ou *Meian* (Claridade e Escuridão) de 1917, de autoria de Natsume Soseki, as quais mesmo inacabadas ficaram famosas e convidam o leitor a saboreá-la imaginando seu desfecho e incitam-no a continuar a escrita da obra a partir de sua interpretação. Presume-se igualmente, que a falta de ação encontrada na prosa japonesa seja reforçada por esse congelamento num tempo-espaço no qual predomina o presente.

BIBLIOGRAFIA

ABE, Kobo. **Mulher das Dunas** (1962). Tradução de Ernesto Yoshida. São Paulo: Aliança Cultural Brasil-Japão, 1995. 198 pp.

AKUTAGAWA, Ryunosuke. **Rashômon** (1915). In: _____. **Rashômon e outras histórias.** Tradução de Madalena Natsuko Hashimoto e Junko Ota, São Paulo: Paulicéia, 1992. 166 pp.

IBUSE, Masuji. **Chuva Negra** (1965). Tradução de Jefferson Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2011. 328 pp.

ARISTÓTELES. "Poética". In: ARISTÓTELES, HORÁRIO, LONGINO. **A poética clássica.** Introdução de Roberto de Oliveira Brandão e tradução de Jaime Bruna. 7ª. ed. São Paulo: Cultrix, 1997, p. 17-52.

DAZAI, Osamu. **Pôr-do-Sol** (1947). Tradução de Antonio Nojiri, São Paulo: Hamburg, 1974.

ECO, Umberto. **Sobre a literatura.** Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Editora Record, 2003. 305 pp.

IKEGAMI, Yoshihiko. "Shukanteki haakutowa nanika." (Apreender por um ponto de vista subjetivo). In: **Gekkan GENGO** Tokushû ima to koko no gengogaku, Kotoba no shukansei o motomete. (Revista Mensal GENGO Edição especial: a linguística do aqui e do agora – em busca do ponto de vista subjetivo da língua). V. 35 N. 5. Tokyo: Taishûkan Shoten, 2006. p. 20-27.

KATO, Shuichi **Nihon bunka ni okeru jikan to kukan** (Tempo e o espaço na cultura japonesa). Tóquio: Iwanami Shoten, 2007. 280 pp.

_____. **Tempo e espaço na cultura japonesa** (2007). Tradução de Neide Nagae e Fernando Chamas. São Paulo: Estação Liberdade, 2012. 280 pp.

_____. **Nihon Bungakushi Josetsu jō**. (Compêndio da História da Literatura Japonesa I). Tóquio, Chikumashobō, 1975 (jō). 304 pp.

____**A History of Japanese Literature 1 – The First Thousand Years.** Translated by David Chibbet, Foreword by Ronald Dore. Tokyo, New York, London, Kodansha International, 1981. 319 pp.

KAWABATA, Yasunari. **País das Neves** (1935). Tradução de Neide Nagae. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. 160 pp.

____. **A casa das belas adormecidas** (1962). Tradução de Meiko Shimon. São Paulo: Estação Liberdade, 2004. 128 pp.

KOBAYASHI, Shuichi. **Nihon no kôdo – nihonteki naru mono towa nanika** (O código do Japão – o que é algo japonês). Tokyo, Misuzu Shobô, 2009. 227 pp.

MISHIMA, Yukio. **O pavilhão dourado** (1956). Tradução de Shintaro Hayashi. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. 283 pp.

MURAKAMI, Haruki. **Norwegian Wood (**1987). Tradução de Jefferson Teixeira. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008. 359 pp.

MURAKAMI, Ryu. **Miso Soup** (1997). Tradução de Jefferson Teixeira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. 214 pp.

NAKAMURA, Akira. **Nihongo no Retorikku**. (Retórica da Língua Japonesa). Tokyo: Iwanami Shoten, 1991. 421 pp.

OKADA, Seiichi. **Nihon Tankaron.** (Teoria do poema *tanka* do Japão). Tokyo: Kyoikushuppan senta, 1974. 302 pp.

OKUNO, Takeo. **Nihon bungakushi: kindai kara gendai e** (História da Literatura Japonesa: da era pré-moderna à moderna) 29ª. ed. Tokyo: Chuo Koron, 1992. 260 pp. Chuko Shinsho 212.

SHIGA, Naoya. **Trajetória em Noite Escura** (1937). Tradução de Neide Nagae. São Paulo: Ateliê Editorial, 2012. 368 pp.

TANIZAKI, Jun'ichiro. **As Irmãs Makioka** (1943). Tradução de Leiko Gotoda; Eliza Tashiro; Kanami Hirai e Neide Nagae. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. 744 pp.

FABIAN FUKAN: AS DUAS FACES DO CRISTIANISMO JAPONÊS

Renata Cabral Bernabé[1]

Resumo: O início do século XVII foi repleto de mudanças nas vidas dos japoneses. A pacificação decorrente da consolidação do clã Tokugawa no poder, trouxe consigo uma série de novas regras, principalmente no tocante à religião. A proibição do cristianismo, assim como a expulsão dos missionários foi uma faceta importante da nova política. Neste artigo buscamos analisar duas obras de um mesmo autor, Fabian Fukan, que versam sobre o cristianismo: uma o defendendo e outra o atacando.

Palavras-chave: Cristianismo; Fabian Fukan; Japão; Século XVII; Tokugawa.

Abstract: The 17th century Japanese experienced many changes in their lives. The pacification derived from the consolidation of the Tokugawa clan, brought with it many new rules, especially concerning religion. The prohibition of the Christianity, as well as the missionaries' expulsion was an important facet of this new policy. In this article, we analyze two works by the same author, Fabian Fukan, about Christianity: one defending it and the other criticizing.

Keywords: Christianity; Fabian Fukan; Japan; XVIIth Century; Tokugawa.

1. Introdução

O primeiro contato documentado entre europeus e japoneses em território japonês se deu em meados do século XVI, através de alguns mercadores portugueses. Poucos anos após esse primeiro contato, o reino de Portugal já havia estabelecido uma rede comercial no extremo oriente da Ásia, incluindo o Japão, e financiava uma missão cristã chefiada e monopolizada – ao menos durante

1 Doutoranda bolsista Fapesp pelo programa de História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP); recabral31@gmail.com.

as primeiras décadas – pela Companhia de Jesus. Esta, já em 1549, enviara ao arquipélago três missionários, sendo dois padres – Francisco Xavier e Cosme de Torres – e um irmão – João Fernandes.

A missão cresceu muito nas décadas seguintes e, ao fim do século, o já tão atacado monopólio jesuítico no Japão acabou por ruir graças à entrada das ordens mendicantes, sendo a principal a dos franciscanos, que possuíam uma base nas Filipinas, sob o comando do reino de Espanha. A perda do monopólio da missão japonesa, assim como a montagem da missão em um território inexplorado até então pelos cristãos e que possuía um poder político constituído[2], não foi um processo fácil para os jesuítas e parte das discussões que essa situação engendrou já foram analisados pela autora previamente[3]. Ao fim do século XVI, a missão passou por outro percalço que foi a expulsão dos jesuítas do Japão, proclamada por Toyotomi Hideyoshi em 1587, e no século seguinte tornou-se ilegal, durante o governo do clã Tokugawa, até definhar completamente, pelo menos segundo aquilo que Roma entendia como 'missão'.

O fechamento do Japão aos reinos católicos da Europa, assim como a tentativa de eliminação de qualquer traço cristão que pudesse permanecer entre a população, a despeito da inexistência dos missionários, não fez com que o cristianismo deixasse de ter um papel importante na formação da sociedade japonesa durante a sua modernidade. A política anticristã permeou diversos aspectos da vida dos japoneses, desde o camponês pobre até o comandante militar, o xogum[4].

Partindo, portanto, desta premissa, iremos analisar dois tratados de autoria japonesa sobre o cristianismo: um o defendendo (*Myôtei Mondô*, 1605) e um o atacando (*Ha Daiusu*, 1620)[5]. A partir deles, procuraremos entender como se deu

---

2 Muito embora se possa alegar que à época da chegada dos primeiros jesuítas o Japão estava mergulhado em uma guerra civil por falta de um poder político capaz de apaziguar os grandes senhores de terra, os europeus jamais planejaram impor seu poder militar no território japonês, da forma que o fizeram na América, ou até mesmo em outras regiões da Ásia.

3 Ver: BERNABÉ, Renata Cabral. "O período Sengoku e a chegada dos jesuítas ao Japão". *Revista de Estudos Japoneses*, São Paulo, n. 30, 2010, 133-144. E também: BERNABÉ, Renata Cabral, *A Construção da Missão Japonesa no Século XVI*, Dissertação (mestrado em História) – Departamento de História Social da Faculdade de Filosofia Ciências Sociais e Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

4 Há uma extensa bibliografia que trata disso. Aqui podemos citar: BOXER, Charles Ralph. **The Christian Century in Japan**, 1549-1650, Berkeley: University of California Press, 1951 (1967 printing); ELISON, George. **Deus Destroyed**: the image of Christianity in early modern Japan, Cambridge, 1973; HUR, Nam-lin. **Death and Social Order in Tokugawa Japan** – Buddhism, Anti-Christianity, and the Danka-System, Harvard University Asia Center, 2007; dentre muitos outros.

5 Para esse artigo foram consultados os trechos da obra de Fabian de 1605 traduzidos para o inglês por: BASKIND, James. 'The Matter of the Zen School': Fukansai Habian's Myotei Mondo and His Christian Polemic on Buddhism, **Japanese Journal of Religious Studies**, Julho, n. 1, 2012; PARAMORE, Kiri, Early

a compreensão de um japonês do cristianismo que foi trazido pelos missionários europeus. As duas obras têm a mesma autoria, o que quer dizer que seu autor tem uma trajetória de vida que inclui uma conversão ao cristianismo (lembrando que se trata de um japonês) e uma posterior apostasia.

2. Fabian Fukan – o cristão, o apóstata

Calcula-se que Fabian Fukan, o autor das obras acima citadas, tenha nascido por volta do ano 1565. Seu passado anterior à entrada na Companhia não está bem documentado, mas uma vez que Fabian possuía um alto grau de conhecimento acerca dos clássicos chineses e que nos arquivos do colégio de Nagasaki ele aparece inicialmente com o sobrenome de Unquio (utilizado frequentemente por monges zen), diversos historiadores afirmam que ele deve ter sido um aprendiz em um monastério zen[6] até sua conversão ao cristianismo, por volta dos 20 anos de idade.

No ano de 1586, ele entrou no colégio jesuíta de Nagasaki como *dógico* escolástico[7]. Havia outro tipo de *dógico*, que era o comum. O escolástico, por sua vez, era aquele aprendiz que tinha a pretensão de virar padre e, portanto tinha incluído em seus estudos o latim. Uma vez que os jesuítas exigiam um noviciado de dois anos antes que qualquer um pudesse entrar para a Companhia, é provável que a conversão de Fabian tenha se dado em 1584.

Em 1592, Fabian aparece nos registros jesuítas como residente do colégio de Amakusa e mestre em língua japonesa. Ele servia como intérprete para os membros da ordem e neste mesmo ano escreveu uma versão simplificada em alfabeto latino da clássica obra japonesa *Heike Monogatari* (Narrativas de Heike).

Japanese Christian Thought Reexamined, **Japanese Journal of Religious Studies**, ano/vol: 35/2, Nanzan Institute for Religion and Culture, 2008, p. 231-262; SCHEID, Berhard e TEEWEN, Mark. Tracing Shinto in the History of Kami Worship. **Japanese Journal of Religious Studies**, 29/3-4, 2002, p. 195-207; e SCHRIMPF, Monica. The Pro and Anti-Christian Writings of Fukan Fabian (1565-1621). **Japanese Religions**, Vol. 33 (N° 1 & 2), p. 35-54. Para a obra de 1620 foi consultada sua tradução integral para o inglês feita por ELISON, George, *op. cit.*

6 Vide: BASKIND, James. 'The Matter of the Zen School': Fukansai Habian's Myotei Mondo and His Christian Polemic on Buddhism, **Japanese Journal of Religious Studies**, Julho, no 1, 2012; ELISON, George. *Op. Cit.*; PARAMORE, Kiri, Early Japanese Christian Thought Reexamined, **Japanese Journal of Religious Studies**, ano/vol: 35/2, Nanzan Institute for Religion and Culture, 2008, p. 231-262; SCHEID, Berhard e TEEWEN, Mark. Tracing Shinto in the History of Kami Worship. **Japanese Journal of Religious Studies**, 29/3-4, 2002, p. 195-207; SCHRIMPF, Monica. The Pro and Anti-Christian Writings of Fukan Fabian (1565-1621). **Japanese Religions**, Vol. 33 (N° 1 & 2), p. 35-54.

7 Dógico era a palavra que os jesuítas utilizavam para denominar seus ajudantes e aprendizes japoneses. É uma referência ao *dojoku* – aprendizes dos monastérios budistas.

Em 1603, ele se mudou para a residência jesuíta de Quioto, local onde escreveu sua obra cristã – *Myôtei Mondô* – que ficou pronta em 1605. Fabian ficou amplamente conhecido neste período como carismático orador e representante dos jesuítas nos debates com figuras confucionistas e budistas, sendo o mais famoso destes debates aquele que está relatado na obra *Hai Yaso*, de Hayashi Razan, um profundo conhecedor do neoconfucionismo Sung, ocorrido em 1606.

A reputação construída neste período perseguiu Fabian mesmo após sua apostasia, que deve ter ocorrido por volta do ano de 1608, ou 1609. Em 1620, ele escreveu sua obra anticristã, *Ha Daiusu* – uma refutação do seu passado cristão e da sua obra *Myôtei Mondô*. Em *Ha Daiusu*, Fabian afirma ter apostatado em 1605, o que seria impossível, pois em 1606 ele teve a disputa com Razan e em 1607 viajou com o provincial Francesco Pasio e o padre João Rodrigues (conhecido por Tçuzu por ter servido como intérprete entre os comerciantes europeus e autoridades japonesas) para uma audiência com Ieyasu e Hidetada Tokugawa[8]. Nos documentos jesuíticos essa foi a última ocasião em que Fabian apareceu como *persona grata*. A seguinte menção ao seu nome nos documentos jesuítas se deu em 1616, numa carta de Jeronimo Rodrigues ao Geral da Companhia, já como um apóstata (ELISON, 1973).

A razão alegada pelo próprio Fabian para ter abandonado a fé cristã foi o ressentimento diante do tratamento recebido por parte dos jesuítas, assim como a frustração de não ter conseguido tornar-se padre. O historiador George Elison fala de uma outra provável razão: numa carta de Matheus Couros ao Geral em 15 de março de 1621 o padre cita Fabian, que teria abandonado a Companhia há treze anos, juntamente de uma mulher.

3. *Myôtei Mondô* – o Fabian cristão

Mondô (問答) em japonês quer dizer diálogo. Myôtei Mondô é, portanto, o diálogo que se dá entre duas mulheres: Myôshu e Yûtei. Ambas são viúvas que perderam seus maridos na guerra. Myôshu é budista, da seita Jôdô, e Yûtei cristã. Pode ser que não se trate de personagens meramente fictícias, mas pessoas que Fabian tenha encontrado em seu trabalho evangélico. Contudo, isso não passa de conjectura.

A obra é dirigida a um leitor não cristão. Em um posfácio do livro, Fabian afirma que o escreveu com o intento de auxiliar senhoras de qualidade e viúvas que

8 Tokugawa Ieyasu (1543-1616), primeiro xógum da Era Edo (1603-1868). Tokugawa Hidetada (1579-1632), filho de Ieyasu e segundo xógum da Era Edo.

não poderiam inquirir devidamente os homens, ainda que sejam padres, para saber detalhes da doutrina cristã. Contudo, o livro não era dirigido somente a mulheres e a prova de que nem os jesuítas assim enxergavam é que em 1607 ele foi dado de presente a Kozuke Honda, servidor do xógum Hidetada.

Essa obra é de grande valor histórico, pois não se trata apenas de uma recomendação do cristianismo, mas também de um demonstrativo daquilo que Fabian via como sistema ético do mesmo, ou seja, como o cristão deveria agir no mundo seguindo os ensinamentos da religião. Assim, serve como uma valiosa pista do entendimento de um japonês do que é ser cristão neste mundo.

A obra de Fabian está dividida em três partes[9], da seguinte maneira:

1. Refutação do Budismo
a. Prefácio
b. Sobre a questão do estabelecimento dos Três Mundos de acordo com Buda
c. Sobre o período anterior à iluminação e do nascimento de Sakyamuni
d. Sobre as Oito Escolas
e. Sobre a Escola Hosso
f. Sobre a Escola Sanron
g. Sobre a Escola Kengon
h. Sobre a Escola Tendai (e a Escola Nichiren)
i. Sobre a Escola Shingon
j. Sobre a Escola Zen
k. Sobre a Escola Terra Pura (e a Escola Ikkō)
2. Dividido em duas sessões:
a. Sobre o Confucionismo
b. Sobre o Xintoísmo
3. Exposição das verdades cristãs
a. Breve resumo introdutório
b. Quatro proposições
c. Uma apologia

9 Estrutura retirada de PARAMORE, Kiri, *Op. cit.*, p. 237.

A última parte, dedicada ao cristianismo, é a mais longa de todas. Mas deve-se dizer que a outra obra cristã japonesa, já citada aqui anteriormente, não possui uma sessão dedicada às religiões e sistemas de pensamento vigentes no Japão. Além disso, nessas partes é que Fabian demonstra todo o seu conhecimento acerca das religiões japonesas.

Para o historiador Elison, a obra possui um propósito triplo: assegurar a necessidade lógica de um Criador, personalizado, fonte de todo o universo, vis-à-vis ao Vazio do budismo, taoísmo e confucionismo; desmitificar o budismo e xintoísmo e demonstrar a superioridade da moralidade cristã de responsabilidade derivada de um lócus extraterreno (ELISON, 1973).

O principal argumento utilizado por Fabian para provar a superioridade do cristianismo perante as religiões e sistema de pensamento vigentes no Japão seria a capacidade deste em prover uma maior esperança numa vida após a morte, o que equivaleria à salvação eterna.

Fabian fundamenta tal proposição principalmente na ideia de *anima rationalis*, que introduz com maestria na sua argumentação a favor do cristianismo. O *anima rationalis* seria a dimensão eterna do homem e o que o diferenciaria dos outros animais. Em suas palavras: "*Devido a essa característica humana temos acesso a uma alma imortal, podemos distinguir entre certo e errado e entendemos a natureza das coisas*" (FUKAN, apud: PARAMORE, 2008: 240, tradução nossa).

Segundo Fabian, a natureza de algo pode ser reconhecida pela sua função. Os animais possuem a faculdade de sentir, assim como os seres humanos; contudo, sua (dos animais) função não vai além das suas necessidades físicas. Já o Homem, para além da função do sentir, possui outra que é saber o princípio das coisas (理を知る). Isso nos asseguraria o acesso a uma outra vida, que seria eterna. Contudo, para que se possa passar esta vida eterna no paraíso seria necessário cumprir com alguns requisitos, que são oferecidos aos cristãos. Nas palavras do próprio Fabian:

> Para entrar na rota da assistência à salvação, nos ensinamentos cristãos toma-se o que é chamado de batismo. Se apenas tomar esse sacramento, seguir os dez mandamentos da religião e respeitar e reverenciar Deus, pode-se ficar tranquilo e certo do acesso ao Paraíso (FUKAN, apud: PARAMORE, 2008: 246, tradução nossa).

O cristianismo aparece assim de forma simples e acessível a qualquer um, além, é claro, de oferecer um benefício exclusivo.

Fabian, em sua defesa do cristianismo, não se detém na ideia de salvação após a morte, mas também fala dos benefícios terrenos com que o cristão é abençoado durante sua vida. Ao fazer isso, ele integra a terminologia da religiosidade

japonesa em seus argumentos, pois não critica a busca por benefícios terrenos, mas, ao contrário, afirma que o Deus cristão é muito mais capaz de providenciar tais benefícios do que budas ou kamis.

Esse é um grande diferencial de Fabian, pois embora critique duramente as religiões praticadas no Japão, como iremos expor posteriormente, ele busca integrar o cristianismo dentro do sistema de valores já existente entre os japoneses.

O autor, contudo, não poupa críticas ao budismo, ao xintoísmo e nem mesmo ao confucionismo, os quais busca esvaziar de sentido principalmente atacando a base de legitimação das suas verdades.

A principal crítica que Fabian dirige a essas doutrinas é a descrença em uma alma imortal e em um Criador pessoal. Se não há nada após a morte, o sistema ético – que ele chega até mesmo a elogiar no caso do confucionismo e afirmar que é muito parecido com o cristão – cai em descrédito, pois a base moral da responsabilidade seria extinta, uma vez que nenhuma recompensa era investida na alma imortal. Em relação ao confucionismo, esta era a única crítica que Fabian coloca. Não é, portanto, uma refutação do pensamento em si, mas da falta da existência de um criador.

Para o caso do xintoísmo, Fabian afirma que este não passa de uma paráfrase das teorias confucionistas do *Yin* e *Yang*. Contudo, uma vez que estes seriam uma espécie de matéria-prima, a partir da qual tudo seria feito no mundo, não são seres providos de vontade nem consciência e, portanto, seriam incapazes de gerar qualquer coisa. Assim sendo, toda a teoria do xintoísmo ficaria comprometida, já que ela carece de um fundamento que a estruture.

No capítulo que trata do budismo, Fabian demonstra ter um profundo conhecimento da doutrina de diversas escolas budistas. Sua grande crítica, neste caso, recai sobre a natureza de Buda, que seria humana e não divina. Desta forma, o budismo não seria capaz de oferecer um conceito razoável de salvação para a vida eterna. Afinal, como humanos poderiam ajudar a salvar outros humanos? Além disso, a inexistência de um ente divino levaria a uma degradação moral de seus seguidores, pois as pessoas não se preocupariam em fazer boas ações, já que não haveria quem as recompensasse, e nem hesitariam em cometer pecados, pois não haveria quem as punisse.

Outra crítica que Fabian faz ao budismo, que também demonstra seu profundo conhecimento acerca da doutrina, diz respeito a conceitos extremamente complexos, como os de Vazio (空く) e Nada (無む). Nosso autor vê esses dois conceitos de forma niilista, como uma negação de tudo. Em suas palavras:

> *Na análise final, significa que as coisas embora pareçam existir, elas na verdade estão vazias. O ensinamento dos vinte e oito patriarcas [indianos] inicia com esse*

> *conceito, assim como os ensinamentos dos seis patriarcas da China*. (...) *As Cinco Casas e sete Escolas [do Zen] postulam um entendimento do princípio do vazio da mente como central. Não é o budismo uma doutrina muito estranha mesmo?* (FABIAN, apud: ELISON, 1973: 342, tradução nossa)

Fabian sabe qual a defesa budista para tal crítica. Myôshu, uma de suas personagens, afirma que: *O vazio do vácuo descreve algo inexistente, mas o vazio da Natureza de Buda, que é a natureza de nossa mente, realmente existe* (FABIAN, apud: ELISON, 1973: 343, tradução nossa). Mas Fabian não se demonstra satisfeito com tal tipo de explicação e rebate, pela boca de Yûtei, que na realidade ambos os conceitos são iguais e as pessoas simplesmente temem dizer isso.

A riqueza da obra cristã de Fabian Fukan está em procurar fazer uma defesa do cristianismo perante as outras religiões e doutrinas presentes no Japão de então através de argumentos racionais. Ele insiste em dizer que a base de seus argumentos para uma crença exclusiva no cristianismo é a razão 道理（どうり）ou 理（ことわり）. E é através dela que ele desenvolve a defesa cristã no Myôtei Mondô. Nesta obra, ele critica a crença em algo pelo simples argumento da tradição. Em suas palavras: "*Pensar que algo deve ser acreditado pois um Buda o ensinou, ou as palavras de um patriarca devem ser verdadeiras, e portanto não inquirir a respeito, é insensatez da velha escola. (...) é não utilizar a inteligência* 無駄な知恵." (FABIAN, apud SCHRIMPF, 2008: 47, tradução nossa)

4. Ha Daiusu – o Fabian apóstata

Cerca de 11 anos após a sua apostasia, em 1620, Fabian decidiu escrever uma obra de crítica ao cristianismo e intitulou-a como "Deus Destruído". Fabian construíra uma fama bastante notável como jesuíta japonês e apologista cristão. Muito provavelmente, esta sua obra buscou, em parte, apagar um pouco desta imagem que ele construiu enquanto membro da Companhia de Jesus no Japão.

A obra está dividida em nove partes: um prefácio, no qual ele explica suas intenções e fala um pouco da sua trajetória pessoal, sete passos (que ele afirma ser necessário serem trilhados por aqueles que querem entrar para a "seita de Deus") e suas respectivas refutações e, por fim, um capítulo intitulado "Uma conversa Noturna", no qual ele acrescenta alguns pontos que considera importantes.

Sua justificativa e objetivo da obra é:

> *Porque os seguidores de Buda não se questionam acerca dessas questões não são capazes de derrotar essa seita. Porque nossos sacerdotes não são familiares com essas questões, não são capazes de subjugar os aderentes desse culto e expulsá-los*

> *daqui. E por isso, a doutrina maldita cresceu dia a dia; a maldade prosperou por meses – quantos anos se passaram então!* (FABIAN, apud ELISON, 1973: 259, tradução nossa)

Daqui pode-se inferir que as refutações ao cristianismo, principalmente de inspiração budista, não estavam se provando satisfatórias. Na opinião do Fabian apóstata, isso se devia ao fato de os sacerdotes budistas serem ignorantes, ao menos de uma forma mais aprofundada, acerca da doutrina cristã.

É interessante notar aqui que as únicas obras de refutação ao cristianismo de inspiração budista e que temos acesso hoje são: *Taiji Jashû-ron* ("Refutação dos ensinos malignos"), de Sessô So'sai, datada de 1648,[10] e *Ha Kirishitan* ("Destruição do Cristianismo"),[11] do monge zen budista Suzuki Shôsan. Podemos levantar várias hipóteses para explicar tal ausência, como: falta de necessidade – a maioria dos monges budistas poderia não ver razão para dispender tempo na confecção de tais obras –, falta de incentivo por parte das autoridades, entre outras. Contudo, o que Fabian exalta na introdução de sua obra é uma falta de capacidade devido a uma falta de esclarecimento, o que ele pretende dirimir, já que se sente capacitado para tal, com esta sua obra.

Nos sete capítulos seguintes Fabian expõe os sete passos que ele diz serem necessários a qualquer pessoa que decidir abraçar a fé cristã. Após explicá-los sucintamente, ele faz uma resposta rebatendo a doutrina, que em muitos casos se dá na forma de um diálogo entre ele mesmo e "os aderentes de Deus". A escolha do formato diálogo se deu provavelmente numa tentativa de tornar seu texto mais didático e preparar melhor os budistas para rebater os argumentos que os cristãos utilizavam com frequência em suas disputas com os japoneses.

Os chamados sete passos versam sobre importantes dogmas da doutrina cristã assim como parte de sua história, como a criação do homem, a caída do Paraíso, o retorno de Deus como Jesus e, por fim, os Dez Mandamentos (que ele nomeia como o sétimo passo). Em suas respostas, Fabian recorre, por vezes, às explicações do budismo e xintoísmo para rebater a doutrina cristã. Contudo, o grande diferencial da obra de Fabian (perante todas as outras obras japonesas de refutação ao cristianismo do século XVII) é a habilidade de conseguir construir uma crítica interna à doutrina, ou seja, expondo certas incongruências existentes na mesma, ao menos na forma em que ela era repassada na missão em questão.

---

10 Sessô Sosai, *Taiji Jashû Ron* (1648). Parte da obra foi traduzida para o inglês e publicada em: SANTOS, José Miguel Pinto dos. *Op. cit*. A versão original completa em japonês foi editada por Kiyû Dônin e se encontra da coleção *Hekijakan Kenroku* (Edo, 1861).

11 O tratado foi traduzido para o inglês e publicado inteiramente por George Elison. In: ELISON, George. *Op. cit.*

A obra é recheada de exemplos desse tipo e Fabian os coloca de forma irônica, de forma a entreter o leitor. Escolhemos aqui dois desses exemplos. O primeiro é dado quando ele fala do terceiro passo, que seria a asserção de que Deus é substância divina e está presente em tudo; Fabian fala da criação de seres celestiais – que são os anjos – e da história da queda de Lúcifer. Fabian então se questiona: se Deus é *sapientíssimo*, ele sabia que um anjo cairia; por que então os criou? Por que não se certificou de que isso não acontecesse? Neste caso, então, ele teria sido maldoso ao se divertir com tal situação.

O segundo exemplo que escolhemos é aquele colocado no sexto passo – que seria o reconhecimento da vinda de Deus à Terra, na forma de Jesus, como forma de expiação pelos pecados cometidos pelos homens, a começar pelo de Adão e Eva. Fabian afirma que os padres ensinavam que a vinda de Jesus se dera 5000 anos após a criação do mundo. Neste caso, todos os seres humanos que viveram durante esse tempo, antes da chegada do Cristo, não tiveram seus pecados expiados e foram diretamente para o inferno? Qual seria então a Misericórdia de um Deus que faz isso?

Para além de uma certa ironia das palavras do autor, é extremamente interessante notar como ele é capaz de construir uma crítica elaborada (graças à sua experiência como jesuíta) e ao mesmo tempo simples, que surge de questões internas à doutrina cristã e não no seu confronto com esta ou aquela religião ou sistema de valores.

O sétimo e último passo era o reconhecimento e obediência aos Dez Mandamentos. Nele, está a grande pista da mudança de postura de Fabian Fukan, do *Myôtei Mondô* para o *Ha Daiusu*. Se na sua obra cristã os mandamentos são colocados como prova da superioridade da moralidade cristã de responsabilidade, derivada de um lócus extraterreno, em *Ha Daiusu* os mandamentos são colocados como algo que não era exclusivo de cristianismo, com exceção do primeiro – amar a Deus sobre todas as coisas – colocado, desta vez, como elemento que urge à desobediência civil (uma vez que deve-se amar mais a Deus do que seu senhor ou seu pai).

5. Um comparativo das obras e considerações finais

O historiador George Elison afirma que as duas obras possuem um proposto triplo exatamente um ao reverso do outro. Se no *Myôtei Mondô* buscava-se, como já foi colocado anteriormente, afirmar a necessidade lógica de um Criador, desmistificar o budismo e o xintoísmo e demonstrar a superioridade da moralidade cristã, no *Ha Daiusu* a tentativa era, ao reverso, afirmar a primazia do imanente e de explicações impessoais da fonte do Universo, desmistificar o

cristianismo e demonstrar a contradição entre os princípios da reestruturação feudal da sociedade japonesa e a dependência cristã sobre uma esfera de justificação além da terrestre.

Tais propósitos ficam bem claros ao se ler as obras. E, ao fazer a análise concomitante de ambas, fica bem claro que a grande mudança na postura de Fabian não se dá na natureza de sua argumentação – ambas fundamentadas na lógica e razão – mas sim na função que o autor dá àquilo que entende como religião. Nas palavras de Monica Schrimpf: "(...) no *Myôtei Mondô* ele assume que a função de uma religião é providenciar salvação individual, enquanto em seu tratado anticristão a religião deve sustentar a ordem política e social" (SCHRIMPF, 2008: 50, tradução nossa). Essa postura, entretanto não é exclusiva de Fabian. Em outro trecho do mesmo artigo Schrimpf coloca que:

> Uma vez que ambos os tratados intencionavam persuadir, não podem ser interpretados como indicadores da religiosidade pessoal de Fabian. Devem ser considerados como demonstrações de um ponto de vista particular, isto é, como meio de definir sua posição no ajuste social cristão e anticristão de seu tempo. (SCHRIMPF, 2008: 48, tradução nossa)

A afirmação soa bastante categórica, principalmente no tocante à posição pessoal de Fabian. Contudo, o que realmente interessa para os historiadores não é simplesmente a definição da religiosidade pessoal de uma personagem histórica, mas sim a importância que isso tem dentro do ajuste do seu tempo, no seu contexto. Fabian modificou seu entendimento da função da religião e demonstrou com isso um perfeito entendimento do "ajuste social cristão e anticristão de seu tempo", como coloca Schrimpf. A tentativa de extirpar o cristianismo do Japão – baseada num medo cada vez mais concreto das consequências que tal religião poderia trazer[12] – assim como a instrumentalização do budismo como forma de controle social (seja no auxílio à política anticristã do xogunato seja na simples tentativa de manter a população vigiada[13]) foram marcas da política de afirmação e consolidação do clã Tokugawa no século XVII.

---

12 Lembrando que esse temor virou realidade em 1637, com a rebelião camponesa de Shimabara, que ficou conhecida como uma revolta cristã, por ter contado com a participação de milhares de cristãos camponeses que carregavam cruzes e flechas com dizeres cristãos pendurados. Sobre esta revolta ver: ELISON, George. *Op. Cit*.; YUKIHIRO, Ôhashi. The Revolt of Shimabara-Amakusa. **Bulletin of Portuguese-Japanese Studies**, vol. 20, Lisboa: Universidade de Lisboa, 2010, p. 71-80.

13 Não discutiremos no presente artigo sobre tal instrumentalização do budismo, embora o tema se prove de grande importância e interesse. Recomendamos, sobre o assunto o fantástico livro de Nan-lin Hur. Referência: HUR, Nan-lin, *Death and Social Order in Tokugawa Japan: Buddhism, Anti-Christianity, and the Danka System*, Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2007.

A trajetória de Fabian é ilustrativa do contexto político pelo qual o Japão passava naquele momento e encena em grande parte a tragédia cristã da era Edo. No século XVII, o livre-arbítrio dos cristãos japoneses só pôde ser exercido na estreita escolha entre o martírio e a apostasia. Fabian percorreu o segundo caminho e sua escolha nos serve para tentar compreender, mais do que sua experiência pessoal, o contexto social resultante desta política do clã Tokugawa. É neste sentido, igualmente, que buscamos analisar suas obras *Myôtei Mondô* e *Ha Daiusu*.

Bibliografia

ANDRÉ, Richard. Xintoísmo e culto aos kami: Aproximações e Distanciamentos. **Revista Nures**, N. 9, maio-dezembro 2008, São Paulo. Disponível em http://www.pucsp.br/revistanures (acesso em 01.Março.2012).

BASKIND, James. 'The Matter of the Zen School': Fukansai Habian's Myotei Mondo and His Christian Polemic on Buddhism, **Japanese Journal of Religious Studies**, número 39/2, Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2012.

BERNABÉ, Renata Cabral. **A Construção da Missão Japonesa no Século XVI.** Dissertação (mestrado em História) – Departamento de História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

BOXER, Charles Ralph. **The Christian Century in Japan, 1549-1650**, Berkeley: University of California Press, 1951 (edição de 1967).

ELISON, George. **Deus Destroyed: the image of Christianity in early modern Japan**, Cambridge, 1973.

Fabian Fukan. *Myōtei Mondō*. 1605. In: EBISAWA, Arimichi. **Nanbanji Kōhaiki, Jakyō taii, Myōtei Mondō, Ha Daiusu**, Tōyō Bunko, Vol. 14, Tokyo: Heibonsha, 1971, p. 120-270.

_____, *Ha Daiusu*. 1620. In: ELISON, George. **Deus Destroyed: the image of Christianity in early modern Japan**, Cambridge, 1973, p. 321-374.

HALL, John Whitney (Ed.). **The Cambridge History of Japan**, vol. 4, Cambridge University Press, 1990.

HUR, Nan-lin, **Death and Social Order in Tokugawa Japan**: Buddhism, Anti-Christianity, and the Danka System, Cambridge: Harvard University Asia Center, 2007.

KURODA, Toshio. The discourse on the 'Land of Kami' (shinkoku) in Medieval Japan. **Japanese Journal of Religious Studies**, (Tradução Fabio Rambelli), 23/3-4, Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, p. 353-385.

ORII, Yoshimi. Interacción Dogmática: Libros Espirituales Traducidos del Español al Japonés en el siglo Ibérico de Japón. In: WILDE, Guilhermo (Ed.). **Saberes de la Conversión: Jesuítas, Indígenas e Imperios Coloniales en las Fronteras de Cristandad**, Buenos Aires: Editorial SB, 2011, p. 489-504.

PARAMORE, Kiri, Early Japanese Christian Thought Reexamined, **Japanese Journal of Religious Studies**, volume: 35/2, Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2008, p. 231-262.

SANTOS, José Miguel Pinto dos. A 17th century Buddhist treatise refuting Christianity. **Bulletin of Portuguese/Japanese studies**, junho, número 7, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2002, p. 91-110.

SCHEID, Berhard e TEEWEN, Mark. Tracing Shinto in the History of Kami Worship. **Japanese Journal of Religious Studies**, 29/3-4, Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2002, p. 195-207.

SCHRIMPF, Monica. The Pro and Anti-Christian Writings of Fukan Fabian (1565-1621). **Japanese Religions**, volume 33 (N° 1 & 2), Kyoto: Center for the Study of Japanese Religions, p. 35-54.

WELTER, Albert. Zen Buddhism as the Ideology of the Japanese State: Eisai and the Kōzen Gokokuron, In: HEINE, Steven e WRIGHT, Dale S. **Zen Classics** – Formative texts in the History of Zen Buddhism, Oxford University Press, 2006.

YUKIHIRO, Ôhashi. The Revolt of Shimabara-Amakusa. **Bulletin of Portuguese-Japanese Studies**, volume 20, Lisboa: Universidade de Lisboa, 2010, p. 71-80.

REVISTA ESTUDOS JAPONESES No. 34 – NORMAS DE PUBLICAÇÃO

1. Conteúdo e formatação

1.1 – A revista *Estudos Japoneses* publica artigos de perfil acadêmico que tratem de temas relativos à Língua, Literatura e Cultura Japonesa, em português, inglês, francês, espanhol e japonês.

1.2 – O texto deve ser digitado em Word, página A4, fonte *Times New Roman* 12, espaço 1,5, justificado e conter no máximo 20 páginas.

1.3- A estruturação do texto deve ter Título, Autor (es), Resumo em português, cinco Palavras-chave em português, Resumo em inglês (ou francês), cinco Palavras-chave em inglês (ou francês), Introdução, Subtítulos, Conclusão e Referências. No resumo e palavras-chave, devem-se destacar em negrito seguido de dois pontos: **Resumo:** xxxx; **Palavras-chave:** xxx; xxx; xxx; xxx; xxx; ***Abstract*:** xxxx; ***Keywords*:** xxx; xxx; xxx; xxx; xxx.

1.4 – O **título** deve estar em negrito, em caixa alta e alinhado à esquerda da margem. Recomenda-se que ele não ultrapasse duas linhas.

1.5 – A **identificação** deve constar em itálico e negrito, à direita, oito linhas abaixo do título e ter o nome completo e a titulação e filiação acadêmica na nota de rodapé, juntamente com o e-mail para contato (sem a palavra e-mail).

1.5.1 – A informação sobre a instituição a qual o autor pertence deve constar por extenso, seguida da sigla entre parênteses, cidade, estado e país. Ex.: Professor do Departamento de Letras Orientais (DLO) da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, Brasil; xxxxx@xxx.com.br.

1.5.2 – No caso de autoria conjunta, repetir o procedimento do item 1.5.1, constando os nomes separadamente.

1.6 – O **resumo** não deve exceder dez linhas, em cada versão. Deve deixar espaço de duas linhas entre o nome e o resumo em português, e uma linha entre as palavras-chave em português e o resumo em inglês ou francês. Não deve saltar linha entre os resumos e palavras-chave.

1.7 – Os itens como **Introdução,** a **Conclusão** e os **Subtítulos,** quando for o caso, devem estar destacados em negrito à margem esquerda e ter numeração sequencial a partir de 1 (um), seguida por ponto. Ex.: **1. Introdução**

1.8 – As **citações com até três linhas** devem aparecer no corpo do texto, indicando o sobrenome do autor, a data da publicação e a(s) página(s) citada(s), entre parênteses. As **citações acima de três linhas** devem ser digitadas sem aspas, em fonte 11, espaço simples e com recuo esquerdo de 2,5cm. As obras citadas devem constar obrigatoriamente da bibliografia no final do artigo, com dados bibliográficos completos, como segue:

1.8.1 – No caso de livros: SOBRENOME, Prenome do Autor (por extenso). **Título do Livro:** subtítulo (sem negrito). Edição. Local de publicação (cidade): editora, ano de publicação. Série, número da série, se houver. Ex.: SANTOS, Alberto. **Língua Japonesa:** traduções. 1ª. ed. São Paulo: Saraiva, 1920.

1.8.2 – No caso de artigos de revistas: SOBRENOME, Prenome do Autor (por extenso). Título do Artigo. **Título do Periódico**, Local de Publicação (cidade), volume, número, páginas inicial-final, mês e ano. Ex.: SAVIANI, Demerval. A Universidade e a Problemática da Educação e Cultura. **Educação Brasileira**, Brasília, v.1, n.3, p. 35-58, maio/agosto, 1979.

1.8.3 – No caso de artigos de coletâneas: SOBRENOME, Prenome do Autor (por extenso). Título do Artigo. In: SOBRENOME, Nome do organizador. **Título da Coletânea**. Edição. Local de Publicação: Editora, Data. Capítulo, página do capítulo. Ex.: CUNHA, Alves. Ações para deter o desmatamento. In: GOUVEIA, Cristine (org.). **Ecologia Mundial.** 2ª. ed. São Paulo: Ed. Crescer, 1999. Capítulo 13, p. 179-185.

1.8.4 – No caso de diferentes títulos do mesmo autor publicados no mesmo ano, o dado diferencial será uma letra após a data (por ex.: SANTOS, 2011a; 2011b).

Nos demais casos não especificados, a padronização deve seguir as Normas da ABNT (cf: http://www.abntcolecao.com.br/). A desconsideração das normas **implicará devolução dos artigos** para correção.

1.9 – A **romanização** dos termos japoneses deve seguir as regras do *Sistema Hepburn*. As vogais longas devem ser indicadas por meio do acento circunflexo (ex. â, ô, û). Para maior clareza, uma apóstrofe deve ser empregada para grafar a separação das sílabas nas palavras do tipo *shin'yô* ou *Man'yôshû*. Os *kanji* podem ser utilizados desde que acompanhados por sua correspondente em letras romanas e os nomes próprios japoneses devem seguir a seqüência *sobrenome* e *nome*, conforme o sistema japonês. Ex.: 万葉集 (*man'yôshû*); Natsume Sôseki.

1.10 – As **ilustrações** devem ser inseridas no corpo do texto, em alta resolução, e acrescidas de citação da fonte, caso não sejam originais do trabalho.

1.11 – A **autenticidade** e o **conteúdo** dos artigos publicados são de responsabilidade dos autores.

1.12 – Está previsto que o número 34 de Estudos Japoneses será publicado somente no formato digital.

2. Envio de trabalhos

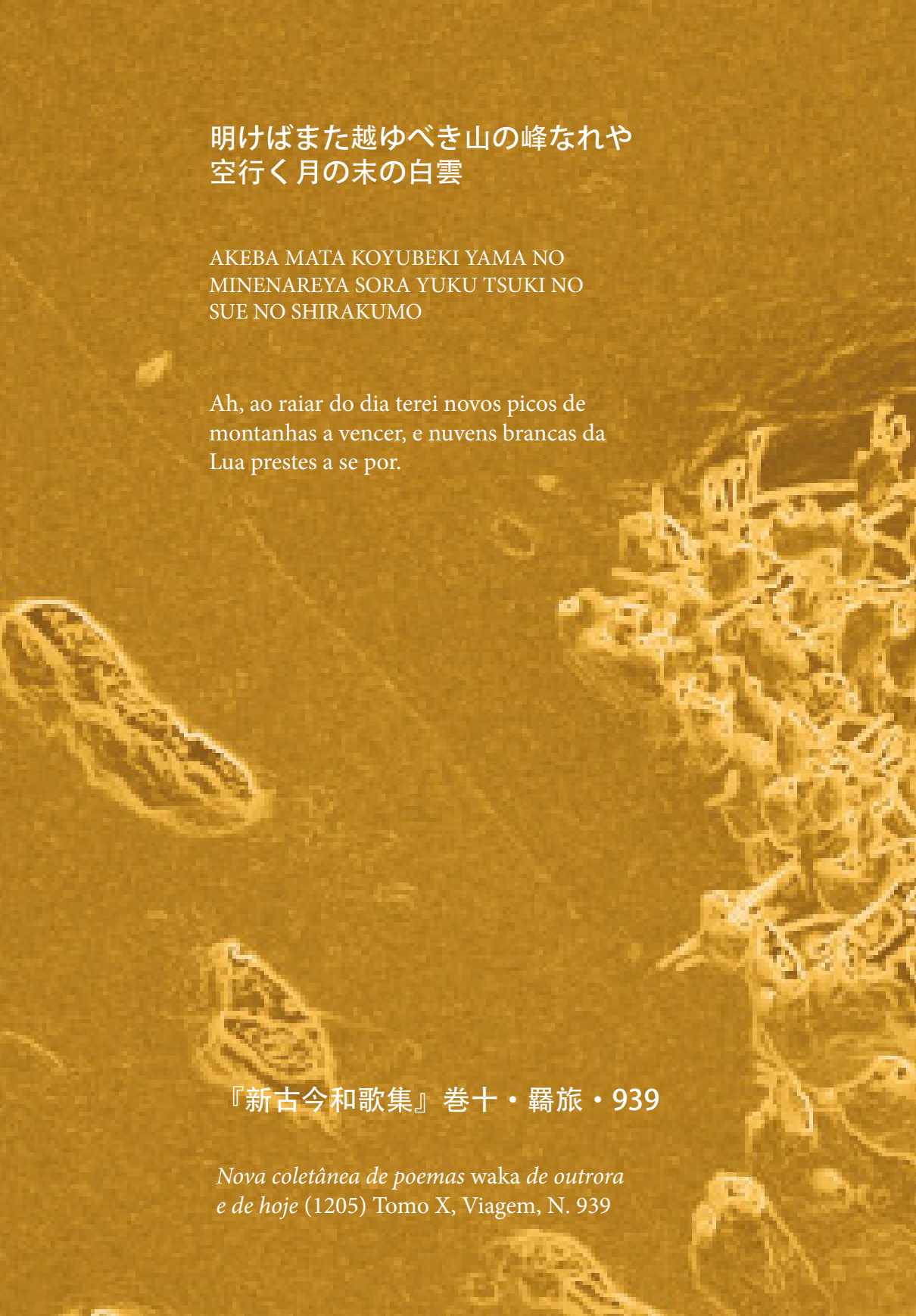
2.1 – Os artigos para apreciação devem ser enviados aos endereços eletrônicos revistaestudosjaponeses@gmail.com e cejap@usp.br. em duas versões: uma com identificação, contendo o nome do autor e filiação acadêmica quando existente, e outra sem identificação, a ser destinada para parecerista (s).

2.2 – O **depósito** do trabalho terá validade após a confirmação de recebimento da Comissão de Publicação.

2.3 – Os artigos, após o depósito, serão submetidos aos pareceristas definidos pela Comissão de Publicação.

2.4 – A Comissão de Publicação terá o prazo de 60 (sessenta) dias para se manifestar sobre o resultado da apreciação do trabalho submetido, prazo este a contar a partir da data de recebimento. Ao Conselho Editorial reserva-se o direito de não permitir a publicação dos textos enviados, bem como o de solicitar aos autores possíveis alterações. Dois pareceres negativos acarretam a recusa do artigo, sendo esse fato comunicado ao (s) autor (es) por escrito, com detalhamento dos motivos.

2.5 – Para este número, todos os artigos para apreciação devem ser enviados até **30 de junho de 2014**.



明けばまた越ゆべき山の峰なれや
空行く月の末の白雲

AKEBA MATA KOYUBEKI YAMA NO
MINENAREYA SORA YUKU TSUKI NO
SUE NO SHIRAKUMO

Ah, ao raiar do dia terei novos picos de montanhas a vencer, e nuvens brancas da Lua prestes a se por.

『新古今和歌集』巻十・羇旅・939

Nova coletânea de poemas waka *de outrora e de hoje* (1205) Tomo X, Viagem, N. 939