ESTUDOS JAPONESES

n. 30 – 2010 ISSN 1413-8298

ESTUDOS JAPONESES

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Reitor: Prof. Dr. João Grandino Rodas
Vice-Reitor: Prof. Dr. Hélio Nogueira da Cruz

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
Diretora: Profa. Dra. Sandra Margarida Nitrini
Vice-Diretor: Prof. Dr. Modesto Florenzano

DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
Chefe: Prof. Dr. Reginaldo Gomes de Araújo
Vice-Chefe: Prof. Dr. Sylvio Roque de Guimarães Horta

CENTRO DE ESTUDOS JAPONESES
Diretor: Prof. Dr. Koichi Mori
Vice-Diretora: Profa. Dra. Eliza Atsuko Tashiro Perez

Conselho Editorial:
Alexandre Hatsuo Uehara (Faculdades Integradas Rio Branco)
Eliza Atsuko Tashiro Perez (FFLCH-DLO-USP)
Elza Taeko Doi (Unicamp)
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)
Masato Ninomiya (FD-USP)
Michiko Okano (UNIFESP)
Ronan Alves Pereira (UnB)
Sakae Murakami Giroux (Université Marc Block – Strasbourg)
Shozo Motoyama (FFLCH-DH-USP)
Sumiko Nishitani Ikeda (PUC-SP)
Tae Suzuki (UnB)
Yuki Mukai (UnB)

Comissão Editorial, Preparação de Texto e Revisão:
Leiko Matsubara Morales
Luiza Nana Yoshida
Madalena Natsuko Hashimoto Cordaro

Tradução da capa:
Luiza Nana Yoshida
Madalena Natsuko Hashimoto Cordaro

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
Fax: (0xx11) 3091-2427
E-mail: revistaestudosjaponeses@gmail.com
2010

Apoio financeiro:
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES – BRASIL
Programa de Apoio à Pós-Graduação – PROAP 2011

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

ISSN 1413-8298

ESTUDOS JAPONESES

FFLCH/USP

Estudos Japoneses, São Paulo, n. 30, 2010

SUMÁRIO

Miroku Bosatsu.....7
Fernando Carlos Chamas

O *Bushidô* como Instrumento de Divulgação da Cultura Japonesa no Ocidente.....19
Gabriel Pinto Nunes

A Cerâmica Japonesa No Brasil: Contexto Histórico e Modificações Socioeconômicas que Permitiram sua Produção e Demanda no Estado de São Paulo no Pós-Guerra 33
Liliana Morais

Abeno Seimei – Mestre do Yin Yang.....49
Luiza Nana Yoshida

Os Belos Garotos 67
Madalena N. Hashimoto Cordaro

Tránsitos y Conexiones en un Contexto Transnacional. Trabajo Etnográfico en una Colonia Agrícola Japonesa de Pernambuco 87
Martín Fabreau

Aspectos Modernos e Antigos na Ética de **Botchan** (Senhorzinho) de Natsume Sôseki.....105
Neide Hissae Nagae

A Segurança do Japão e os Estados Unidos da América 115
Paulo Daniel Watanabe

O Período Sengoku e a Chegada dos Jesuítas no Japão.....133
Renata Cabral Bernabé

A Estrutura Temática e o Fluxo de Informação na Tradução da Língua Japonesa para o Vernáculo 145
Sonia Regina Longhi Ninomiya

MIROKU BOSATSU

Fernando Carlos Chamas[1]

Resumo: Supõe-se que Miroku Bosatsu, Maitreya, tenha sido uma das primeiras entidades budistas a entrar no Japão, e esse fato levanta curiosidades sobre os primórdios da história japonesa e sobre a mística que envolve a crença em Miroku.
Palavras-chaves: Budismo, Japão, Miroku Bosatsu, Maitreya.

Abstract: It is assumed that Miroku Bosatsu, Maitreya, was one of the Buddhist entities that first entered Japan and this fact raises curiosity about the origins of Japanese history and the mystique surrounding the belief in Miroku.
Keywords: Buddhism, Japan, Miroku Bosatsu, Maitreya.

Vagar pelo tênue limite entre lenda e ciência é natural no estudo das imagens budistas. Tomar um dos lados é realmente empobrecedor, sobretudo quando analisamos a estátua de Miroku Bosatsu (弥勒菩薩) do Templo Kôryûji (広隆寺).

---

1. Mestre em Cultura Japonesa, DLO-FFLCH-USP. Docente da Faculdade Messiânica.



(1) Miroku Bosatsu, séc. VII, madeira, 100,6 cm, Templo Kôryûji, Kyôto.

A imagem foi esculpida "de um tronco", técnica conhecida como *ichiboku-zukuri* (一木造り). Esculpir detalhes delicados em apenas um troco torna a obra ainda mais valiosa. Tem uma coroa e está em "posição de pensador sentada em meia posição de lótus" (*hankashiiza*, 半跏思惟座). Ela tem uma face oval com o olhar abaixado para o nada, pois seu pensamento está longe, postura que Gautama assumira enquanto tomava a importante decisão de se tornar monge[2]. Ele, Miroku, está sentado sobre um trono com a perna direita dobrada sobre a perna esquerda pendente, tornozelo direito sobre joelho esquerdo e sobre a perna direita, o braço direito está apoiado com o cotovelo enquanto a mão toca levemente a face com o dedo médio. O nariz é reto e a expressão facial tem um leve sorriso. O torso curvado e liso lhe dá leveza. A parte mais baixa do corpo está coberta com um *mo* ou *mokakeza* (裳 ou裳懸座), tipo de saia que, no caso, estende-se sobre o pedestal como uma cortina, uma peculiaridade desta época. Os ombros são estreitos e o

2. Mais tarde, escultores chineses começaram a fazer imagens de Gautama naquela postura. No século VI os escultores chineses começaram a descrever Miroku Bosatsu, em vez de Gautama, nessa postura.

tronco é mais esbelto se comparado ao das imagens esculpidas no século IX e posteriores. A madeira de pinheiro vermelho japonês, da qual a imagem foi esculpida, aparece em áreas em que as folhas de ouro que a cobriam estão se destacando.

Primeiramente, uma lenda, contada e questionada por Moriguchi Minoru[3], nos ajuda a entender a origem dessa estátua. Assim se resume a lenda:

> Havia um homem chamado Hata Kawakatsu, descendente da família de Silla[4]. Um dia, Shôtoku[5] contou para Kawakatsu um sonho que teve: 'Eu viajava para o norte e fui parar num lugar com muitas árvores de bordo. Havia um estranho aroma, e sua família me dava boas vindas'
>
> Kawakatsu disse que o lugar era Yamashiro e que sua família vivia lá. Ele prometeu levar Shôtoku até lá, e o lugar era exatamente como no seu sonho. Árvores de bordo eram numerosas e havia uma outra grande e perfumada de nome Judá. Ele se aproximou dela e viu um grande tesouro em seu interior. Parecia ser um enxame de abelhas, mas quando olhou mais de perto, viu que não eram abelhas, mas discípulos de budas discutindo os sutras. Shôtoku presenteou uma imagem para Kawakatsu, que então construiu em Yamashiro um templo para conservá-la. O templo era Kôryûji Alguns estudiosos acham que essa imagem é a de Miroku Bosatsu.

---

3. Essa lenda se encontra no artigo de MORIGUCHI, Minoru. "The Miroku Bosatsu of Kôryû-ji and Shôtoku Taishi", p. 10-16.

4. O budismo se tornou a principal força cultural para unificar a península coreana. Quando o budismo foi introduzido na Coreia, a península estava dividida em três reinos: Koguryô (Kôruri) ao norte, Paekche (Kudara) ao sul e Silla (Shiragi) a sudoeste. Em 372, textos e imagens budistas chegaram ao reino de Koguryô sincretizando-se com o xamanismo local e, de Koguryô, foi para o sudeste do reino de Silla no século V, por volta de 434. O rei deste reino, Chin-hung (r. 540~557), encorajou a expansão do budismo e fundou o *Hwarang*. Paekche foi conquistado por Silla na metade do século VI. Em 668, Koguryô foi destruído por Tang da China. Eventualmente, Silla expulsou os chineses da península e depois disso, em Silla, um reino mais jovem do que Koguryô ou Paekche, alcançou a unificação da península, porque Silla tinha o mais poderoso exército, essencialmente formado por militares *Hwarang*. Imagens de Paekche foram produzidas no mesmo período, mas poucas, o que sugere que em Paekche, Miroku foi adorado por alguns e não pela coletividade.

5. Shôtoku Taishi (574~622), sobrinho da imperatriz Suiko (r. 592~628) e o segundo filho do imperador Yômei, e tornou-se um budista devoto, tendo estudado sob a orientação do proeminente monge de Koguryô, Eji, e realizado práticas ascéticas. O título Shôtoku significa "sagrado-virtuoso" e é mencionado no seu comentário sobre o sutra *Shôman-kyô*, no qual as três principais virtudes de Buda se lhe são somadas. Aplicado ao príncipe, tal título é tido como póstumo, mas provavelmente teria sido usado durante seu tempo de vida. Ele foi tão reverenciado como estadista, sábio e patrono do budismo que um culto de devoção em sua honra surgiu logo após a sua morte. A veneração permeou muitos ramos do budismo e alcançou seu auge no período Kamakura (1185~1334) quando o príncipe foi tido como o patrono das artes. Foram feitas imagens representando sua infância, uma representação que evoca pureza e sabedoria, e também algumas representações de Buda com uma expressão infantil. Séculos após sua morte, ele foi divinizado como uma das encarnações de Buda. Os estilos de arquitetura e escultura budistas padronizados pela corte durante o seu governo são usualmente conhecidos como estilo Asuka. In ANESAKI, M. "The Foundation of Buddhist Culture in Japan. The Buddhist Ideals as Conceived and Carried on by the Prince-Regent Shotoku" ("A Fundação da Cultura Budista no Japão. Como os ideais budistas foram compreendidos e conduzidos pelo Príncipe Shôtoku Taishi"). **Monumenta Nipponica**, v. 6, ed. 1/2, Universidade Sophia, 1943, p. 1-12.

Silla também havia presenteado uma imagem budista para o Japão em 623, que foi empossada em Kôryûji e significava um gesto de condolência pela morte de Shôtoku, ocorrida em 622. Provavelmente, era um Miroku produzido em Silla no início do século VII, pois ele era adorado pelos *hwarang* ("cavaleiros das flores"), homens da aristocracia que se tornaram militares de Silla. Algumas imagens também foram produzidas no mesmo período em Paekche. No Museu Toksu Palace de Seoul, na Coreia do Sul, há um pequeno Miroku de bronze de notável semelhança com o do templo Kôryûji. Ambas pertencem ao estilo das dinastias do Norte (386~581) Qi e Zhou[6]. Aquela é datada do início do século VII, comprovando-se portanto a teoria de que a de Kôryûji foi produzida na Coreia. O fato de a imagem ser de pinho vermelho e haver nenhuma outra escultura desse material de origem japonesa pode indiretamente sustentar essa teoria.

Moriguchi destacou dez referências a imagens budistas durante o período de 552 até 623, no *Nihon Shoki*[7] (日本書記). Cinco são descrições de circunstâncias sob as quais as imagens budistas foram presenteadas por Paekche e Silla. Quatro mencionam a produção doméstica, como a afirmação de que Shôtoku deu uma a Kawakatsu em 603. Porém, a última passagem mencionada, de 623, não especifica a origem da imagem ou como Shôtoku a teria conseguido. Se o Miroku de Kôryûji é a mesma imagem que Shôtoku dera a Kawakatsu, ele também pode ter sido dada por Silla em 623.

Ainda há uma hipótese muito interessante levantada por Moriguchi Minoru no mesmo artigo sobre a origem de Miroku de Kôryûji:

> "Os ancestrais de Kawakatsu eram cristãos na antiga Israel. O nome Uzumasa, o local de Kôryûji, consiste nas palavras *uzu*, significando 'leste, iluminação, cultura ou desenvolvimento', e *masa*, uma palavra do vocabulário hebreu significando 'presente ou doação'. Em O-sake, um santuário que guarda o Kôryûji, foi originalmente chamado de *Daibyak*, que é uma tradução chinesa de David, um dos reis de Israel. Na China antiga, havia uma igreja cristã chamada *Daginsi* cujos caracteres são muito próximos daqueles do nome alternativo de Kôryûji, templo Uzumasadera. Quando olhamos a origem da imagem sob essa perspectiva, podemos encontrar certas ligações entre o cristianismo, Shôtoku e Miroku. Shôtoku é também chamado de *Umayado-no ôji*,

---

6. O Miroku do templo Chûguji e o Miroku do templo Yachuji pertencem a esse grupo das tradições de Qi e Zhou, que mostram as figuras em posição *hankashii* e expressando um sorriso carinhoso; trata-se de obra-prima do final do período Asuka (552~645). O duplo coque em sua cabeça se liga ao Miroku descoberto nas escavações em Nachi, Wakayama.
7. *Nihon Shoki* ("Crônica do Japão"), uma história japonesa escrita em chinês, compilada na corte imperial no ano 720 sob a influência da cultura continental, indicando o desenvolvimento da consciência nacional. Trinta volumes de narrativas cobrem o tempo desde a era dos deuses através do reinado da imperatriz Jitô (r. 690~697). A primeira metade do trabalho contém mitos e lendas e a última parte é mais histórica. Junto com a obra literária *Kojiki* ("*Registro de Coisas Antigas*", 712), é a fonte mais importante de teologia xintoísta, que narra a origem divina dos imperadores.

> porque a lenda conta que ele havia nascido num estábulo. Ainda mais, a aparição de Miroku, 5670 anos após a morte de Gautama, é um conceito de séculos messiânicos."

Mas quem foi, é ou será o Buda Miroku Bosatsu? Seu nome em sânscrito é Maitreya, do sânscrito *maitrī*, que significa "aquele que nasceu para a compaixão" Também é traduzido como Jishi (慈氏) ou Jison (慈尊), o "Mestre da Fraternidade, da Benevolência e da Amizade" Os ideogramas 氏 (*shi*) e 尊 (*son*) são sufixos de cortesia e reverência para nomes de família, mas o segundo é mais comum para os Budas. O 慈 (*ji*, "carinhoso, amoroso, afável"), está associado com seu semelhante, o 悲 (*hi*, "tristeza"), para formar o vocábulo 慈悲(*jihi*), assim expressando o princípio máximo da corrente mahayana, a compaixão. Mesmo assim, ele é um dos budas mais mencionados como o "Buda do Futuro" no budismo exotérico (*kenkyô*, 顕教) e hinayana (*Shôjôbukkyô*, 小乗仏教), além do próprio mahayana (*Daijôbukkyô*, 大乗仏教) e nos sutras *Agon-gyô* (阿含経) e no próprio Miroku-kyô (弥勒経) ou *Kan Miroku Bosatsu Jôshô Tosotten-kyô* (観弥勒菩薩上生兜率天経, "Sutra da Contemplação de Miroku Bosatsu para Renascer em Tosotten"). A contemplação se dá pelo estado *shôgon* (荘厳, *shitsurai*) desenhado e pintado, ensinando-se a renascer lá. Também se diz que Hotei (布袋), um dos "sete deuses da sorte" (*shichifukujin*[8]) do Japão, é uma das reencarnações de Miroku neste mundo. Outros nomes são Mirai Butsu (未来仏) ou Tôrai Butsu (当来仏), que significam "o Buda do Futuro" Em chinês, Mile; em coreano, Mi-ruk; em tibetano, Byams-pa.

Miroku (弥勒) também é considerado um Bosatsu (菩薩), ou seja, ele resolveu adiar o seu nirvana ou "morte neste mundo" para aqui ficar até que todos os seres estejam salvos, mas é mais compreensível se o colocarmos como um "pré-buda", que não está neste mundo, mas em um outro dos milhares de mundos budistas, chamado Tosotten (兜率天), a Terra Pura de Miroku (Miroku Jôdo, 弥勒浄土) ou A Terra Pura Tosotsu (Tosotsu Jôdo, 兜率浄土). Ele está se preparando para vir ao nosso mundo e, infalivelmente, tornar-se o próximo Buda depois do Buda da nossa era, Siddharta Gautama. Significa que ele nascerá nesse mundo

8. Os Sete Deuses da Sorte ou *Shichifukujin* (七福神) são um grupo eclético de entidades do Japão, Índia e China. Somente Ebisu é nativo do Japão. Daikokuten, Bishamonten e Benzaiten são da Índia. Hotei, Jurojin e Fukurokuju são da China. Hotei ou *Pu-tai* em chinês foi um monge zen chinês do final da dinastia Tang (618~907) ou talvez das Cinco Dinastias (907~960), nascido em Feng-hua-xian, Ming-zhou, que andava pela cidade com a barriga exposta e um bastão no ombro com um saco de cânhamo (*hotei*) que continha todas as suas necessidades diárias obtidas com oferendas. Hotei é representado como um buda sentado, gordo e sorridente, sendo uma das imagens mais mundialmente populares e conhecidas como buda da sorte, porque tinha a reputação de ser um grande leitor da sorte. Sua imagem de buda gordo, sentado e sorridente espalhou-se como sendo a do Buda Sakyamuni. Pode ter crianças a seus pés e se acredita que esfregar a sua grande barriga e oferecer moedas trazem sorte ou que colocá-lo de costas para a porta principal impede a entrada de males.

como uma pessoa comum, e em algum momento de sua vida, despertará para a iluminação. Só então ele decidirá se ficará ou não neste mundo.

É muito difícil transmitir a concepção de mundo dentro do "budismo esotérico" (*mikkyô* 密教), assim como todos os outros termos próprios de seu ocultismo. Mundo é *sekai* (世界), uma dimensão com seus ciclos particulares. Se uma pessoa está presa aos seus ciclos, então ele não pode sair desse mundo. Isso só é compreensível pela iluminação, pois o iluminado se desliga daqueles ciclos, mas de nada adianta ele tentar explicar isso. A nossa ciência insiste em tentar outras dimensões e suas leis particulares, mas vivenciá-las livremente, é só para os iluminados. Portanto, antes de vir ao nosso mundo, um pré-Buda precisa pensar na melhor forma de ensinar como atingir o seu estado iluminado e como enfrentar essa iluminação, e Miroku está justamente se preparando para isso.

Pode-se dizer também que após a iluminação um Buda já não pertence mais a este mundo. Em sânscrito há duas palavras para isso: *nirvana* e *paranirvana*. Mesmo tendo a absoluta compreensão da vida e podendo sair do seu ciclo (*paranirvana*) a qualquer momento, Gautama viveu uns oitentas anos, envelheceu, adoeceu e morreu (*nirvana*), exatamente como nas visões que o chocaram quando era jovem e que o fizeram voltar-se para o ascetismo. Assim foi com Gautama e todos ou outros budas antes dele, assim será com Miroku.

Como Gautama, Miroku não deixará nada escrito com suas mãos, e a maior parte de seus ensinamentos estará no que não pode ser escrito ou dito. É um tipo de ensinamento que atinge diretamente o subconsciente das pessoas pela simples presença de um Buda no mundo. O esoterismo de nossa era é expresso por sutras, mandalas, mantras, danças, estátuas, pinturas e rituais. Isso parece inevitável, já que atinge nossa peculiar sensibilidade: precisamos da arte. O auge dessa arte religiosa é a do zen-budismo, e sua representação máxima, o vazio.

Miroku, representado como uma escultura é a expressão artística mais humana e abstrata do vazio e do porvir. Sua imagem parece estar refugiada num mundo espiritual, a olhar fixamente para o vazio ou a contemplar a salvação do homem. Querer prever o futuro também é uma peculiaridade humana, e a estátua de Miroku é um destes testemunhos remotíssimos de sua visão: um futuro que ainda nos parece longíquo. Nossa era parece sempre estar dentro de um lapso de tempo que já foi predito pelas culturas mais antigas, ou de uma era anterior. Por um lado, a lógica é simples: se já existiram tantos Budas, por que não mais um? Essa forma de pensar está na nascente do budismo. Na crença Tendai (天台), considera-se que Gautama é o buda do passado, Yakushi Nyorai (薬師如来) do presente e Amida Nyorai (阿弥陀如来) do futuro, mas na crença Shingon (真言), Miroku é o "Buda que virá no futuro" No início do período Heian (794~1185), quando o budismo era relativamente novo no Japão, as estátuas de Miroku começaram a suplantar as de Amida, tornando-se importantes, especialmente para a escola Shingon.

Especificamente, o foco fundamental da fé Shingon era renascer em Tosotten (Céu *Tusita*), o quarto dos seis paraísos em *yokkai* (欲界), o mundo dos desejos. Acredita-se que há 49 residências em Tusita, dividido em região interior (*nai-in*) e exterior (*ge-in*). Os *bosatsu* que serão budas, como Miroku, estão em *nai-in*, o qual é normalmente chamado de Terra Pura (Jôdo Tosotsuten), como a de Miroku Bosatsu, e as divindades *Ten* estão no *gen-in*.

Na mitologia hindu já se crê que Vishnu reencarnará mais uma vez (décima) no fim da época presente do mundo e seu nome será Calque. No budismo, acredita-se que Miroku foi um dos discípulos de Gautama que recebeu o *juki*[9] (授記 ou 受記) para "se realizar como um Buda" (*jôbutsu*, 成仏). Segundo o sutra do "*Sermão do Rei sobre a Roda (da Lei) Rodando*" (Dīgha-nikāya), agora ele está sob treinamento ascético no céu Tosotten (céu Tusita, Tushita ou Tosotsu), há milhões de milhas ao norte desse mundo, e fazendo o *seppô-kyôka* (説法教化, "educando-se no sermão"). Depois de 5.670.000.000 do *butsumetsu* (仏滅), a morte de Gautama, ou quando a humanidade atingir 80 mil anos, Miroku nascerá nesse mundo com a "capacidade de se tornar Buda em apenas uma vida" (*isshôfusho*, 一生補処) sob o Ryûgeju (竜華樹, "árvore sagrada com a flor de lótus dragão") do jardim de lótus Gerin'en (華林園) onde "convocaria três vezes uma reunião" (Sanne, 三会) para pregar os ensinamentos e salvar o mundo. Segundo o a palavra *saido* (済度) é usada para a salvação budista de todas as pessoas e deuses do céu e da terra.

Miroku já pode ser encontrado nos Budas de Gandhara[10] do século II e na China (北魏, 386~534) da segunda metade do século V, junto com a crença em

---

9. Um dos sutras jûnibu-kyô (十二部経), "Os Doze tipos de sutra": 1. Kai-kyô (契経, os discursos em prosa de Buda); 2. Jûju ou Giya (重頌 ou 祇夜, a essência dos discursos na forma de versos); 3. Geju ou Kada (偈頌 ou 伽陀, versos contendo idéias não incluídas nos sutras); 4. Innen ou Nidana (因縁 ou 尼陀那, narrativas históricas); 5. Honji ou Nyozego (本事 ou 如是語, as vidas passadas dos discípulos de Buda); 6. Honjô ou Jātaka (本生 ou ジャータカ, as vidas passadas de Buda); 7. Mizôu (未曾有, histórias sobre os milagres de Buda); 8. Hiyu ou Abadana (譬喩 ou 阿婆陀那, alegorias); 9. Rongi ou Upadaisha (論議 ou 優婆提舎, discussão da doutrina na forma de perguntas e respostas); 10. Jisetsu ou Udāna (一ou 優陀那, declarações de Budas que não são discutidas pelos discípulos); 11. Hôkô (方廣, sutras que tratam de vários tópicos); 12. Juki (profecias de Buda sobre a iluminação dos seus discípulos). Também chamado de *kibetsu* (記別), *kisetsu*, *juketsu* e *ki*.

10. Hoje, noroeste do Paquistão e leste do Afeganistão entre os séculos I a.C. e 7 d.C. O papel de Gandhara na evolução das imagens budistas tem sido um ponto de desacordo considerável entre os estudiosos. Hoje parece mais claro que as escolas de Gandhara e Mathura (Uttar Pradesh, Índia) desenvolveram independentemente suas próprias características para a representação de Buda em torno do século I d.C., mas se influenciaram mutuamente. As montanhas e desertos de Ghandhara, Tibet e China, também fizeram parte das rotas comerciais conhecidas como Rotas da Seda, da Ásia Central até Alexandria, então parte do império romano. Roma, Mar Mediterrâneo, Antióquia, Bagdá, Samarcanda, Merv, Kashi, Hetian, Loulan, deserto de Taklarmakan, deserto de Gobi, Dunhuang, Chang'an (capital da China Han, 206 a.C.~220 d.C.). Na cidade chinesa de Lanzhou, perto dessa rota, há as mil cavernas de Buda. Trata-se de um sítio arqueológico com 694 estátuas de pedra, 183 cavernas, 82 estátuas de terracota e 900 metros de murais. A imagem principal é a de Miroku, que conta com mais de 27 metros.

Gautama, sobretudo associado às "estátua pensantes" (*shiizô*, 思惟像) nos Unkô Setsu Kutsu (雲岡石窟) como no estilo dos Bosatsu Kôkyaku (交脚).





Kôkyaku Miroku e Unkô Setsu Kutsu de Tang, 618-906 d.C.

Há 16 tipos de tipos de representação de Miroku e 4 kashô (家鈔), mas as diferenças são muitas. Mesmo ainda sendo um bosatsu com aspiração a Buda, alguns já são representados na forma Nyorai, a mais alta categoria dos milhares de divindades budistas, os seres iluminados, cuja representação escultórica é a abstração máxima, já que representa todo o esforço humano e artístico em representar o irrepresentável, pois, como afirmou acima, só os iluminados saberiam o que é a iluminação. Sendo o único bosatsu que pode ser representado como Nyorai, ele pode estar entre os "Cinco Grandes Budas da Sabedoria (*Gochi Nyorai*, 五智如来: Dainichi, Ashuku, Hôshô, Amida e Fukûjôju).

Normalmente, os bosatsu são representados como príncipes, ou seja, ostentam ricos adornos de época, mas, para os bosatsu, os adornos representam sua ligação com o mundo antes da vida monástica e, para os nyorai, simbolizam endeusamento. No Japão, porém, a relação entre budas e a concepção de deuses oscila entre aparências monástica e monárquica. Mas enfim, como nyorai, Miroku segura uma pequena estupa (*hôkkaitô*, 法界塔), que pode estar na coroa e simboliza o Buda Dainichi, e senta-se em posição *kekkafuza* (結跏趺座, lótus completa) ou *hankashiiza*. Pode segurar um *suibyô* (水瓶, frasco sagrado) com uma flor de lótus vermelha e fazer o gesto *nyûjôsô* (入定相). Fora disso, não há forma fixa para Miroku como Nyorai.

Por volta dos séculos VIII~X, a crença no Tosotten de Miroku se difundiu e Koya Kinbunsen (古野金峯山) o chamou de Terra Pura de Miroku. Depois do século XI, devido à crença no *mappô*□ (末法, o fim do mundo 1500 anos depois da morte de Gautama) e o declínio da aristocracia do período Heian (平安時代, 794~1185), Miroku também foi adorado com fervor, assim como no fim do período Edo (江戸時代, 1603~1868), pois assim como Jesus, Miroku também foi visto como um prometido e aguardado reformador social. Essa crença foi chamada de Miroku Geshô (弥勒下生). Começando com o monge Kûkai (空海, 774~835), foram muitos os dignitários budistas que desejaram "renascer em Tosotten" e que, como Amida Nyorai, Miroku também já estaria "vindo buscar" os seus devotos segundo o modelo Raigô (来迎). Essa crença foi chamada de Miroku Jôshô (弥勒上生). Para os seus seguidores, Kûkai ainda está adormecido em seu túmulo na montanha Kôya, aguardando a vinda de Miroku.

Gravuras de Raigô Miroku foram feitas no período Kamakura (鎌倉時代 1185~1334) e também Mandalas Tosotten, mas suas imagens já eram executadas desde a chegada do budismo ao Japão. Estas estátuas são conhecidas pela sua forma em *hankazashii* (半跏座思惟), sentadas em meia posição de lótus e mergulhada em pensamentos, mas não em meditação. Há uma diferença entre concentração e meditação. Na meditação não há um foco, não há desgaste físico ou mental. Por ser a posição típica de Miroku, pode-se chamar de Postura Miroku, de atitude pensativa. Essa postura também inclui as posições sentadas com as pernas paralelas e pendentes e com as pernas paralelas e canelas cruzadas. Analisando apenas a postura de um modo geral, chama-se *Izô* (倚像) a imagem que tem as pernas penduradas para frente, como que sentada numa cadeira. No *Hankashiizazô* (半跏思惟座像, "estátua sentada em meia-posição de lótus e pensativa"), enquanto a perna esquerda está para baixo, a outra está cruzada sobre o joelho direito. O cotovelo direito descansa sobre o joelho direito e o braço direito, flexionado, tem a mão direita erguida em direção à face e toca o queixo, a bochecha ou a testa, embora varie a posição dos dedos e das mãos. A cabeça fica levemente inclinada em atitude de reflexão. A mão esquerda repousa sobre a sola do pé, canela ou panturrilha direita.

Miroku também aparece no *chûdaihachi* (中台八) que é a flor de lótus vermelha e central da Mandala Taizôkai (胎蔵界曼荼羅). Ele está na pétala de posição noroeste sentado em posição de lótus completa, *kekkafuza* (結跏趺座). Ele faz o gesto *semui-in*□ (施無畏印) com a mão esquerda e com a direita segura o vaso *suibyô* (水瓶) com uma flor de lótus dentro, mas às vezes também com a mão esquerda, faz o gesto *zenjô*[11] (禅定, "meditação") ou segura um *hôtô* (宝塔, "pagode adornado"). O da Mandala Kongôkai (金剛界曼荼羅) é semelhante, mas a sua mão esquerda está sobre o joelho.

Nos períodos Asuka (飛鳥, 552~645) e Hakuhô (白鳳, 645~710) no Templo Yachûji (野中寺), Ôsaka, existe um Miroku intitulado de Kongôshii (金剛思惟), "diamante pensativo", um dos mais nobres exemplos de estátuas vindas da Coreia. As estátuas dos templos Kôryûji (広隆寺) e Chûgûji (中宮寺), Kyôto, estão em *hankazashii*. No templo Taimadera (当麻寺) há um Miroku de barro, sendo um dos exemplos mais iniciais do Japão em estilo Tang (唐, 618~907). No Pavilhão Circular Norte (Hokuendô, 北円堂) do Templo Kôfukuji (興福寺) há o Miroku feito por Unkei (運慶, ~1223) e no Museu de Boston encontra-se o Miroku de Kaikei (快慶). A estátua do Pavilhão San'hôin (三宝院) do Templo Daigoji (醍醐寺) também é de Kaikei, talvez de 1192.



(2)



(3)



(4)



(5)

11. Hoje, noroeste do Paquistão e leste do Afeganistão entre os séculos I a.C. e 7 d.C. O papel de Gandhara na evolução das imagens budistas tem sido um ponto de desacordo considerável entre os estudiosos. Hoje parece mais claro que as escolas de Gandhara e Mathura (Uttar Pradesh, Índia) desenvolveram independentemente suas próprias características para a representação de Buda em torno do século I d.C., mas se influenciaram mutuamente. As montanhas e desertos de Ghandhara, Tibet e China, também fizeram parte das rotas comerciais conhecidas como Rotas da Seda, da Ásia Central até Alexandria, então parte do império romano. Roma, Mar Mediterrâneo, Antióquia, Bagdá, Samarcanda, Merv, Kashi, Hetian, Loulan, deserto de Taklarmakan, deserto de Gobi, Dunhuang, Chang'an (capital da China Han, 206 a.C.~220 d.C.). Na cidade chinesa de Lanzhou, perto dessa rota, há as mil cavernas de Buda. Trata-se de um sítio arqueológico com 694 estátuas de pedra, 183 cavernas, 82 estátuas de terracota e 900 metros de murais. A imagem principal é a de Miroku, que conta com mais de 27 metros.






(6) (7) (8) (9)

(2) Miroku Bosatsu, ano 666, bronze, 31.2 cm, templo Yachûji, Ôsaka

(3) Miroku Bosatsu, bronze, 41.8 cm, primeira metade do séc. VII, Museu Nacional de Tôkyô.

(4) Miroku Bosatsu, bronze, 30.0 cm, segunda metade do séc. VII, Nachi, Wakayama.

(5) Miroku Bosatsu, bronze, 31.5 cm, séc. VIII, Okadera.

(6) Miroku Bosatsu de Tôdaiji, 39.0 cm, séculos 8-9, Nara.

(7) Miroku Bosatsu de Jison'in, 43.2 cm, 892, Wakayama.

(8) Miroku Bosatsu, início do período Heian (794~1185), madeira, 95 cm, templo Murooji, Nara.

(9) Miroku Bosatsu, madeira, 133.0 cm, segunda metade do séc. VII, Chûgûji, Nara

Recentemente, o Miroku do Templo Chûgûji foi aberto ao público como sua estátua principal e como tesouro nacional. É tida como uma estátua realizada na segunda metade do período Asuka e se tornou um dos alvos de "peregrinação aos templos antigos" (*kojijunrei*, 古寺順礼) como uma das mais graciosas e representativas da arte japonesa. A expressão que esboça um sorriso discreto é chamado de "sorriso arcaico" (アルカイック スマイル). Como de costume, a estátua está sentada sobre um pedestal circular em forma de flor de lótus. O halo atrás da cabeça foi feita de madeira kusunoki (楠) onde também há uma flor de lótus aberta e central, hastes de lótus em forma circular e pequenos budas que se manifestam entre as nuvens. O penteado é um tipo de coque no topo da cabeça e o cabelo cai longamente sobre os ombros em tranças que se encaracolam na ponta num modelo chamado *suihatsu*. *Suihatsu* (垂髪) é o cabelo que pende até os ombros das estátuas *bosatsu* e *ten*. O feixe de cabelo pode-se dividir em 3/4 ou 5/6 em forma de ondas batendo nos ombros como *warabide* (蕨手, "broto de samambaia"), que também pode ser encontrado em imagens do período Wei do Norte da China (386~581). O pé que está no chão tem as pontas dos dedos levantadas como que congelando o momento em que um ser que voa põe o pé no chão. Sua aparência muscular lisa,

vertical e esbelta se ajusta ao pedestal circular e a postura triangular, resultando numa forma cônica, assim estabelecendo um padrão de beleza muito próxima às proporções geométricas tão caras à arte budista em sua relação com o taoísmo.

Bibliografia

NAKAMURA, Hajime. **Bukkyô Jiten** ("Dicionário Budista"). Tôkyô: Iwanamishoten, 1989. 中村元 「仏教辞典」 東京 岩波書店 1989.

JAPANESE-English Buddhist Dictionary ("Dicionário de Termos Budista em Japonês-Inglês"). Tôkyô: Daitô Shuppansha, 1965.「日英仏教辞典」東京 大東出版社 1965.

SAWA, Ryûken. (comp.). **Butsuzôzuten** ("Dicionário de Estátuas e Pinturas Budistas"). Tôkyô: Yoshikawa Kôbunkan, 1972. 佐和隆研 「仏像図典」 東京 吉川弘文館 1972.

MIZUNO, Seiichi. **Asuka Buddhist Art: Hôryûji** ("Arte Budista Asuka: Hôryûji"). Trad. Richard L. Gage, New York, Weatherhill – Visão da Arte Japonesa / Tóquio: Heibonsha, 1974. v. 4. p. 150-172. 水野清一 「法隆寺」 平凡社 東京 1965.

MORIGUCHI, Minoru. 'The Miroku Bosatsu of Kôryû-ji and Shôtoku Taishi" ("O Miroku Bosatsu de Kôryû-ji e Shôtoku Taishi"). **The East**, v. 27, n. 3, Tóquio, setembro/outubro, 1991. p. 10-16.

Imagens

MIZUNO, Seiichi. **Asuka Buddhist Art: Hôryûji** ("Arte Budista Asuka: Hôryûji"). Trad. Richard L. Gage, New York, Weatherhill – Visão da Arte Japonesa / Tóquio: Heibonsha, 1974. v. 4. p. 150-172. 水野清一「法隆寺」 平凡社 東京 1965

O *BUSHIDÔ* COMO INSTRUMENTO DE DIVULGAÇÃO DA CULTURA JAPONESA NO OCIDENTE

Gabriel Pinto Nunes[1]

Resumo: Este artigo foca o uso instrumental do *bushidô* por Inazô Nitobe durante a Era Meiji (1868-1912), em especial durante a Restauração Meiji, processo pelo qual houve profundas mudanças no cenário político, econômico e social do Japão, por meio da obra **Bushido – The Soul of Japan**, usada para divulgar a cultura japonesa às nações ocidentais com o intuito de aproximar e melhorar as relações entre o Japão e estas nações. De forma sucinta serão apontados os efeitos e usos, positivos e negativos, desta obra de Nitobe no ocidente nos anos que se seguiram a sua publicação.
Palavras-chave: *Bushidô*, Nitobe, Japão, Meiji, Ocidente.

Abstract: This article will focus on instrumental use of *bushidô* by Inazô Nitobe during the Meiji Era (1868-1912), especially during the Meiji Restoration, process whereby there were deep changes in the political scene, economic and social development of Japan, through the work **Bushido – The Soul of Japan**, used to disseminate the Japanese culture to Western nations to bring and improve relations between Japan and these nations. There will be a brief notes on the effects and uses, positive and negative, this work of Nitobe in the West in the years following its publication.
Keywords: *Bushidô*, Nitobe, Japan, Meiji, West.

1 Introdução

Não bastando o isolamento geográfico do Japão, por ser um país insular, o xogunato impôs uma política isolacionista (*sakoku*) por mais de duzentos anos que impediu o contato com a maioria das nações estrangeiras, em especial as europeias.

---

1. Mestrando em Língua, Literatura e Cultura Japonesa pela FFLCH-USP, bolsista pela Capes.

Somente após a chegada do comandante Matthew Perry em 1853 houve a abertura dos portos japoneses às nações estrangeiras e em 1854 através do Tratado de Kanagawa ocorreu gradualmente a abertura econômica japonesa, a qual culminou com a Restauração Meiji. (JANSEN, 2000)

A abertura dos portos às nações estrangeiras provocou sérias mudanças políticas, econômicas e sociais no Japão, das quais podemos destacar a volta do poder político às mãos do Imperador após, como mencionado, mais de duzentos anos de governo xogunato, a criação de uma nova base governamental constitucional, parlamentarista e democrática, abolição do feudalismo e adoção do capitalismo liberal, divulgação e fortalecimento da ciência ocidental. (NITOBE, 1972b, p. 516)

Durante a Era Meiji (1868-1912) diversas foram as ações tomadas pelo governo japonês para tornar o país uma potência econômica mundial. Dentre as quais podemos destacar a aproximação comercial e cultural com as potências econômicas da época, como Estados Unidos, França e Reino Unido, assimilação da ciência ocidental para modernização da indústria e revigoramento de costumes antigos japoneses, com o intuito de criar uma identidade nacional que trouxesse a unificação de todos os povos do arquipélago, similar aos realizados por nações europeias ao longo de todo o século XIX e XX[2]. Para a concretização deste último, o xintoísmo se tornou a religião estatal e o neoconfucionismo foi adotado como doutrina do estado, estando presente tanto na Constituição Meiji de 1889 como no Édito Imperial de Educação de 1890, as quais difundiram e validaram a nova postura do governo japonês.

O *bushidô*, um sistema ético pertencente à classe dos samurais que teve seu ápice durante os primeiros anos da Era Tokugawa (1603-1868), sofreu diversas releituras até ser utilizado pelo governo como base moral de todo o povo japonês.

> In the realm if thought, the bakufu, and most domains in imitation of it, embraced the Neo-Confucian doctrines Fo Chu Hsi, which stressed the moral basis of political authority and the need for absolute loyalty. The more theoretical and removed from the realities of the time the inherited warrior code became, the more rigidly the samurai adhered to it, developing an idealized combination of Confucianism and feudal ethics which came to be known as bushido, or "the way of the warrior." (REISCHAUER, 1987, p.102-103)

---

2. Segundo Hobsbawm (1997), estes processos de unificação territorial e de criação de uma identidade nacional ocorrida durante os séculos XIX e XX na Europa deram origem as nações modernas como as conhecemos. Tal processo era baseado em tradições, inventadas ou não, que remetiam a um passado comum aos povos para inculcar neles valores de patriotismo através da criação da identidade coletiva, unificando diversos povos sob uma mesma bandeira.

O *bushidô* foi usado de duas maneiras distintas, uma esotérica ao povo japonês na qual o governo Meiji expandiu os valores de lealdade e honra do *bushidô* a todas as classes sociais, tendo apoio de uma parcela dos intelectuais da época, e uma exotérica sendo o conceito utilizado por Inazô Nitobe como instrumento de divulgação da Cultura Japonesa e aproximação do Japão do Ocidente. **Bushido – The Soul of Japan** (1899) foi escrita em língua inglesa para o público ocidental e não para os japoneses, fato comprovado pelas diversas interpolações de autores e conceitos ocidentais ao longo de toda a obra, o que tornava a sua leitura difícil para os japoneses. Esta obra foi uma das primeiras responsáveis pela formação da imagem do japonês no imaginário ocidental moderno, facilitando reedições em diversos idiomas nos anos que se seguiram.

2. Nitobe

Inazô Nitobe nasceu em Morioka, atual prefeitura de Iwate, em 1 de setembro de 1862 (Bunkyû 2) em uma família de samurais que servia ao clã Nanbu. Faleceu aos 72 anos em Banff, Canadá, em 15 de outubro de 1933 (Shôwa 8) enquanto participava de uma Conferência do Instituto de Relações do Pacífico.

Aos 5 anos de idade perdeu o pai e passou a viver com o avô que o inseriu no mundo dos samurais. Anos mais tarde, devido ao falecimento do avô, muda-se desta vez para Tóquio para viver com o seu tio Ota, o qual dá continuidade aos estudos do sobrinho e o matricula em 1875 (Meiji 8) na Tokyo Eigo Gakkô Nesta escola, considerada na época preparatória para a Universidade Imperial de Tóquio, aprendeu inglês com Marion McCarrel Scott (1843-1922) que também o ensinou sobre o cristianismo.

A presença deste professor estadunidense em uma escola japonesa é consequência da política adotada pelo Governo Meiji para acelerar a modernização do Japão através da contratação de especialistas estrangeiros *(oyatoi gaikokujin)*, os quais ministravam aulas e ajudavam a desenvolver a acanhada indústria japonesa, além do envio de japoneses ao exterior para estudarem e absorverem o máximo de conhecimento para depois transmiti-los aos seus conterrâneos.

Se não fosse pelo falecimento precoce de seu pai dificilmente Nitobe teria contato com a cultura estrangeira ainda em tenra idade. Tal incidente possibilitou uma familiaridade com a cultura ocidental, até então estranha e desconhecida no Japão. Seu interesse pelo ocidente na juventude pode ser ilustrado com a visita do Imperador Meiji a residência em Sanbongi de seu falecido avô no ano de 1876 (Meiji 9), na qual a família recebeu uma quantia em dinheiro como agradecimento pela acolhida do Imperador. (KITASAWA, 1953). Infelizmente, Nitobe não pode se encontrar com o Imperador na ocasião, pois estava em Tóquio estudando. Contudo, o dinheiro foi repartido entre os membros da família, ficando a Nitobe a menor

parcela por ser o mais novo e por residir em Tóquio. Com o presente comprou uma Bíblia redigida em inglês e a usou para estudar com Marion Scott.

Seu interesse pelo ocidente continuou no ano seguinte quando entrou para a Faculdade Agrícola de Sapporo, na qual conheceu William Smith Clark (1826-1886) que assim como Scott estava no Japão para cumprir um contrato com o governo japonês. A figura de Clark foi a mais marcante influência ocidental direta para Nitobe. Além de fundar a Universidade de Hokkaidô, Clark foi responsável pela conversão de 31 jovens japoneses dentre os quais se encontrava Nitobe. Clark sempre dizia aos seus alunos: *"Boys, be ambitious"* (KITASAWA, 1953, p.10), inspirando-os a serem ambiciosos em suas conquistas pessoais.

Em seus estudos tornou-se um ávido leitor de livros em língua inglesa, o que fez ganhar dos amigos, o apelido de "monge" (KITASAWA, 1953). Isso contribuiu para que ele tivesse acesso às principais obras do mundo ocidental, sendo um dos poucos japoneses da sua época a possuir referências tão amplas e profundas sobre a cultura ocidental. Podia entender, como poucos de sua turma, os exemplos e explicações dadas pelos seus professores ocidentais, porém, tinha dificuldade na leitura de alguns *kanjis,* como escrito em carta a um amigo alguns anos mais tarde (NITOBE, 1939).

Outra grande influência em Nitobe, e consequentemente na sua obra, foi o escocês Thomas Carlyle (1795-1881) com a obra **Sartor Resartus**. Nitobe afirmava que por meio da leitura desta obra cheia de referências a cultura ocidental, encontrou forças para superar o falecimento de sua mãe em 1880 (Meiji 13). O estilo de Carlyle marcou Nitobe a tal ponto que seus comentadores (NAGAO, 2002 e HOWES, 1995) apontaram similaridades entre o estilo linguístico de ambos.

Passados alguns anos, em 1883 (Meiji 16), Nitobe entrou para a Universidade Imperial de Tóquio para cursar Economia, quando ocorreu um dos fatos mais conhecidos de sua vida, mencionado diversas vezes em seus escritos. Ao se matricular nas disciplinas de literatura inglesa o professor desta cátedra o questionou do motivo da escolha, já que era aluno de economia. Nitobe respondeu que queria ser a ponte que atravessava o Pacífico (NITOBE, 1972b), ou seja, queria ser um canal de comunicação entre o Japão e o ocidente, possibilitando a livre circulação de informações sem interferências.

Com o passar do tempo Nitobe percebeu que a Universidade Imperial de Tóquio não fornecia o conhecimento suficiente que ele almejava, enxergando nos Estados Unidos o destino para continuar seus estudos. Contando com a ajuda de seu tio, no ano de 1884 (Meiji 17) no seu aniversário de 24 anos, embarcou para os Estados Unidos para continuar seus estudos.

Nos Estados Unidos, Nitobe entrou para a *Society of Friends*, também conhecida como *Quakers*. Nitobe se tornou Quaker por influência de Roland Sletor Morris (1874-1945), conhecido por ser embaixador dos Estados Unidos no Japão

durante a Primeira Guerra Mundial, inseriu-o nesta sociedade religiosa, na qual conheceu a sua Mary Patterson Elkinton, que se tornou sua esposa. A ideologia cristã seguida pelo grupo foi assimilada por Nitobe ao seu pensamento.

Ainda nos Estados Unidos Nitobe construiu uma extensa rede de amigos, os quais podem ser destacados: John Dewey (1859-1952), pensador pragmático e ilustre pedagogo, e Thomas Woodrow Wilson (1856-1924), futuro presidente dos Estados Unidos e quem concebeu a ideia de constituir a Liga das Nações a qual Nitobe foi representante do Japão de 1920 até 1926.

É indiscutível a influência dos novos pensamentos e da nova cultura que Nitobe assimilou nos anos em que passou no exterior. Antes de se casar com Mary Elkinton e retornar ao Japão ele passou três anos na Alemanha onde conseguiu o título de PhD na Universidade de Bonn.

3. *Bushidô*

O *bushidô* não é uma criação de Nitobe que apenas fez uma releitura de um conceito surgido por volta do Período Heian (794-1185), mas teve seu ápice no Período Edo (1603-1868). Em algumas famílias de samurais e clãs existia um código de condutas chamado de *kakun*, o qual apresentava algumas diferenciações de um grupo para outro, sendo secretos para uns, porém todos tinham em comum o fato de serem códigos de conduta os quais todos os samurais deveriam seguir. (NAVARRO, 2008, p.243).

Segundo Nitobe:

> Bushido, then, is the code of moral principles which the knights were required or instructed to observe. It is not a written code; at best it consists of a few maxims handed down from mouth to mouth or coming from the pen of some well-known warrior or savant. More frequently it is a code unuttered and unwritten, possessing all the more the powerful sanction of veritable deed, and of a law written on the fleshly tablets of the heart. It was founded not on the creation of one brain, however able, or on the life of a single personage, however renowned. It was an organic growth of decades and centuries of military career. (NITOBE, 1972a, p.25)

Furukawa (in MOORE, 1975, p. 228) ressalta que na obra **Hakagure** de Tsunemoto, escrito por volta de 1716, há referências explícitas ao *bushidô*: *"Bushi-dô towa shinu koto to mitsuke tari"*[3] Contudo, o *Bushidô* apresentado nesta obra é muito mais simples que o desenvolvido e apresentado ao ocidente por Nitobe.

O *bushidô* presente na obra **Hakagure** e na obra de Nitobe não devem ser confundidos com o *Buke Shohatto*, um Estatuto Militar promulgado pela primei-

---

3. *Bushidô* consiste em morrer.

ra vez em 1615 que tratava de algumas regras a serem seguidas no Japão. Neste estatuto há referências à classe samurai, como a obrigação deles em se dedicar a ações que favorecessem a classe, como a arquearia, esgrima, hipismo e caligrafia, além de impor a simplicidade aos samurais (JANSEN, 2000). Tanto o **Hakagure** quanto o *Buke Shohatto* não delimitam a origem do *bushidô*, apenas indicam que este conceito já era corrente na época em que foram escritos e diferem da última versão do *bushidô* por serem como compêndios de normas a serem seguidas, não estabelecendo uma categoria de valores complexa.

Ota (in NAGAO, 2006, p. 242) enumera diversas aparições do termo *bushidô* anteriores à publicação da obra de Nitobe. Podemos destacar: **Ishida Bunshirô – Nihon Bushidô Shin no Taikeiteki Kenkyû** de Katô Kiyomasa (1562-1611), **Bushidô** de Daidôji Yûzan (1639-1730) e o seu discípulo Yamaga Sokô (1622-1685) que apresentava um conceito menos violento do *bushidô*, chamado por eles de *shidô*.

O **Bushidô** de Yûzan foi escrito em tempos de paz no Japão e por isso é possível notarmos na obra uma preocupação em ocupar o samurai com outras atividades que não fossem a guerra, como a necessidade de torná-los letrados, sendo o analfabeto inapropriado para se tornar um verdadeiro samurai. Tal obra é um grande manual de regras para a classe samurai, com exposição da forma e maneira que costumes do cotidiano deveriam ser seguidos, ou seja, uma preocupação com o *kata*.

Nitobe se preocupou, quando possível, em dar explicações sobre alguns costumes e valores da classe samurai, evitando citar apenas as regras de etiqueta, como fez Yûzan. A maior preocupação da obra de Yûzan é a busca pelo equilíbrio entre o militar *(shi)* e a cultura *(bun)* por meio do *kata*.

4. O *Bushidô* de Nitobe

Devemos ter em mente que uma das principais diferenças entre o *bushidô* nitobiano e os demais é que este nunca foi utilizado na prática, ou seja, foi compilado especificamente para ser apresentado aos ocidentais, enquanto que todos os outros tiveram em algum momento da história do Japão uma aplicação prática. Independente de terem ou não sido usados, todas as concepções de *bushidô* apresentam três influências em comum: o confucionismo, o xintoísmo e o budismo. O *bushidô* de Nitobe apresenta uma quarta influência particular: o cristianismo.

A primeira influência do *bushidô* de Nitobe, o confucionismo, teve como referências a Constituição Meiji de 1889 e o Édito Imperial da Educação de 1890. Esta doutrina filosófica de origem chinesa forneceu a estrutura ética básica do *bushidô* para que este pudesse se formalizar como código ético com ênfase nas virtudes, *gi*, a piedade filial, o compromisso moral, *giri*, a retidão e obediência ao superior. O compromisso do samurai em tirar a própria vida como prova de servidão ao *daimyô* é uma exteriorização de um forte sentimento de respeito e dedicação.

A segunda influência é o xintoísmo, a primeira religião do povo japonês criada para dar uma identidade cultural comum ao povo japonês. Tem como base o **Kojiki**, livro entregue a Imperatriz Gemmei na qual há a teogonia das divindades japonesas, considerando os membros da Família Imperial Japonesa como descendentes diretos destas divindades e o povo japonês descendente de membros da Família Imperial. O nome *shintô* significa caminho dos deuses.

O xintoísmo sofreu um processo de assimilação com o confucionismo e com o budismo ao longo dos anos, o que tornou difícil dissociarmos o que realmente é xintoísmo e o que não é. Porém há dois valores que, segundo Nitobe, são essencialmente xintoístas: o patriotismo e a lealdade[4]. As demais doutrinas que se assimilaram vieram para dar sustento ao que é proposto pelo xintoísmo, através de sua teogonia que liga todos os japoneses através de um laço sanguíneo.

O budismo de origem indiana chegou ao Japão através da China e Coreia. Assim como o xintoísmo e o confucionismo, possui uma parte religiosa e outra filosófica que são indissociáveis. É considerada por Nitobe a fonte do estoicismo do samurai pelo seu desapego aos sentimentos e a materialidade do mundo, pois o budismo afirma a inexistência do eu, que a vida e o apego às coisas materiais acarretam em sofrimento. Afirma ser inútil se apegar a qualquer coisa visto que nada é perene e ter o conhecimento da morte traz sofrimento. Este estoicismo oriental garante ao guerreiro uma morte tranquila, sem preocupações mundanas que possam vir a interferir no cumprimento do dever e evita que o medo da morte dilua a coragem e bravura do samurai durante a batalha.

Estas três correntes consideradas indissociáveis dentro da cultura japonesa que deram respaldo ao *bushidô* por muitos anos (YUSA, 2002). Nitobe apenas fez algumas adições ao conceito, sendo o cristianismo a mais evidente aos olhos ocidentais. Ao tratar da retidão ou justiça no terceiro capítulo do **Bushido**, Nitobe cita Mencius que afirmava ser a integridade o caminho para o homem atingir o paraíso perdido, porém Nitobe o desdiz dizendo que o único e verdadeiro caminho é através de Jesus (NITOBE, 1972a, p.36). Tal interferência de Nitobe não é casual e possibilitou aos estrangeiros, neste caso os estadunidenses e europeus, assimilarem com maior facilidade o *bushidô* por encontrar pontos em comum entre as culturas.

5. O *bushidô* como instrumento de divulgação

O uso do *bushidô* foi expandido a toda a sociedade japonesa pelo governo Meiji como parte do processo de criação de unidade nacional em torno de ideais gerais. Nitobe buscou usar este código de valores como meio de aproximação com

---

4. No confucionismo também existia o valor da lealdade, mas na leitura de Nitobe a versão xintoísta foi privilegiada por haver comprometimento com a figura do Imperador e, consequentemente, uma lealdade ao novo estado que se constituía baseada na figura deste líder.

as nações do ocidente, acreditava que conhecer um povo através da moral possibilitaria uma assimilação mais rápida dos valores e costumes japoneses tornando mais eficiente o processo de aproximação política e econômica.

Segundo Nitobe, no prefácio de **Bushido – The Soul of Japan**, a primeira motivação para escrever a obra foi devido à indagação do jurista belga Laveleye, que em um encontro com Nitobe questionou-o como os japoneses aprendiam sobre a moral.

> About then years ago, while spending a few days under the hospitable roof of the distinguished Belgian jurist, the lamented M. de Laveleye, our conversation turned during one of our rambles, to the subject of religion. "Do you mean to say," asked the venerable professor, "that you have no religious instruction in your schools?" On my replying in the negative he suddenly halted in astonishment, and in a voice which I shall not easily forget, he repeated "No religion! How do you impart moral education?" The question stunned me at the time. I could give no ready answer, for the moral precepts I learned in my childhood days were not given in schools; and not until I began to analyze the different elements that formed my notions of right and wrong, did I find that it was Bushido that breathed them into my nostrils. (NITOBE, 1972a, p.7)

A segunda motivação surgiu de sua esposa, Mary Elkinton que queria entender alguns conceitos comuns aos japoneses. Da tentativa de resposta surgiu a obra.

> The direct inception of this little book is due to the frequent queries put by my wife as to the reasons why such and such ideas and customs prevail in Japan.
> In my attempts to give satisfactory replies to M. de Laveleye and to my wife, I found that without understanding feudalism and Bushido, the moral ideas of present Japan are a sealed volume. (NITOBE, 1972a, p.7)

Powels (1995) cita diversos autores que mencionam a obra de Nitobe e o impacto que representou no mundo ocidental. Por muitos anos foi a principal obra a apresentar formalmente aos ocidentais o Japão, visto como um compêndio de tudo aquilo que um estrangeiro deveria saber sobre a moral japonesa e muito usada pelos missionários protestantes que iam ao Japão para evangelizar.

Uma das maiores referências citadas por inúmeros autores é a prática do presidente estadunidense Roosevelt que, não só distribuía cópias do livro de Nitobe aos seus amigos para que estes conhecessem um pouco mais da cultura japonesa, como iniciou treinos de judô com um dos discípulos de Jigorô Kanô[5] para aprofundar-se no conhecimento da cultura japonesa. Tal feito foi mencionado pelo próprio Nitobe no prefácio da décima edição revisada do **Bushido** publicada em 1905.

---

5 Fundador da arte marcial conhecida como Judô.

> I have been more than gratified to feel that my humble work has found sympathetic readers in widely separated circles, showing that the subject matter is of some interest to the world at large. Exceedingly flattering is the news that has reached me from official sources, that President Roosevelt has done it undeserved honor by reading it and distributing several dozens of copies among his friends. (NITOBE, 1972a, p.11)

A obra logo se tornou conhecida em toda a Europa com traduções em diversos idiomas acompanhadas por Nitobe. Isso o orgulhava muito, pois entendia que a sua motivação em apresentar o Japão aos ocidentais estava ganhando dimensões que nem ele mesmo esperava. Um pouco antes no mesmo prefácio ele diz:

> In the meantime, Bushido has been translated into Mahratti by Mr. Dev of Khanclesh, into German by Fraulcin Kaufmann of Hamburg, into Bohemian by Mr. Mora of Chicago, into Polish by the Society of Science and Life in Lemberg, although this Polish edition has been censured by the Russian Government. It is now being rendered into Norwegian and into French. A Chinese translation is under contemplation, A Russian officer, now a prisoner in Japan, has a manuscript in Russian ready for the press. A part of the volume has been brought before the Hungarian public and a detailed review, almost amounting to a commentary, has been published in Japanese. Full scholarly notes for the help of younger students have been compiled by my friend Mr. H. Sakurai, to whom I also owe much for his aid in other ways. (NITOBE, 1972a, p.11)

Sempre que possível Nitobe tentava redigir um prefácio especifico para cada nova edição, ressaltando a íntima relação que poderia existir entre a cultura da nação que recebia uma nova tradução do **Bushido** e a cultura nipônica. Esforçava-se para estabelecer vínculos com todos os povos, característica proveniente de seus valores como Quaker.

> A people so intensely loyal to the memory of the past, so ardently attached to the land of their fathers, so gifted with manly virtues and possessed of so chequered a history, will find many points in common with us. (NITOBE, 1972a, p. 238)

Todavia, em alguns países, como a Espanha, a tradução do **Bushido** foi feita com a intenção de apoiar os regimes fascistas que se encontravam em ascensão. Navarro (2009) afirma que o general espanhol Milan-Austray fez uma tradução tendenciosa que era usada no treinamento militar da legião estrangeira espanhola.

Infelizmente a obra foi descontextualizada por regimes fascistas como referência para justificar o ufanismo. Servia de manual para ensinar os cadetes do exército a importância do patriotismo, mas de maneira chauvinista. Nitobe diferenciava o patriotismo do chauvisnismo, um patriota é um internacionalista, pois para que uma pessoa ame a sua nação é necessário que ame a nação do outro. Tal explicação é uma clara referência à passagem bíblica de Mateus 22,39 (*Amai o próximo como a ti mesmo).*

> The antithesis of patriotism is not internationalism or cosmopolitanism, but Chauvinism. If you love your country, you must needs love other countries without which your own country cannot exist and loses its *raison d'être*. If you love the world, you must, perforce, love best that part of it which is nearest to you. (NITOBE, 1972c, p.35)

Para ele o chauvinista é aquele que diz amar ou exaltar a própria pátria de modo errôneo por impor a superioridade de seu pensamento e valores sobre os demais. É aquele que nega a cultura do outro e somente aceita a coexistência com o estrangeiro se este aceitar ser subjugado e, para Nitobe, quando se nega o outro nega a si mesmo.

Os ataques à obra também tiveram destaque com Basil Hall Chamberlain, outro *oyatoi gaikokujin* que o acusava de inventar o termo *bushidô*. Afirmava que tal palavra nunca apareceu na historiografia japonesa, como exposto em **The Invention of a New Religion**:

> As for Bushido, so modern a thing is it that neither Kaempfer, Siebold, Satow, nor Rein--all men knowing their Japan by heart --ever once allude to it in their voluminous writings. The cause of their silence is not far to seek: Bushido was unknown until a decade or two ago! THE VERY WORD APPEARS IN NO DICTIONARY, NATIVE OR FOREIGN, BEFORE THE YEAR 1900. Chivalrous individuals of course existed in Japan, as in all countries at every period; but Bushido, as an institution or a code of rules, has never existed. The accounts given of it have been fabricated out of whole cloth, chiefly for foreign consumption. An analysis of medieval Japanese history shows that the great feudal houses, so far from displaying an excessive idealism in the matter of fealty to one emperor, one lord, or one party, had evolved the eminently practical plan of letting their different members take different sides, so that the family as a whole might come out as winner in any event, and thus avoid the confiscation of its lands. Cases, no doubt, occurred of devotion to losing causes--for example, to Mikados in disgrace; but they were less common than in the more romantic West. (CHAMBERLAIN, 1900)

A postura de Chamberlain é facilmente refutável, como já mencionado por Ota (in NAGAO, 2006, p. 242) houve várias versões e referências ao *bushidô* antes da obra de Nitobe. Chamberlain ignora o uso de alguns sinônimos como *bushi-no-michi*. (POWELS, 1995, p.114)

6. Conclusão

Para entendermos os objetivos de Nitobe ao difundir a cultura japonesa através do *bushidô* primeiramente temos que ter em mente o processo de rápidas mudanças políticas, econômicas, sociais e culturais ocorridas no Japão iniciadas com a Restauração Meiji e que tornaram o país em uma potência econômica em

poucos anos. Até a capital foi renomeada com o intuito de mostrar que ali nascia um país com novos horizontes.

O *bushidô* dá respaldo à legitimidade ao Imperador e ao sistema cultural e religioso escolhido para ser a nova tradição do japonês moderno. Como dito por Hobsbawm em **A Invenção das Tradições**:

> A "tradição" neste sentido deve ser nitidamente diferenciada do "costume" vigente nas sociedades ditas "tradicionais". O objetivo e a característica das "tradições" inclusive das inventadas, é a invariabilidade. O passado real ou forjado a que elas se referem impõe práticas fixas (normalmente formalizadas), tais como a repetição. O "costume", nas sociedades tradicionais, tem a dupla função de motor e volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente. Sua função é dar a qualquer mudança desejada (ou resistência à inovação) a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais conforme o expresso na história. (HOBSBAWM, 1997, p. 10)

O proposto por Nitobe estava em concordância com os objetivos do Governo Meiji, utilizou-se de uma nova tradição baseada em um antigo sistema de valores que continha um misto de passado real e forjado, mas que permitia ao Japão a sua modernização para torná-lo uma potência econômica, além de fornecer uma imagem de continuidade natural ao proposto pelo xintoísmo e outros cultos que afirmavam existir um laço sanguíneo e familiar do povo japonês com a descendência divina da Família Imperial.

> Porém, o imperador era uma figura nominal e o verdadeiro poder do novo governo Meiji estava nas mãos da hierarquia superior dos seus oficiais, constituída pelos cortesãos nobres e samurais de mérito que haviam tomado o partido da corte imperial e que, com êxito, tinham feito a transição do poder do xogum para o imperador. Desde o princípio que o novo governo quis agradar a gregos e troianos. Ao ocidente, quando adoptou políticas que progressivamente "encorajavam a indústria, fortaleciam a economia e criavam um exército forte". Mas quis também seguir as antigas raízes religiosas e culturais, que protegiam interesses nacionalistas e conservadores. Estas duas direcções contraditórias – a criação de um Estado-nação moderno, industrializado e capitalista, ao mesmo tempo que regressava às antigas raízes do país – acabaram por se juntar no xintoísmo de Estado *(Kokka Shinto)*, o sistema de santuários xintoístas protegidos pelo Estado. (YUSA, 2002, p. 97)

Nitobe aproveitou o pensamento da época e constituiu o seu *bushidô*. Até mesmo a interferência cristã foi benéfica para facilitar a aceitação pelas nações ocidentais que tinham no cristianismo suas principais fontes de valores éticos. Essa visão de Nitobe foi corroborada pela missão diplomática japonesa conhecida como "Missão Iwakura" enviada a Europa e Estados Unidos em 1871 que averiguou

ser a perseguição aos cristãos no Japão nocivo às relações diplomáticas (YUSA, 2002, p. 100).

O uso do *bushidô* como instrumento de divulgação da cultura japonesa teve uma excelente aceitação ao redor do mundo, sendo associado no pensamento contemporâneo ocidental o samurai como figura representativa do japonês (DAVIES, 2002). Até mesmo a descaracterização do conceito usado pelos fascistas é prova da enorme divulgação e interesse que o *bushidô* despertou no público ocidental.

Sem dúvida Nitobe foi um homem de seu tempo, ao compreender perfeitamente o que acontecia ao seu redor e pela sua atuação ativa nos mais diversos campos do saber. Continua sendo um exemplo a ser seguido pelas futuras gerações, estando no **Bushido** uma importante parte do seu legado.

Bibliografia

BENEDICT, Ruth. **O Crisântemo e a Espada**. São Paulo: Perspectiva, 2007

CHAMBERLAIN, Basil Hall. **The Invention of a New Religion**, 1900.

CORDARO, Madalena Natsuko Hashimoto. O Pensamento no Período Edo (1603-1868). In: **Estudos Japoneses**, n.18, p. 77-100, São Paulo: CEJAP-USP, 1998

DAVIES, Roger J. IKENO, Osamu. **The Japanese Mind, Understanding Contemporary Japanese Culture**. Tóquio: Tuttle Publishing Tokyo, 2002.

HOBSBAWM, Eric. **A Invenção das Tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

HOLTOM, Daniel Clarence. **Un Estudio sobre el Shintô Moderno – La Fe Nacional del Japón**. Barcelona: Paidós Orientalia, 2004.

HOWES, John F. **Nitobe Inazô – Japan's Brigde Across the Pacific**. São Francisco: Westview Press, 1995.

JANSEN, Marius Berthus. **The Making of Modern Japan**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

KITASAWA, Sukeo. **The Life of Dr. Nitobe**. Tóquio: Hokuseido Press, 1953.

MOORE. Charles A. **The Japanese Mind – Essentials of Japanese Philosophy and Culture**. Honolulu: University Press of Hawaii, 1975.

NAGAO, Teruhiko. **Nitobe Inazô from Bushido to the League of Nations**. Tóquio: Hokkaido University Press, 2006.

NAVARRO, Maria Teresa Rodríguez. **Análisis de la Obra: Bushido, The Soul of Japan de Inazô Nitobe, desde la Triple Perspective Traductológica, Cultural y Jurídica**. Tese de doutorado. Granada: Universidade de Granada, 2007.

_____. El Discurso Orientalista en la Traducción Francesa (1927) del **Bushido** de Nitobe. **Inter Asia Papers,** Barcelona, n. 5, p. 1-26, 2008.

_____. MUÑOZ, Rafael Serrano. La Influencia del Bushidô en La Constitución Japonesa de 1889 y en El Edicto Imperial de La Educación de 1890. **Nuevas Perspectivas de Investigación sobre Asia Pacifico,** Granada: Editorial Universidad de Granada, n. 2, p.239-253, 2008.

_____. BEEBY, Allison. Millán-Astray's Translation of Nitobe's **Bushido: The Soul of Japan**. **Translator's Journal**, Montréal: Universidade de Montreal, vol. 54, nº 2, 2009, p.218-232.

NITOBE, Inazô. **Letters to Dr. Kingo Miyabe (1884-1889)** (Nitobe Inazô no Tegami). Tóquio, 1939.

_____ **The Works of Inazo Nitobe**. Vol. I, Tóquio: University Of Tokyo Press, 1972a.

_____ **The Works of Inazo Nitobe**. Vol. IV, Tóquio: University Of Tokyo Press, 1972b.

_____ **The Works of Inazo Nitobe**. Vol. V, Tóquio: University Of Tokyo Press, 1972c.

TSUNETOMO, Yamamoto. **Hagakure – Book of the Samurai**. 2005.

YUSA, Michiko. **Religiões do Japão**. Lisboa: Edições 70, 2002.

YUZAN, Daidoji. **Bushidô – O Código do Samurai**. São Paulo: Madras, 2004.

A CERÂMICA JAPONESA NO BRASIL: CONTEXTO HISTÓRICO E MODIFICAÇÕES SOCIOECONÔMICAS QUE PERMITIRAM SUA PRODUÇÃO E DEMANDA NO ESTADO DE SÃO PAULO NO PÓS-GUERRA

Liliana Morais[1]

Resumo: O presente artigo pretende analisar o contexto histórico do início da produção de cerâmica japonesa no Brasil, nomeadamente no Estado de São Paulo, nas quatro décadas subsequentes ao término da Segunda Guerra. Este período foi marcado por importantes transformações no âmbito social, econômico e cultural que permitiram o estabelecimento da produção de cerâmica segundo técnicas e inspiração japonesas por empresas, técnicos especializados e artistas. Este estabelecimento possibilitou a emergência de um mercado comercial e artístico especializado, em consequência do aumento da procura destes produtos, num primeiro momento, pela comunidade *nikkei* e, a partir da década de 80, por brasileiros não-*nikkeis*.
Palavras-chave: cerâmica; imigração japonesa para o Brasil no pós-guerra; comunidade *nikkei*; transformações socioeconômicas e culturais no Estado de São Paulo.

Abstract: The present article intends to analyze the historical background behind the beginning of Japanese pottery production in Brazil, specifically in São Paulo State, in the four decades after the end of the Second World War. This period was marked by important changes in the social, economic and cultural scope, which enabled the establishment of pottery production according to Japanese techniques and inspiration by companies, specialized technicians and artists. This paved the way for the emergence of a specialized market, as a consequence of the increasing demand for these products, in the first moment, by the Nikkei community and, after the 80's, by non-Nikkei Brazilians.
Keywords: pottery; Japanese immigration to Brazil in the post-war period; *Nikkei* community; socioeconomic and cultural changes in São Paulo State.

---

1. Mestranda em Cultura Japonesa pela Universidade de São Paulo.

1. Introdução

O tema deste artigo advém da minha pesquisa de mestrado ainda em desenvolvimento e trata-se de um resumo dos dois primeiros capítulos da mesma. A escolha desta temática não pode ser dissociada da minha formação em arqueologia, já que para o arqueólogo a cerâmica é um dos materiais não escritos que possui maior relevância para o estudo dos grupos humanos. Esta importância deve-se à sua durabilidade física, sendo um dos poucos objetos que permanece intacto, ou quase, ao longo de milhares de anos, e ao fato de que ela é capaz de nos proporcionar informações acerca de vários aspectos das sociedades pré-industriais, como ritos religiosos, alimentação, comércio, organização social, estrutura econômica, possibilitando até o estabelecimento de cronologias. Isto é, a análise da cerâmica permite-nos considerações importantes sobre os aspectos cotidianos de um grupo étnico, expressando sua identidade cultural e indicando a existência de influências exógenas.

Em decorrência do crescente processo de globalização que se deu a partir da Revolução Industrial, a cerâmica perde seu papel central no estudo das sociedades contemporâneas, o que não significa, no entanto, que ela tenha perdido toda a sua relevância. Passa apenas a dividir o espaço com muitos outros fatores, adquirindo um papel secundário muitas vezes ignorado.

Um dos objetivos deste trabalho é mostrar que o estudo da produção de cerâmica japonesa no Brasil nos traz importantes considerações acerca da comunidade *nikkei*, possibilitando a compreensão das modificações socioeconômicas e culturais que tomaram lugar no Estado de São Paulo após a Segunda Grande Guerra, e que atingiram não só a comunidade nipo-brasileira, mas toda a sociedade paulistana em geral.

2. Um parêntesis: do que falamos quando falamos de cerâmica japonesa[2]

O uso do termo *cerâmica japonesa* é problemático. A sua multiplicidade de significações no senso comum e suas limitações conceituais no âmbito artístico acabam por criar estereótipos e imagens rígidas, dificultando bastante um enfoque analítico mais minucioso. Antes de começarmos importa, então, esclarecer o emprego que será aqui feito dessa terminologia.

Quando me refiro a cerâmica japonesa refiro-me a um tipo de cerâmica fabricada segundo técnicas específicas que foram desenvolvidas no Japão e que são tradicionalmente características daquele país. Umas das principais técnicas que distingue a cerâmica japonesa é a queima a alta temperatura (acima de 1200 graus).

---

2. Referência ao título da obra do escritor japonês Murakami Haruki *What do I talk about when I talk about running*, publicada em inglês em 2008.

Esta só é possível através da utilização de fornos com uma estrutura e arquitetura particulares, denominados de *anagama* e *noborigama*, introduzidos no Japão no século III e no século XVII respetivamente. Já no Brasil não existe tradição de cerâmica de alta temperatura. Antes da Segunda Grande Guerra as cerâmicas queimadas a alta temperatura eram maioritariamente de importação europeia.

Ademais, existem outras características técnicas e estilísticas que distinguem a cerâmica japonesa, como forma, cor e decoração. No entanto, estas variam conforme a época e a região do Japão. Visto que cada região possui argilas e minerais distintos, o produto final é também diverso. Contudo, existem alguns estilos principais que se expandiram por várias épocas e regiões. É o que chamamos de cerâmica tradicional japonesa. No tocante aos aspetos formais, existem características específicas da cerâmica japonesa, em função dos diferentes usos que lhes são atribuídos. É o que chamamos de cerâmica utilitária [3]

A partir dos anos 50, no Japão do pós-guerra, a cerâmica começa a ser aceita também como uma arte contemporânea, deixando de ter apenas um objetivo utilitário. A cerâmica artística pode ter a aparência de esculturas e até mesmo formar instalações, e no seu seio, o uso do termo *cerâmica japonesa* mostra-se mais complexo e movediço. No entanto, ele será utilizado aqui para nos referirmos a um tipo de cerâmica sem funções utilitárias, queimada a alta temperatura e que se inspira, de alguma forma, na estética da cerâmica tradicional japonesa.

3. Contexto histórico

A produção de cerâmica japonesa no Brasil inicia-se após o término da Segunda Grande Guerra, nomeadamente nas três décadas subsequentes, momento em que se assistem a importantes transformações socioeconômicas no Estado de São Paulo. Estas transformações inserem-se num contexto mais amplo de urbanização e industrialização no âmbito nacional e internacional e pautam-se pela tomada de um novo rumo para a imigração nipônica, que fora suspensa devido à eclosão da guerra e que é retomada oficialmente em 1963.

Contudo, para entendermos o início da produção de cerâmica japonesa no pós-guerra é imprescindível compreender o contexto social e econômico do período anterior e, consequentemente, as razões pelas quais não temos dados que permitam sustentar a existência de uma produção relevante nesse período. Visto que o início da imigração japonesa para o Brasil se deu em 1908, é importante salientar o motivo pelo qual o primeiro registro de fabricação de cerâmica japonesa no Estado de São Paulo tenha sido feito apenas 50 anos mais tarde.

---

3. Define-se cerâmica utilitária como uma cerâmica que têm uma função de uso no cotidiano. Cada forma corresponde geralmente a uma função distinta (servir chá, comida, armazenar alimentos ou conter objetos diversos, como flores, etc.)

3.1. O significado da ausência

O processo de imigração japonesa antes da Segunda Grande Guerra é geralmente dividido em duas fases: a primeira, de 1908 a 1924, denominada "fase experimental"; e a segunda, de 1925 a 1941, que seria a "fase de maior intensidade" (ROCHA NOGUEIRA, 1984, p. 113). Essas duas fases constituem uma primeira etapa caracterizada *por uma imigração tipicamente agrícola*, marcada por uma primeira fase experimental *em que o imigrante* (...) *veio subsidiado pelo governo paulista para servir como força de trabalho para a lavoura de café* (ROCHA NOGUEIRA, 1984, p. 113).

Nesta primeira fase, os imigrantes japoneses eram encaminhados pelo governo de São Paulo para as fazendas, onde ficavam sob o comando dos administradores locais. Estes possuíam, obviamente, uma cultura muito diferente da deles. Essa diferença de cultura material e de costumes, acrescentada à diferença linguística, trouxe problemas sociais muito graves, que não cabem tratar aqui. Importa apenas mencionar que os imigrantes tiveram então que se adaptar a outro modo de viver, isto é, de habitar, de se alimentar e de se vestir.

No entanto, para os imigrantes esse novo estilo de vida era tido como provisório, já que o objetivo do estabelecimento no Brasil era o de trabalhar por alguns anos até juntar dinheiro suficiente para retornar ao Japão. Handa (1971) *menciona a desorganização causada pelo novo modo de vida e a preocupação em voltar ao Japão como os fatores da perda do senso estético no cotidiano dos japoneses* (TOMIMATSU, 2008, p. 309). Ele aponta, inclusive, a questão da cerâmica ao tratar sobre a mudança dos hábitos alimentares: *tradicionalmente, os pratos japoneses são servidos como regalo à vista* (...). *Aqui, porém, infelizmente, não se dispunha de utensílios indispensáveis à comida japonesa*, apontando essa dificuldade de *obtenção dos utensílios de mesa japoneses* como *uma das causas do gradual desaparecimento da comida japonesa nas populações rurais* (HANDA, 1971, p. 221).

Não obstante, sabemos que muitos imigrantes trouxeram, para além de seus documentos e vestimentas, utensílios domésticos entre sua bagagem. Arlinda Rocha Nogueira (1984), ao descrever algumas das recomendações feitas pelas companhias de imigração quanto aos itens a serem trazidos, menciona *recipientes para as refeições, ou seja, pratos de alumínio, facas, colheres e panelas* (p. 128). É então possível imaginar que alguns imigrantes tivessem conseguido trazer seus serviços de mesa em cerâmica.

Assim, podemos observar que nesta primeira fase entre 1908 e 1924, os imigrantes praticaram uma despreocupação em relação à estética e ao conforto, como afirma Handa (1971). Esta justifica-se, por um lado, pela intenção de voltar em breve para o Japão, adotando provisoriamente o *modus vivendi* brasileiro, mas também devido às condições precárias e à desorganização pelas quais a sua vida era pautada. Daí a inexistência de produção cerâmica nesta época. Perder o tempo que

trabalhavam na lavoura para ganhar dinheiro construindo fornos para a manufatura de cerâmicas adequadas a um estilo de vida ao qual estavam agora abrindo mão, era um luxo a que estes imigrantes não se podiam dar. Pelos mesmos motivos, explica-se também a inexistência de manifestações artísticas relevantes até à década de 30.

É apenas na segunda fase de imigração, que engloba o período entre 1925 e 1941, *que começam as primeiras manifestações de atividades artísticas no seio da comunidade japonesa* (TOMIMATSU, 2008, p. 309). Isto explica-se pelo facto de ser nesta época que se observa, de forma mais constante e expressiva, o começo do processo de ascensão social e urbanização dos imigrantes japoneses. Interrompido pelo eclodir da guerra, terá seu ponto alto nas décadas subsequentes ao seu término. Ruth Cardoso (1998) aponta de forma clara todos os fatores que implicaram neste processo e que permitiram aos imigrantes passar rapidamente de *simples trabalhadores agrícolas* a *pequenos e médios proprietários rurais e urbanos* (p. 53).

É então na década de 30, no contexto da crescente urbanização do Estado de São Paulo, que se situam cronologicamente alguns acontecimentos expressivos do desenvolvimento de uma comunidade artística nipo-brasileira. Vale a pena citar o I Salão Paulista de Belas-Artes, realizado em 1933, e a criação do Grupo Seibi por jovens pintores *nikkeis* em 1935, ambos contando com a participação de Handa Tomoo. Não obstante, registra-se ainda uma ausência da cerâmica dentro destas manifestações artísticas *nikkeis,* que pode ser explicada, por um lado, pelo maior destaque dado à pintura dentro da comunidade nipo-brasileira nesta época, mas por outro, pela falta de destaque que a própria cerâmica tinha no meio artístico em geral.

No que diz respeito à cerâmica utilitária, não temos também quaisquer informações que indiquem a existência de uma produção relevante nesta segunda fase. É possível que as famílias japonesas de *status* social mais alto importassem do Japão suas peças para serviço de mesa e cerimônia do chá. Handa (1971, p. 222) afirma que o cerimonial do chá se limitava à cidade e se circunscrevia ao círculo da alta sociedade, tendo sido uma das manifestações do senso estético que permaneceu imutável, isto é, conservada fiel ao modelo japonês. No entanto, ele afirma também que *o tcha-no-yu* [cerimônia do chá] *só floresceu no após guerra* (HANDA, 1971, p. 222). Podemos então concluir que, se existiu produção de cerâmica japonesa nesta época, ela não foi relevante.

Com o eclodir da Segunda Guerra Mundial assiste-se à interrupção da vinda de imigrantes japoneses para o Brasil e do comércio entre os dois países. Cessam também as atividades artísticas organizadas pela comunidade *nikkei*.

3.2. O pós-guerra

O período após o eclodir da Segunda Guerra Mundial é geralmente dividido em três fases (ROCHA NOGUEIRA, 1984, p. 115): uma primeira fase de 1942 a 1952, *marcada pela interrupção do movimento imigratório Japão-Brasil*

em razão da Segunda Guerra e da crise que a precedeu, cujo término é marcado pelo reatar das relação diplomáticas entre o Brasil e o Japão; uma segunda fase entre 1953 e 1962, na qual *foi reiniciado o movimento emigratório Japão-Brasil*, ainda que este seja apenas oficializado em 1963, quando se dá início à terceira e última fase, *caracterizada pela transferência de empresas japonesas e* (...) *pelo estabelecimento de um novo relacionamento entre os dois países* e que se estende até aos nossos dias (ROCHA NOGUEIRA, 1984, p. 115). Estes dois primeiros momentos caracterizam-se então pela retomada da imigração nipônica agora sob um novo rumo, que só pode ser entendido à luz das transformações socioeconômicas ocorridas a nível nacional e internacional.

Célia Sakurai (2008, p. 189-239) apresenta-nos de forma clara o contexto e fatores que levaram à tomada desse novo rumo para a imigração nipônica e os caracteriza detalhadamente. Ela resume a conjuntura dessa época da seguinte forma: *Os imigrantes japoneses que vêm depois da guerra encaixam-se dentro de um contexto em que as relações entre o Brasil e o Japão tomam novos rumos. A meta é o desenvolvimento brasileiro e a necessidade de abrir frentes para a realização deste objetivo. O Japão possui capital, tecnologia e recursos humanos. É dentro dessa equação que se pode entender a maneira como ocorreu a imigração dos japoneses no pós-guerra* (SAKURAI, 2008, p. 189).

Basicamente o que ocorreu internacionalmente nesta época foi então uma conjugação das necessidades econômicas dos países devastados pela guerra, no caso o Japão, com as dos países que procuravam se desenvolver em termos econômicos e industriais, como era o caso do Brasil. A imigração é caracterizada agora por uma *racionalidade planejada* (SAKURAI, 2008, p. 195) de forma a responder aos interesses dos países envolvidos. Por um lado, o Brasil necessitava de mão-de-obra especializada, devido à crescente industrialização e expansão do mercado interno, nomeadamente urbano. Por outro, a transferência de empresas estrangeiras permitiria o crescimento através da diversificação das exportações, recorrendo a investimentos diretos e ao financiamento japonês. Da parte do Japão assiste-se ao surgimento de uma nova crise demográfica após o final da guerra, mas também ao objetivo de rivalizar comercialmente com os Estados Unidos. Assim, a emigração para o Brasil seria vantajosa não só como saída para a crise de superpopulação, mas também para a conquista de um novo mercado abastecedor de matérias-primas, que possibilitaria *o barateamento da produção de alguns artigos* (SAKURAI, 2008, p. 219) e, em última instância, abalar a posição norte-americana no comércio internacional (SAKURAI, 208, p. 217-220).

O Estado de São Paulo será o principal palco das transformações socioeconômicas ocorridas no país nesta fase. O desenvolvimento urbano, que começa a se observar na cidade de São Paulo a partir da década de 30, fruto do crescente êxodo rural, e que se intensifica no pós-guerra, terá seu ponto alto na década de

70. Nesta época assiste-se então à mudança do centro financeiro para o espigão paulista e à consequente transferência de *nikkeis* para os grandes centros urbanos deste Estado (HARADA, 2008, p. 170).

É dentro deste contexto que assistimos à transferência para o Estado de São Paulo, de dois grupos emigratórios que permitiriam a realização dos objetivos de crescimento econômico e expansão industrial dos dois países. São eles empresas japonesas e imigrantes especializados como trabalhadores qualificados, técnicos industriais e artesãos preparados para abrir suas próprias oficinas (SAKURAI, 2008, p.195). E é então sob esta conjuntura que surgem os primeiros indicadores de produção de cerâmica japonesa no país.

3.2.1. As empresas

A transferência de empresas estrangeiras para o Brasil insere-se no momento da chamada *Pax Americana*, que pressupõe a hegemonia econômica dos Estados Unidos. *As empresas japonesas vêm junto com multinacionais de outras origens, especialmente norte-americanas para, de certa forma, concorrer com estas num cenário econômico internacional* (SAKURAI, 2008, p. 217). Assim, juntamente com as empresas, chegam ao Brasil o capital japonês e uma tecnologia industrial e gerencial (ROCHA NOGUEIRA, 1984, p. 115). Segundo a autora, antes de 1973 transferem-se para o Brasil cerca de quatrocentas empresas japonesas, trazendo consigo *técnicos altamente capacitados* (ROCHA NOGUEIRA, 1984, p. 115).

Harada (2008, p. 178) menciona as principais *indústrias que aportaram seus investimentos no Brasil na década de 1950*. Elas inserem-se nos setores de construção naval, dos têxteis, da mecânica e da automobilística. E em 1986 as maiores empresas japonesas no Brasil pertenciam ao setor metalúrgico e têxtil (SAKURAI, 2008, p. 238).

São escassas, dispersas e confusas, no entanto, as informações que se referem a empresas japonesas de cerâmica. Sakurai e Harada mencionam uma mesma empresa que teria surgido a partir de iniciativas *nikkeis*: a Cerâmica Guiyotoku, em Suzano (HARADA, 2008, p. 179), indicada como um dos maiores empreendimentos dos imigrantes em 1986 (SAKURAI, 2008, p. 239). Infelizmente não temos mais detalhes acerca dela.

Curiosamente, de acordo com Handa (1987, p. 775) a vinda de empresas japonesas no pós-guerra teria sido iniciada pelas empresas Doi e Astoria, ambas no ramo de porcelana. Handa coloca ainda uma nota de rodapé indicando a fonte da informação [4]. Infelizmente a publicação refere apenas a empresa Doi, que se teria

---

4. A fonte é a publicação em japonês **Corônia Sengo Jûnenshi** (A História da Colônia nos Dez Anos do Pós-Guerra), São Paulo: Empresa Jornalística São Paulo Shinbun S.A., 1956).

estabelecido no país em 1953, especializando-se na importação de equipamentos de cerâmica do Japão. Suzuki Masatake, membro da Câmara de Comércio Brasil-Japão nos anos 70, e atual membro do Centro de Estudos Brasileiros, assegura a inexistência dessas duas empresas no período em que ocupou o cargo. Suzuki chamou ainda a atenção para o fato de nem todas as empresas japonesas estabelecidas no Brasil nessa época terem sido bem-sucedidas, ocorrendo alguns casos de regresso ao Japão [5]. Talvez tenha sido esse o fim de Doi e Astoria.

3.2.2. Imigrantes especializados: o caso da família Kojima

A conjuntura socioeconômica que determinou a tomada de um novo rumo para a imigração nipônica trouxe para o Brasil, como vimos, empresas japonesas, mas também mão-de-obra especializada. Esta vinha maioritariamente destinada às ocupações urbanas com o objetivo de preencher postos dentro do mercado interno brasileiro e, em última instância, contribuir para a concretização do propósito de desenvolvimento industrial do país, aliviando ainda a crise demográfica no Japão (SAKURAI, 2008, p. 189-239).

Dentro desta mão-de-obra qualificada encontravam-se técnicos especializados e artesãos preparados para abrir suas próprias oficinas. Um deles foi Kojima Yasuichi, técnico em porcelana, que veio para o Brasil em 1953 juntamente com mais duas dezenas de jovens técnicos chefiados pelo especialista em porcelana Mizuno Yozo. Importa relevar a precocidade da vinda de Kojima para o Brasil. É justamente em 1953 que chega o primeiro navio com a primeira leva de 51 imigrantes do pós-guerra, convocados por parentes. *Daí em diante, muitas levas chegam sem registro oficial* (SAKURAI, 2008, p. 217). Pode ter sido esse o caso do navio no qual veio Kojima, Santos-Maru, que teria partido do porto de Kobe nesse mesmo ano.

Kojima Yasuichi, natal da cidade de Tajimi, na província de Gifu, de forte tradição cerâmica [6], justifica a sua vinda para o Brasil nas seguintes palavras: *depois da guerra, a vida no Japão estava difícil* [7] Assim, ele atravessa o Atlântico na esperança de abrir aqui sua própria oficina de cerâmica e começa a trabalhar numa fábrica em São Caetano que em poucos anos vai à falência. Em 1956 adquire um terreno de 6000 m² em Mauá, Estado de São Paulo, onde começa a construir o que viria a se tornar a primeira fábrica de porcelanas japonesas do Brasil. Em 1959 juntam-se a ele os restante membros da família, entre os quais se encontrava

---

5. Informação obtida através de uma entrevista realizada por mim a Suzuki Masatake, em abril de 2010.
6. A cidade de Tajimi é conhecida pela produção de cerâmicas Mino, como o estilo Oribe e Seto. A cada três anos a cidade é anfitriã do Festival Internacional de Cerâmicas Mino.
7. Declaração obtida através de uma entrevista realizada por mim através do telefone ao próprio Kojima Yasuichi, em março de 2010.

seu pai Kojima Juho, um reconhecido ceramista, à época recentemente aposentado do Instituto do Patrimônio Cultural do Japão [8]

É então a partir de 1959 que a família Kojima acelera a instalação da fábrica, utilizando materiais obtidos na região: tijolos refratários quebrados do pátio de uma indústria local, tijolos comuns das olarias vizinhas e argila das sobras de uma fábrica de bonecas[9]. A primeira fornada acontece entre 7 e 9 de Abril de 1960, constituída na sua totalidade por peças fabricada com a ajuda de um torno manual trazido por Kojima Juho do Japão. Só mais tarde a família passa a usar um torno elétrico, gerando um aumento significativo na produção.

A Fábrica de Porcelanas Kojima foi a primeira fábrica de porcelana japonesa do Brasil, existindo até hoje em Mauá, onde se localiza também, desde 1937, a fábrica das famosas porcelanas Schmidt. Yasuichi e seus filhos continuam atualmente produzindo porcelanas que seguem as técnicas e tradição trazidas do Japão [10] por Kojima Juho, falecido em 1992.

O caso da Fábrica de Porcelanas Kojima não é apenas relevante por ter sido a primeira do tipo no Brasil, mas também por refletir as modificações socioeconômicas ocorridas no seio da comunidade *nikkei* e da sociedade paulistana em geral. Estas modificações permitiram, a partir dos anos 60, a demanda e o consumo deste tipo de produtos, que terá seu auge na década de 80. No entanto, estas questões serão tratadas mais adiante, no ponto quatro deste artigo.

Não obstante e para terminar, mostra-se relevante transcrever aqui uma afirmação de Yasuichi, quando perguntado acerca dos compradores dos produtos da Fábrica Kojima: *Nós vendíamos para lojas de São Paulo. Naquela época não tinha ninguém que fizesse cerâmica como a gente, então nós vendíamos muito, até para outros Estados. Às vezes vinha um ônibus cheio de gente do Espírito Santo e outros lugares para comprar as nossas cerâmicas* [11]

3.2.3. Artistas

Para além da transferência de empresas e mão-de-obra especializada, a época do pós-guerra foi também marcada pela chegada ao Brasil de um contin-

---

8. A biografia de Juho Kojima pode ser encontrada no site "Nikkeypedia" (<http://nikkeypedia.org.br/index.php/Juho_Kojima>).
9. O *Diário do Grande ABC* tem disponível *online* uma matéria de 2008 sobre a construção da fábrica da família Kojima e a sua primeira fornada (<http://www.dgabc.com.br/Columnists/Posts/15/108/a-primeira-fornada-dos-kojima-em-maua.aspx>).
10. A tradição das cerâmicas Kojima é denominada Mino e constitui-se por vários estilos, sendo os mais conhecidos Oribe e Seto. As cerâmicas Mino surgiram no século XVI na província de Gifu e caracterizam-se por suas cores vibrantes.
11. Declaração obtida através de uma entrevista realizada por mim através do telefone ao próprio Kojima Yasuichi, em março de 2010.

gente de artistas nipônicos, que aqui fixaram residência (TOMIMATSU, 2008, p. 312). Essa imigração de artistas japoneses para o Brasil, nomeadamente para o Estado de São Paulo, pode ser dividida em dois momentos principais: o primeiro da segunda metade dos anos 50 até à primeira metade dos anos 60; e o segundo durante a primeira metade da década de 70.

Como foi referido anteriormente, é a partir dos anos 30 que se começa a assistir à formação de uma comunidade artística *nikkei*, constituída maioritariamente por pintores, mas cuja efervescência é interrompida pelo eclodir da Segunda Guerra. Já na década de 50, *o meio artístico paulistano entra em plena erupção, instituindo-se várias mostras importantes*, entre as quais a *Bienal de São Paulo, da qual participaram treze artistas da comunidade japonesa. Este movimento impulsionou os artistas* nikkei *a organizarem mostras como a I Exposição da Colônia pelo Grupo Seibi, em 1952, que teve sequência nos anos seguintes.* (...) *Nos anos 1970, o número de participantes da Exposição Colônia ultrapassava cem artistas* e em 1972 a Exposição Colônia cede lugar para o Salão Bunkyô (TOMIMATSU, 2008, p. 312-313).

Mas é apenas no final da década de 60 que a cerâmica começa a ganhar relevo como expressão artística e que os ceramistas *nikkeis* começam a ter uma projeção na cena paulistana. Neste sentido, é de destacar a criação da Associação de Arte Kougei em 1969, que veio dar sequência à primeira Exposição de Arte Kougei [12] realizada no ano anterior e que ainda acontece anualmente na Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, sob o nome Exposição de Arte em Craft Brasil-Japão desde 1996.

Da primeira leva de artistas japoneses que chegam ao Brasil na fase que compreende a segunda metade dos anos 50 até à primeira metade dos anos 60, é Suzuki Shoko quem merece maior destaque dentro da arte cerâmica. Denominada "a veterana dos ceramistas", ela introduziu aqui a técnica do charão [13] e destacou-se pelo seu enfoque escultórico, tirando a cerâmica apenas do âmbito utilitário e elevando-a à categoria de arte. Antes de vir para o Brasil em 1962, Shoko já realizava exposições em Tóquio desde 1955, tendo exposto também na Alemanha em 1958. Em 1966 estabelece-se em Cotia, onde constrói um forno *noborigama* e dois anos depois realiza sua primeira exposição individual na Galeria Achei em São Paulo. Entre 1968 e 1996 realiza várias exposições individuais no Rio de Janeiro, Curitiba, Brasília e São Paulo e expõe no MASP em 1975. Shoko participa também da primeira sessão da Exposição de Arte Kougei, onde continua expondo nos anos

---

12. *Arte Kôgei* ou *artes CRAFT* são terminologias usadas para substituir a palavra artesanato, considerada por muitos prejorativa. Yanagi Sôetsu define *artes craft* como coisas feitas para serem usadas pelas pessoas no cotidiano, diferentemente das belas artes, como pinturas feitas para serem apreciadas apenas através do olhar (SÔETSU, 192, p. 197). Exemplos de artes *craft* são roupas, mobiliário, espadas e cerâmica.

13. Espécie de resina vegetal usada para impermeabilização e decoração de superfícies cerâmicas. Laca.

subsequentes. Retorna ao Japão em 1986, para participar de uma mostra coletiva no Pavilhão Brasileiro da Exposição Internacional de Tsukuba, e em 1996 para a Exposição dos Pintores Nipo-Brasileiros Contemporâneos no Museu Azabu, em Tóquio. Suzuki Shoko é atualmente uma das ceramistas mais conceituadas a nível nacional, dedicando-se à pesquisa de barros locais e à investigação de esmaltes, através do experimento de cinzas de árvores [14].

Já na primeira metade da década de 70 observa-se a entrada de uma leva de ceramistas japoneses para o Brasil que fixam residência em várias cidades do Estado de São Paulo. Entre eles destacam-se Ikoma Kenjiro em 1973, Nakatani Akinori em 1974, Izumi Shugo em 1975 e Ukeseki Mieko, uma das responsáveis pela criação do grupo de ceramistas de Cunha, no mesmo ano.

Ikoma Kenjiro possui no seu ateliê em Itapecerica da Serra o único forno *anagama* [15] do Brasil, no qual se dedica à pesquisa de petrificar a argila, contribuindo na difusão de técnicas tipicamente japonesas.

Nakatani Akinori estudou Educação Artística em Quioto e em 1970 vai para El Salvador lecionar cerâmica a convite do Corpo de Voluntários. Viaja pela América Latina, onde visita várias ruínas pré-colombianas que o inspiram nos seus primeiros trabalhos. Em 1974 decide fixar-se no Brasil, estabelecendo seu ateliê em Mogi das Cruzes a partir de 1978. Desde 1974 até à atualidade realiza exposições individuais em São Paulo, Rio de Janeiro, Kyoto, Tokyo e Osaka. Entre 1984 e 1989 organiza a Mostra Aberta de Cerâmica-Arte, em São Paulo, e em 1980 é homenageado no Concurso Internacional de Cerâmica de Arte, em Faenza, Itália. O seu trabalho caracteriza-se por uma produção artesanal, desde o preparo da argila até à criação dos esmaltes, e pela queima feita em *noborigama*.

Izumi Shugo chega ao Brasil em 1975, onde trabalha como agrônomo em Suzano, Estado de São Paulo. Devido a problemas de saúde recolhe-se em Cunha, sob o abrigo do casal de ceramistas Ukeseki Toshiyuki e Mieko. Com eles aprende a arte de fazer cerâmica e um ano depois estabelece seu ateliê em Atibaia, onde possui até hoje um forno *noborigama*. Participa de várias mostras de cerâmica, entre as quais a Exposição de Arte em Craft Brasil-Japão, realizada anualmente na Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa.

Ukeseki Mieko veio para o Brasil em 1975 a convite de Alberto Cidraes, arquiteto português à época bolsista do governo japonês, com o objetivo de criar um grupo de ceramistas que trabalhassem juntos (CIDRAES, UKESEKI, 2005, p. 8 e 9). Juntamente com Alberto e outros ceramistas, constroem um forno *noborigama* e criam o grupo de cerâmica de Cunha, cidade localizada no Estado de São Paulo

---

14. **Vida e Arte dos Japoneses no Brasil**, 1988.

15. O forno *anagama* é o mais antigo forno de alta temperatura do Japão (introduzido a partir da Coreia por volta do século III) e distingue-se do *noborigama* pela sua arquitetura e, consequentemente, pelo tempo necessário para atingir temperaturas elevadas.

entre a sua capital e o Rio de Janeiro, de forte tradição cerâmica. Participa de várias mostras e exposições, a mais recente realizada em 2010 no Sesc Pompéia, São Paulo, intitulada *Arte de Cunha: terra, mãos, fogo e arte*. Mantém atualmente seu ateliê em Cunha, em conjunto com o de outros ceramistas, onde produz cerâmica utilitária e esculturas com um enfoque artístico, queimadas a alta temperatura.

Para além dos artistas que imigraram para o Brasil, começam a surgir também na década de 80 valores de segunda e terceira geração e ainda brasileiros não descendentes que fazem cerâmica segundo técnicas e inspiração japonesas.

Posto isto, é interessante refletirmos sobre os motivos da vinda destes artistas para o Brasil. Ao contrário do que acontece com os imigrantes que vêm como mão-de-obra especializada para ocupar cargos específicos em empresas japonesas ou brasileiras, estes artistas vêm para o Brasil por sua conta e risco, sem interferência das companhias de imigração, e com um único objetivo em vista: o de fazer cerâmica. Não vêm para preencher um posto de trabalho pré-estabelecido, nem com um local para residência fixo. Por isso é muitas vezes apontando o espírito "aventureiro" destes imigrantes. Segundo Suzuki Masatake [16], os artistas japoneses vislumbravam no "Novo Mundo" um lugar desafiante pelo qual alimentavam esperança e um certo romantismo. E a escolha pelo Brasil mostrou-se a mais interessante e promissora, por ser o país estrangeiro mais familiar e que permitia uma maior proximidade à terra natal, ao mesmo tempo que possibilitava uma exploração e desbravamento em termos artísticos, impossíveis de alcançar no Japão. Suzuki Masatake acredita também que a maioria dos artistas que vieram ficaram satisfeitos com o Brasil, pois conseguiram realizar a sua esperança de fazer arte sem a onipresença de modelos rígidos, mas também devido à atmosfera do país e ao temperamento dos brasileiros.

Ademais, importa também analisar as modificações socioeconômicas e culturais que tiveram lugar dentro da comunidade *nikkei* e da sociedade paulistana em geral que possibilitaram o sucesso destes ceramistas no mercado comercial e artístico brasileiro.

4. Motivos da demanda por cerâmica japonesa num primeiro momento por nikkeis e, depois, por brasileiros não-*nikkeis*

Já foram aqui expostas as razões que determinaram a inexistência de produção de cerâmica japonesa no Brasil antes da Segunda Guerra. As mesmas servem para justificar a inexistência de uma demanda destes produtos por parte da comunidade *nikkei*.

---

16. Declaração obtida através de uma entrevista realizada por mim a Suzuki Masatake, em abril de 2010.

Debrucemo-nos então nas quatro décadas após a guerra e nas transformações socioeconômicas que geraram a necessidade de consumo destes produtos, permitindo a criação de um mercado comercial e artístico especializado.

Em primeiro lugar, importa referir que o período que precede o término da Segunda Grande Guerra não foi apenas marcado por um novo rumo para a imigração nipônica. Aquele caracterizou-se também por importantes mudanças dentro da comunidade *nikkei* já estabelecida no Brasil, que vinham se processando desde a década de 30 e que tiveram uma repercussão mais expressiva a partir da década de 50.

Como foi referido anteriormente, a década de 30 foi marcada por um movimento da comunidade nipônica em direção aos centros urbanos, decorrente do processo de urbanização que atingiu as principais cidades do Estado de São Paulo. Este movimento explica-se, em parte, pela busca de novas oportunidades de educação e emprego destes imigrantes e foi possível devido à crescente ascensão social que estavam vivendo. Assim, a passagem de agricultores para proprietários de terras e, depois, para a participação em atividades industriais e comerciais tem seu início neste período. *Há um trajeto típico destes imigrantes que começam sua vida no Brasil como colonos em alguma fazenda de café, passam em seguida a trabalhar como arrendatários, o que lhes dá condições para virem a ser proprietários de pequenos lotes de terra. Só mais tarde é que se transferem para a zona urbana* (CARDOSO, 1998, p. 55). É graças ao seu sucesso econômico como proprietários rurais que criam condições para o abandono da agricultura, dando-se então o interesse pela vida urbana (CARDOSO, 1998, p. 59).

Este movimento de êxodo rural e urbanização é acentuado no período do pós-guerra, momento em que se assiste a um forte desenvolvimento industrial no Estado de São Paulo e em que se observa o maior número de deslocamentos para a capital, em busca de ascensão profissional. *O grande motivo* [que traz estes imigrantes à cidade] *é sempre a educação dos filhos e, secundariamente, o conforto da vida urbana*. (CARDOSO, 1998, p. 67). E é dentro desta necessidade e busca pelo conforto, possibilitado pela ascensão social e o aumento do poder de compra destes imigrantes e seus descendentes, que temos o início da demanda da comunidade *nikkei* por produtos específicos, como a cerâmica. Essa demanda ocorre não só entre a comunidade *nikkei* aqui estabelecida desde o pré-guerra, mas também entre os novos imigrantes que vêm para trabalhar como mão-de-obra qualificada e empresários japoneses de *status* social mais elevado. Estes últimos, não almejando uma integração dentro da sociedade brasileira em geral, procuram reproduzir aqui a vida que levavam no Japão. Assim também eles se incluem dentro dos principais consumidores de produtos especializados.

Neste sentido, é importante relevar o processo de integração que sucedeu dentro da comunidade *nikkei* a partir da década de 50 e que levou à construção

de uma identidade *nikkei*. Se até à década de 30 a comunidade japonesa vive um período de adaptação ao *modus vivendi* brasileiro facilitado por uma visão temporária da sua estada no país, a forte censura de que é vítima durante o governo de Getúlio Vargas e a derrota do Japão na Segunda Grande Guerra, permitiram uma revisão desses conceitos e estimularam o processo de integração da comunidade *nikkei* na sociedade brasileira a partir da década de 50. Este processo de integração é marcado pela aceitação da permanência definitiva no Brasil e, como consequência, pela busca de melhores oportunidades de emprego e educação para os filhos, mas também por uma busca mais intensa por conforto. Além disso, este processo é ainda assinalado por uma maior expressão e visibilidade dos membros da comunidade *nikkei* na sociedade paulistana e pela promoção dos seus produtos, decorrente dessa necessidade de conforto material. Este movimento irá culminar, então, nos anos 80 num interesse dos brasileiros não-*nikkeis* por esses produtos, como a culinária e a cerâmica, dois elementos da cultura japonesa estreitamente relacionados.

No Brasil, a culinária japonesa era um cultural set *"consumido" somente dentro da comunidade* nikkei *até à década de 70. Mas a partir da década de 80, ela também começa a ser apreciada pelos brasileiros* não-nikkeis, *principalmente os de classe média e alta* (MORI, 2003, p. 7). A expansão dos restaurantes japoneses no Estado de São Paulo está intimamente ligada às modificações socioeconômicas que tomaram lugar no seio da comunidade *nikkei* e acompanham o seu movimento em direção às cidades. Esta expansão da culinária japonesa implicou, então, o aumento da demanda por produtos adequados à sua contenção, ou seja, recepientes em cerâmica. A venda para os restaurantes era um dos principais destinos da produção comercial mas também artística de cerâmica. Nii Kimi e Nakatani Akinori [17] afirmam que nos anos 70, para além de galerias e lojas de arte, era a venda para os restaurantes a mais proveitosa.

No entanto, *até aos anos 70, a ampliação da fronteira geográfica dos restaurantes japoneses era, acima de tudo, um movimento que tinha como alvo principal os* nikkeis. *Entretanto, o surgimento dos restaurantes japoneses em uma nova área geográfica – a dos negócios – passou a ter um papel importante para a segunda fase da moda da comida japonesa em São Paulo* (MORI, 2003, p. 11). Assim, ao mesmo tempo que estes homens de negócios, maioritariamente empresários japoneses imigrados no pós-guerra, procuravam a culinária nipônica, eles demandavam também os produtos em cerâmica que caracterizavam o seu consumo no Japão. Nakatani [18] explica que esses empresários japoneses foram, durante a década de 80, os principais compradores dos seus produtos.

---

17. Informações obtidas através de entrevistas realizadas aos artistas em agosto e novembro de 2010 respetivamente.

18. Declaração obtida através de uma entrevista realizada por mim a Nakatani Akinori em novembro de 2010.

Mas é também a partir dos anos 80 que o interesse pela culinária japonesa começa a extrapolar a comunidade *nikkei* e atinge brasileiros não descendentes, nomeadamente os de classe média e alta, que antes a viam como algo estranha e distante. Este processo contribuiu então para a procura por produtos de cerâmica, fossem eles de carácter comercial ou artístico, permitindo a criação e expansão de um mercado especializado através da diversificação dos compradores. Este movimento insere-se num processo comumente designado de *japonização*, que ocorreu especialmente no Estado de São Paulo a partir da década de 80 e que se caracterizou por uma crescente curiosidade e interesse da sociedade paulistana em geral, não *nikkei*, pelas manifestações culturais e artísticas nipônicas.

5. Conclusão

A produção de cerâmica japonesa no Brasil insere-se, como pudemos ver, num processo mais amplo de integração da comunidade *nikkei* na sociedade paulistana, decorrente das modificações socioecômicas que ocorreram no seu seio desde a década de 30 e, mais expressivamente, a partir da década de 50. Essas transformações inserem-se, por sua vez, num contexto histórico específico no qual o Estado de São Paulo é o principal palco dos processos de urbanização e industrialização e, ainda, destino para o estabelecimento de imigrantes qualificados, que contribuiram para acelerar o desenvolvimento da produção e do mercado interno.

Os fatores referidos acima permitiram então o sólido estabelecimento de uma produção de cerâmica, quer por empresas e técnicos especializados, como pelos artistas que aqui fixam residência a partir do término da Segunda Guerra. Essa nova possibilidade de criação de um mercado especializado pôde ser levada adiante pela existência de uma necessidade por estes produtos, que adveio do crescimento social e econômico vivido por estes imigrantes e que, consequentemente, conduziu ao aumento do seu poder de compra e à busca por conforto material, traduzida na demanda por produtos especializados como a cerâmica. Esta demanda foi inicialmente sentida dentro da comunidade nipônica e, a partir da década de 80, por brasileiros não-*nikkeis*, decorrente do movimento de *japonização* que começa a se observar particularmente na cidade de São Paulo e que tem vindo a crescer até aos nossos dias.

Referências bibliográficas

CARDOSO, R. C. L. **Estrutura Familiar e Mobilidade Social**: Estudo dos Japoneses no Estado de São Paulo. São Paulo: Kaleidus-Primus, 1998.

HANDA, Tomoo. Senso Estético na Vida dos Imigrantes Japoneses. Comunicação apresentada no Simpósio **O Japonês em São Paulo e no Brasil**. São Paulo: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1971, p. 220-236.

HANDA, T. **O Imigrante Japonês**: História de Sua Vida no Brasil. São Paulo: T.A. Queirós, 1987.

HARADA, K. (coord.). **O Nikkei no Brasil**. São Paulo: Editora Atlas, 2008.

MORI, K. As Condições de Aceitação da Culinária Japonesa na cidade de São Paulo – Por que os Brasileiros Começam a Apreciar a Culinária Japonesa? In: **Estudos Japoneses**. São Paulo: CEJAP-USP, 2003, número 23, p. 7-22.

ROCHA NOGUEIRA, A. **Imigração Japonesa na História Contemporânea do Brasil**. São Paulo: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, Massao Ohno Editor, 1984.

SAKURAI, C. A Imigração dos Japoneses para o Brasil no Pós-Guerra (1950-1980). In: HASHIMOTO, F.; TANNO, J. L.; OKAMOTO, M. S. **Cem Anos da Imigração Japonesa**. São Paulo: Editora Unesp, 2008, p. 190-239.

SOETSU, Y. **The Unkown Craftsman**: a Japanese Insight into Beauty. 1ª edição. Tokyo: Kodansha International LTD., 1972.

TOMIMATSU, M. F. A Arte dos Nipo-Brasileiros. In: HASHIMOTO, F.; TANNO, J. L.; OKAMOTO, M. S. **Cem Anos da Imigração Japonesa**. São Paulo: Editora Unesp, 2008, p. 307-319.

UKESEKI, M.; CIDRAES, A. (coord.). **30 anos de cerâmica em Cunha**. 1ª edição. São Paulo: Estância Climática de Cunha, 2005.

V.V.A.A. **Vida e Arte dos Japoneses no Brasil**. São Paulo: Banco América do Sul e Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriaud, 1988.

Colônia Sengo Jûnenshi [A História da Colônia nos Dez Anos do Pós-Guerra]. São Paulo: Empresa Jornalística São Paulo Shinbun S.A., 1956.

DVD 50 Anos da Família Kojima no Brasil.

ABENO SEIMEI – MESTRE DO YIN YANG

Luiza Nana Yoshida[1]

Resumo: Na Época Heian (794-1192), os Mestres do Yin Yang faziam parte do quadro de funcionários do palácio imperial e possuíam grande prestígio. As cerimônias e os eventos oficiais, as construções ou as reformas do palácio e dos prédios públicos, e até mesmo as orientações da vida cotidiana como curar enfermidades ou cortar as unhas seguiam as regras ou previsões estabelecidas pelos grandes mestres. O presente trabalho visa destacar alguns aspectos sobre o papel dos Mestres de Yin Yang na sociedade aristocrática de Heian, baseado na narrativa sobre Abeno Seimei inserida em **Konjaku Monogatarishû**.

Palavras-chave: *Konjaku Monogatarishû,* Abeno Seimei, Mestre de Yin Yang, *onmyôji*

Abstract: During Heian period (794-1192), Yin Yang Masters belonged to Imperial Palace's regular servants and held notorious prestige. Ceremonies and official events, the Palace and public buildings construction or refurnishing, and even everyday life's orientations such as diseases healings or nails cuts followed rules or foresees established by the meritorious masters. This article aims to point out some aspects on Yin Yang Masters role upon Heian aristocratic society, based in the Abeno Seimei narrative from **Konjaku Monogatarishû**.

Keywords: *Konjaku Monogatarishû*, Abeno Seimei, Yin Yang Master, *onmyôji*

1. Introdução

Konjaku Monogatarishû (Coletânea de Narrativas do Agora é Passado) é uma obra compilada na primeira metade do século XII, e possui 31 tomos (tomos faltantes: 8, 18, 21) com mais de mil narrativas denominadas *setsuwa*. As narrativas encontram-se agrupadas conforme o país de origem – Índia (tomos 1 a 5), China (tomos 6 a 10) e Japão (tomos 11 a 31) – divididas em narrativas de cunho budista e secular e subdivididas em variados temas. As narrativas de cunho budista relatam

---

1. Docente do Curso de Língua e Literatura Japonesa da Universidade de São Paulo

a origem ou a difusão do Budismo, aspectos de sua doutrina e narrativas que se referem às retribuições cármicas. As narrativas de cunho secular abrangem personagens de várias camadas sociais: soberanos, nobres, religiosos, guerreiros, eruditos, médicos, músicos, agricultores, ladrões. Incluem-se ainda animais, espíritos, seres sobrenaturais. Os temas são também variados, amor, artes, histórias extraordinárias, histórias cômicas, e o espaço onde ocorrem as narrativas alcançam não só a capital Heiankyô e suas cercanias, mas as províncias mais distantes do país. O autor é desconhecido, mas considerando-se o trabalho elaborado de compilação, sua autoria é atribuída a algum nobre ou religioso com razoável conhecimento literário, cultural e religioso e com possibilidade de acesso a diferentes fontes literárias.

Numa época em que narrativas *monogatari*, diários literários ou escritos ensaísticos baseados na vida cortesã de Heian dominavam a prosa japonesa, **Konjaku Monogatarishû** volta-se para a compilação de breves narrativas baseadas em fatos reais ou que se acredita serem reais, transmitidas na Índia, China e Japão[2]. Dessa forma, o compilador parece querer abarcar o mundo, não só fisicamente, mas seguindo a trajetória do Budismo até sua chegada ao Japão, abordar o universo em sua totalidade, através de narrativas que tratam tanto do mundo religioso (sagrado) quanto do mundo secular (profano).

Os tomos 11 a 31 são relativos às narrativas do Japão, e encontram-se agrupados da seguinte forma: do tomo 11 ao 20, narrativas budistas e do 22 ao 31, narrativas seculares. A seção budista abre-se com transmissão do Budismo no Japão e dá-se destaque às origens dos vários templos, aos milagres dos diversos sutras e bodisatvas, às retribuições cármicas. O tomo 8, o primeiro da seção secular, é dedicado ao clã Fujiwara que deteve o poder durante grande parte da época Heian. Os demais tomos contêm narrativas sobre diversos tipos de artes e habilidades (marciais, medicinais, musicais, literárias, profissionais), sobre os guerreiros, os seres sobrenaturais, os animais, os delitos ou o que quer que fosse "que se conta por aí"

No século XII, quando **Konjaku Monogatarishû** foi compilado, a capital Heiankyô encontrava-se decadente e a nobreza de Heian, que por cerca de quatro séculos detivera o poder econômico e político do país, sucumbia frente ao poderio da nova classe dos guerreiros. O mundo retratado em **Konjaku Monogatarishû** surge como um complemento ao mundo enfocado nas narrativas *monogatari* centradas no esplendor da corte de Heian no seu período áureo, revelando-se amplo e variado, atingindo os mundos terreno, celestial, sobrenatural, profano ou sagrado.

---

2. Segundo Inagaki, a concepção de "três países" representada pela Índia, China e Japão não tem necessariamente origem em **Konjaku Monogatarishû**, podendo ser, de certa forma, já encontrada em obras como **Sankyô Shiki** do monge Kûkai ou **Sanbôe** de Minamotono Tamenori. A concepção de "três países" de **Konjaku Monogatarishû** representa uma visão panorâmica da totalidade do mundo daquela época, devido à sua dimensão, e ao mesmo tempo, acompanha a história do surgimento do Budismo e sua expansão em direção ao sul. Cf. INAGAKI, Taiichi. *Konjaku Monogatarishûno Sekai – Setsuwa Bungakuno Keifu*. In: **Nihon Bungakushi – Kodai II**. Tóquio, Shibundô, 1990, p. 269.

O tomo 24 que agrupa narrativas do Japão/Mundo secular compõe-se de 57 narrativas voltadas para diversas artes e habilidades, assim distribuídas:

- Artes e ofícios/Habilidades profissionais (1- 6)
- Artes medicinais (7-12)
- Profecia Yin Yang/Adivinhação (13-22)
- Música (23-24)
- Poema chinês, *kanshi* (25-30)
- Poema japonês, *waka* (31-57)

No presente trabalho, serão destacadas as narrativas sobre os poderes dos Mestres do Yin Yang (*onmyôji*), que embora presentes em outros tomos[3], aparecem especialmente agrupados no tomo 24, nas narrativas 13 a 20, dando especial destaque à narrativa 16 sobre Abeno Seimei.

2. *Onmyôdô* ou o Caminho do Yin Yang no Japão[4]

Onmyôdô (ou *On'yôdô*), literalmente "Caminho do Yin Yang", originou-se na antiga China, durante a dinastia Zhou (aproximadamente 1000 a.C – 256) e alcançou o Japão através da península coreana. Baseado na interação da teoria do Yin Yang (*in'yô*) e dos "cinco elementos" (*gogyô*, ou seja, madeira/yang, fogo/yang, terra/yin, metal/yin e água/yin), e nas observações dos astros, o *Onmyôdô* "não só explica os universos e seus movimentos, mas permite ainda elaborar o calendário, prever os eclipses, observar os ciclos dos planetas e dos corpos celestes, reais ou imaginários, e definir os dias fastos e nefastos, as direções propícias ou impróprias, a fim de colocar as atividades do homem em harmonia com o cosmos e as forças que os governam."[5]

O registro mais antigo sobre a introdução do *Onmyôdô* no Japão é encontrado em *Nihonshoki* (Registros do Japão), crônica histórica compilada em 720, que relata a chegada dos "Doutores[6] nos Cinco Clássicos" (*Gokyô Hakase*) de Baekje (atual Coreia), Tan'yôji, no mês sete de 513 e Ayano Kôanmo, no mês dez de 516. Os "Cinco Clássicos" referem-se aos textos clássicos chineses relativos ao

---

3. Segundo KOBAYASHI, Kazuomi. Konjaku Monogatarishûno Reikaitan. In: TEIKYÔ DAIGAKU BUNGAKUBU KOKUBUNGAKKA. **Teikyô Daigaku Bungakubu Kiyô – Kokugo Kokubungaku**, no. 12. Tóquio, 1980, p. 237 e 238, narrativas referentes a *Onmyôdô* podem ser encontradas em: 11/6, 14/4, 27/6, entre outros.

4. Os dados relativos ao processo histórico do *Onmyôdô* no Japão encontram-se baseados essencialmente em: MURAYAMA, Shûichi. *Onmyôdôno Rekishi*. In: ***Kôza Nihonnno Minzoku Shûkyô**, vol. 4 – Fuzokuto Zokushin*. Tóquio, Kôbundô, 1979, p. 368-389.

5. MAISON FRANCO-JAPONAISE. **Dictionnaire Historique du Japon**, Fascicule XVI. Tóquio, Kinokuniya, 1990, p. 69.

6. O termo "Doutor", *hakase*, designa os especialistas de uma determinada área, e era uma das classificações dos funcionários públicos da burocracia imperial, no antigo sistema Ritsuryô do Japão.

Confucionismo: *Clássico da História*, *I Ching – Livro das Mutações*, *Clássico dos Ritos*, *Clássico da Poesia* e *Anais de Primavera e Outono*. Segundo MURAYAMA (1979, p. 368), na medida em que o livro clássico do *Onmyôdô*, *I Ching – Livro das Mutações* encontra-se incluído entre os "Cinco Clássicos", a chegada desses intelectuais ao Japão deu início à transmissão do *Onmyôdô* no país. Posteriormente, o Japão passou não só a receber outros especialistas relacionados ao *Onmyôdô* como "Doutor em I Ching", "Doutor em Calendário" [7], mas também variados estudos sobre Calendário, Astronomia, Geografia ou Técnicas de Desaparecimento[8]. Esses conhecimentos foram sendo transmitidos a grupos seletos de intelectuais, iniciando-se a formação de especialistas em solo japonês. Em meados do século VII, o *Onmyôdô* foi adotado como uma importante referência na política japonesa, no século VIII, tornou-se parte do organismo governamental e, no final do século X, já totalmente adaptado ao solo japonês, transformara-se numa concepção fundamental não só para a religião como também para todas as áreas de conhecimento.[9]

O *Onmyôdô* passa por um complexo processo histórico de estabelecimento no Japão, através do contato com o Budismo esotérico, o Xintoísmo e as crenças locais, ou ainda através do contato com a Astrologia Indiana (*Sukuyôdô*) e outras linhas do *Onmyôdô* trazidas pelos religiosos da China e da Coreia.

Com a estabilização do governo central e o estabelecimento do sistema de códigos[10], foi criada a Seção de Yin Yang (*Onmyôryô*) no Departamento dos Assuntos da Corte (*Nakatsukasashô*), ficando responsável, entre outras tarefas, pela elaboração do calendário de cada ano, fixação das datas e horários dos eventos da Corte, adivinhação e interpretação dos fenômenos naturais. Além do corpo administrativo dirigido pelo chefe e seu assistente, a Secretaria de Yin Yang contava com um quadro de especialistas: Mestre do Yin Yang (*onmyôji*), Doutor em Yin Yang (*onmyô hakase*)[11], Doutor em Calendário (*reki hakase*), Doutor em Astrologia[12] (*tenmon hakase*) e Doutor em Clepsidra (*rôkoku hakase*). O *Onmyôdô* passa

---

7. Em Japonês, *Gokyô Hakase*, *Eki Hakase*, *Reki Hakase* respectivamente.

8. Refere-se a *Tonkô Hôjutsu*, técnica de desaparecimento.

9. Cf. MURAYAMA, Shûichi. Nihonno Onmyôdôto Abeno Seimei. In: **Kokubungaku – Kaishakuto Kanshô** 67-6. Tóquio, Shibundô, junho de 2002, p. 13-19.

10. Cf. *Ritsuryôsei* (*ritsu* = código penal e *ryô* = código administrativo), sistema político baseado nos códigos penal e administrativo. Tendo como modelo o sistema adotado na China, o Japão passou a implementar o sistema de códigos em meados do século VII e, ao longo dos séculos VII e VIII, houve o trabalho de elaboração de um corpo de leis, resultando no surgimento das principais compilações: Código Ômi (668), Código Asuka-Kiyomihara (689), Código Taihô (701), Código Yôrô (757).

11. *Onmyôji*, Mestre de Yin Yang e *onmyô hakase*, Doutor em Yin Yang são funcionários da Secretaria do Yin Yang, especialistas no Caminho do Yin Yang. Enquanto o Mestre de Yin Yang administrava as práticas do Caminho do Yin Yang, o Doutor em Yin Yang dedicava-se ao ensino do Caminho do Yin Yang aos estudantes selecionados.

12. Refere-se a *tenmon hakase*, "Doutor em Astrologia" Era funcionário da Seção do Yin Yang, ministrava aulas aos estudantes da Grande Escola (Daigaku), instituição governamental para formação dos funcionários

a ser assunto de Estado, e dessa forma, a transmissão de seus conhecimentos ou qualquer material relativo a ele ficam restritos aos especialistas. Na época Nara, características influenciadas pelo *Onmyôdô* podem ser encontradas em festividades ou cerimônias anuais realizadas na Corte como na proteção dos quatro animais sagrados[13], na cerimônia de Veneração aos Quatro Pontos Cardeais[14] (*Shihôhai*), na cerimônia de Purificação do Primeiro Dia da Serpente[15] (*Jôshino Harae*) ou no Banquete ao Longo do Riacho Sinuoso[16] (*Kyokusuino En*).

No início da época Heian, especialmente nos reinados dos imperadores Heizei (reinado de 806 – 809), Saga (809 – 823) e Junna (823 – 833) voltados para o racionalismo confucionista, o *Onmyôdô* sofreu uma restrição. Entretanto, a partir do reinado do imperador Ninmyô (833 – 850), os Fujiwara que se estabeleceram no poder através da relação de parentesco exterior[17] passaram a introduzir ativamente o *Onmyôdô* nos eventos da Corte, desenvolvendo ainda mais seus estudos e proporcionando o surgimento de eminentes especialistas em Yin Yang. Assim, na segunda metade da época Heian, o *Onmyôdô* alcançou imenso prestígio como atividade oficial da Corte, servindo de guia para as cerimônias da Corte, os assuntos políticos, os eventos anuais, a adivinhação/profecia, as técnicas medicinais ou a agricultura. E a influência dos *onmyôji*[18], que se tornaram funcionários públicos após o estabelecimento do *Onmyôryô* como órgão governamental, não se restringia à esfera pública, mas incidia também sobre a vida pessoal do imperador e dos nobres, devido principalmente à capacidade de profecia e adivinhação que podiam evitar desgraças iminentes ou até mesmo a cura de doenças. A vida cotidiana de Heian

---

públicos, sendo ainda responsável pelo estudo e previsão dos fenômenos celestes, bem como pelo estudo das influências dos fenômenos celestes na vida dos homens.

13. Refere-se a *Shijin* ("quatro divindades"), os quatro animais sagrados que na tradição da China, Coreia e Japão, protegem os quatro pontos cardeais do mundo celeste. São eles: o dragão verde (*seiryô*), a fênix vermelha (*shujaku*), o tigre branco (*byakko*) e a tartaruga negra (*genbu*). Segundo a Teoria dos Cinco Elementos, cada um dos animais é associado a um dos elementos, a uma cor, a um dos pontos cardeais e a uma das estações do ano: o dragão representa a madeira, o verde, o Leste e a primavera; a fênix, o fogo, o vermelho, o Sul e o verão; o tigre, o metal, o branco, o Oeste e o outono; a tartaruga (cuja figura é representada por uma tartaruga enrodilhada por uma serpente), a água, o negro, o Norte e o inverno.

14. Cerimônia realizada no primeiro dia do ano, na hora do tigre (04h00min. a.m.), no jardim leste do Seiryôden, residência imperial. O imperador declama o nome da estrela protetora daquele ano e ora para os quatro pontos cardeais, para os antepassados, pedindo pela tranquilidade da nação e boa safra.

15. Festividade de purificação realizada no primeiro dia da serpente do terceiro mês do calendário lunar (posteriormente, passou a ser realizado no dia 03 de março).

16. Banquete realizado no mesmo dia da Purificação do Primeiro Dia da Serpente. Os cortesãos sentavam-se ao longo do riacho do jardim imperial e faziam correr uma taça de saquê. Cada um deles compunha um poema chinês até que a taça chegasse até ele e tomava o saquê.

17. *Gaiseki kankei* ou "relação de parentesco exterior" refere-se ao estabelecimento de laços de parentesco com a família imperial através do matrimônio da filha com o herdeiro imperial.

18. Além dos *onmyôji* lotados na Secretaria do Yin Yang havia também os *onmyôji* particulares ou civis. Cabe colocar ainda a existência dos monges-mestres de Yin Yang ao lado dos Mestres de Yin Yang leigos.

era também dirigida por uma série de regras e interdições baseadas no calendário dos dias propícios ou impróprios elaborados pelos Mestres do Yin Yang, seja para a realização de eventos palacianos, seja para as atividades do dia-a-dia como lavar ou cortar o cabelo ou ainda a unha. Dentre as interdições frequentemente registradas nos diários dos nobres ou nas obras literários da época destacam-se:

- "dias interditos" (*monoimi*): abster-se de determinadas atividade e manter-se confinado em dias considerados impróprios;
- "mudança de direção" (*katatagae*): evitar ou mudar uma direção considerada interdita, até mesmo desmarcando compromissos ou pernoitando em alguma casa situada fora da direção de má sorte.

Conforme citado acima, o *Onmyôdô* passou a receber total apoio do governo, e especialistas seguiam para a China acompanhando missões diplomáticas, e traziam novos materiais bibliográficos que eram passados para os estudantes. O estudo sobre Yin Yang desenvolveu-se ainda mais, resultando no surgimento de grandes especialistas. Ôkasugano Manomaro elaborou, em 856, um calendário baseado num calendário chinês, até então indecifrável, desde que fora trazido da China, em 780. Tokino Atai Kawahito, que foi chefe da Secretaria do Yin Yang, era especialista em Astrologia Indiana e arte do desaparecimento e escreveu importantes trabalhos teóricos, estabelecendo os fundamentos do *Onmyôdô* da Corte. Assim como Kawahito, destacam-se no período, alguns importantes Mestres do Yin Yang que mantêm estreita relação com o país de Harima[19]: Yugeno Koreo, Kusaka Toshisada, Kayano Toyotoshi, Chitoku, entre outros, indicando que haveria grupos de Mestres do Yin Yang estabelecidos no local. No século X, Kamono Tadayuki desponta como eminente Mestre do Yin Yang, e seu filho Yasunori, Doutor em Astrologia, é nomeado Chefe da Secretaria do Yin Yang, em 962. Na geração seguinte, destacam-se Mitsuyoshi, filho de Yasunori e Abeno Seimei, discípulo de Tadayuki. Yasunori, especialista em Calendário e Astronomia, transmite seus conhecimentos sobre o Caminho do Calendário para Mitsuyoshi, e sobre o Caminho da Astronomia para Seimei. Desde então, os clãs Kamo e Abe e suas ramificações passam a monopolizar as atividades relativas a esses dois Caminhos.

De uma forma mais ou menos marcante, o *Onmyôdô* segue seu percurso durante as épocas subsequentes. A partir da época Kamakura, com o declínio da nobreza e a perda do suporte oficial, o *Onmyôdô* deixa de ser uma prática exclusiva da Corte, estendendo-se à nova classe emergente dos guerreiros, e alcançando, posteriormente a população. Até a época Edo, o povo ainda apreciava especialmente as artes dos adivinhos, fisiognomonistas[20], encantadores, exorcistas, mas a vulgari-

---

19.. Antiga denominação da região sudoeste da atual província de Hyôgo.

20. Fisiognomonista (*ninsômi*) refere-se ao especialista na arte de conhecer o caráter ou o destino de uma pessoa através de seus traços fisionômicos.

zação das artes ligadas ao Caminho do Yin Yang contribuiu para sua decadência, na medida em que teorias mais ou menos estabelecidas e superstições se misturam.[21] Dessa forma, com a Restauração Meiji, em 1868, e a corrida rumo à modernização do país através da introdução da Ciência, Tecnologia e Pensamento do Ocidente, o *Onmyôdô* passou a ser considerado como um tipo de crença baseada na superstição, perdendo totalmente o apoio oficial. Atualmente, o *Onmyôdô* integra algumas correntes do xintoísmo e o *onmyôji* faz parte do corpo de sacerdotes xintoístas.

3. O *Onmyôdô* em *Konjaku Monogatarishû*

Conforme citado anteriormente, no tomo 24 de **Konjaku Monogatarishû** as narrativas 13 a 20 formam um grupo voltado para o *Onmyôdô*:

	Título da narrativa
13	Sobre o fato de Shigeokano Kawahito ser perseguido pela divindade Tsuchino kami
14	Sobre o fato de Yugeno Koreo, Doutor em Astrologia, realizar a oniromancia
15	Sobre o fato de Kamono Tadayuki transmitir o Caminho do Yin Yang para o filho Yasunori
16	Sobre o fato de Abeno Seimei tornar-se aprendiz de Tadayuki e receber os ensinamentos sobre o Caminho do Yin Yang
17	Sobre o fato de Yasunori e Seimei adivinharem objetos ocultos (só título)
18	Sobre o fato de causar a morte através das técnicas do Yin Yang
19	Sobre o monge Chitoku, Mestre do Yin Yang da província de Harima
20	Sobre o Mestre do Yin Yang que vence o espírito vingativo de uma mulher que morre de desgosto, abandonada pelo marido

As oito narrativas apresentam em comum o enaltecimento do poder dos *onmyôji*, os Mestres em Yin Yang, principalmente quanto aos pendores relativos à adivinhação (prever uma desgraça) e à imprecação, destacando seu aspecto extraordinário. Entre os Mestres do Yin Yang são citados, Shigeokano Kawahito, Yugeno Koreo, Kamono Tadayuki, Kamono Yasunori, Abeno Seimei e monge Chitoku, um elenco de peso que pode ser dividido em três grupos: o grupo de Harima, região relacionado a renomados mestres como Kawahito, Koreo e Chitoku (narrativas 13, 14 e 19), o grupo da Capital ou dos *onmyôji* a serviço da Corte, representado por Tadayuki e seu filho Yasunori e Seimei (narrativas 15, 16 e 17) e o grupo de mestres

---

21. Cf. MAISON FRANCO-JAPONAISE. **Dictionnaire Historique du Japon**, Fascicule XVI. Tóquio, Kinokuniya, 1990, p. 70-71.

anônimos (narrativas 18 e 20). Quanto à época de atuação, Kawahito e Koreo são do século IX e Tadayuki, Yasunori e Seimei, dos séculos X/XI.

O fato de o país de Harima constituir, ao que parece, uma importante base dos *onmyôji*, desde a Média Antiguidade, é atestado pela presença de várias narrativas que enfocam a atuação dos *onmyôji* que mantêm relação com Harima: narrativa 24/19 *Sobre o monge Chitoku, Mestre do Yin Yang da província de Harima*, narrativa 14/44 *Sobre o fato de o monge de Hieizan que conheceu um monge carismático quando pernoitou em Akashi no país de Harima*, narrativa 24/16 *Sobre o fato de Abeno Seimei tornar-se aprendiz de Tadayuki e receber os ensinamentos sobre o Onmyôdô* ou as narrativas sobre o monge Dôman[22] (**Uji Shûi Monogatari** 184)[23], entre outras.

A narrativa 13, *Sobre o fato de Shigeokano Kawahito ser perseguido pela divindade Tsuchino kami* relata que o Grande Conselheiro Abeno Yasuhito fora atacado duas vezes pela divindade Tsuchino kami[24], após visitar o local que escolhera para a construção do mausoléu imperial, por ocasião do passamento do imperador Montoku (827-858, reinou entre 850-858). O Mestre do Yin Yang que o acompanha é Tokino Atai Kawahito que recebeu o título[25] de Shigeoka Asomi, foi chefe da Secretaria do Yin Yang e um dos *onmyôji* mais notáveis de sua época. Acredita-se que suas contribuições pessoais tenham sido fundamentais para o estabelecimento do *Onmyôdô* palaciano, conforme citado acima. Assim, o que nos surpreende inicialmente na narrativa são as palavras do próprio Kawahito, que se dirige bastante amedrontado a Yasuhito: "Mesmo não sendo de modo totalmente satisfatório, há muitos anos, venho me dedicando ao Caminho do Yin Yang, servindo à Corte e sustentando minha vida pessoal, sem jamais ter cometido um erro. Desta vez, no entanto, cometi uma grande falha. A divindade Tsuchino kami nos perseguiu até aqui. Vós e eu, Kawahito, provavelmente temos culpa nisso. Que desejais fazer? Fugir será muito difícil." Há, no primeiro momento, o reconhecimento de uma falta por parte de Kawahito e o claro temor diante da ameaça de uma divindade, revelando sua fragilidade, e quebrando a imagem do *onmyôji* poderoso e invencível. Conhecido pela arte do desaparecimento, Kawahito usa a força da imprecação e consegue ocultar-se da divindade e seus acompanhantes apesar da busca implacável empreendida por estes. Na parte final, Kawahito despede-se de Yasuhito dizendo: "Não há mais o que temer. Todavia, quero lembrar-vos que conseguimos sair ilesos

---

22. Refere-se provavelmente a Ashiya Dôman, monge e Mestre do Yin Yang não pertencente ao funcionalismo público. É considerado rival de Abeno Seimei.

23. Cf. MABUCHI, Kazuo e outros. **Konjaku Monogatarishû 2**. Coleção Koten Bungaku Zenshû 22, nota 13, p. 496.

24. Refere-se provavelmente à divindade arraigada ao local escolhido para a construção do mausoléu.

25. Títulos nobiliárquicos, *kabane*, como *omi* (*asomi*), *muraji*, *miyatsuko*, eram concedidos às famílias poderosas, no Japão Antigo.

porque era eu, Kawahito." A fragilidade e o temor dão, afinal, lugar à figura do poderoso Mestre do Yin Yang.

A narrativa 14, *Sobre o fato de Yugeno Koreo, Doutor em Astrologia, realizar a oniromancia*, segue o mesmo padrão no sentido de que um Mestre do Yin Yang salva a vida de um funcionário palaciano com o seu poder. Retornando para a Capital após concluir um serviço, um enviado do palácio pernoita no mesmo alojamento que Yugeno Koreo, Mestre do Yin Yang. O funcionário pede-lhe que interprete o sonho que tivera naquela noite e acaba sendo alertado sobre o perigo que corre, caso retornasse naquele dia para sua casa. Não tendo como adiar a volta, o funcionário recebe orientação sobre como agir, e acaba conseguindo capturar o homem que o esperava para matá-lo, a mando do amante de sua mulher. Koreo foi também chefe da Secretaria do Yin Yang e era famoso principalmente pela previsão denominada *shikisen* ou adivinhação com o uso de um tabuleiro de adivinhação denominado *shikiban*.

Além do fato de que teria estreita relação com o país de Harima e seria um renomado *onmyôji*, pouco se sabe sobre a vida do monge Chitoku da narrativa 19, *Sobre o monge Chitoku, Mestre do Yin Yang da província de Harima*. Na narrativa 16, *Sobre o fato de Abeno Seimei tornar-se aprendiz de Tadayuki e receber os ensinamentos sobre o Onmyôdô*, Chitoku vai testar o poder de Abeno Seimei e acaba por tornar-se seu discípulo, quando este desaparece com seus *shikijin*[26], utilizando seus poderes. A narrativa 19, por outro lado, enaltece a figura de Chitoku como *onmyôji*, destacando seu poder, capaz de trazer de volta o navio dos piratas que roubaram a carga de um mercador que retornava para a Capital, sete dias após realizar sua imprecação. O navio reaparece vagando, e a tripulação, embora armada, estava estatelada no chão como se estivesse embriagada. Assim, o mercador consegue reaver toda a sua mercadoria. A narrativa fecha-se da seguinte maneira: "Como se vê, Chitoku era de fato um sujeito temeroso, mas teve os seus *shikijin* ocultos por Seimei. Mas isso ocorreu, porque ele desconhecia a arte da ocultação de *shikijin*, e não por sua incapacidade. Conta-se que existia tal pessoa no país de Harima."

A narrativa 18, *Sobre o fato de causar a morte através das técnicas do Yin Yang* e a narrativa 20, *Sobre o Mestre do Yin Yang que vence o espírito vingativo de uma mulher que morre de desgosto, abandonada pelo marido* referem-se aos *onmyôji* anônimos, porém bastante poderosos. Na narrativa 18, um especialista no Caminho da Aritmética acaba sendo morto pela força da imprecação de um *onmyôji* civil, por quebrar as regras de total abstinência no "dia interdito", apesar da forte recomendação de outro renomado *onmyôji*. Por outro lado, na narrativa 20, um homem, perseguido pelo espírito vingativo de sua esposa, escapa da morte por seguir fielmente as recomendações do *onmyôji*, caso semelhante à narrativa

---

26. *Shikijin* ou *shikigami* refere-se à divindade a serviço dos *onmyôji*.

14. Nas narrativas que enfocam aspectos contrastantes, evidencia-se o poder do *onmyôji* que tanto pode provocar a morte de alguém quanto evitá-la.

O outro grupo de *onmyôji* destacado no tomo 24 refere-se aos *onmyôji* oficiais que atuam na Secretaria do Yin Yang do palácio imperial. Na narrativa 15, *Sobre o fato de Kamono Tadayuki transmitir o Onmyôdô para o filho Yasunori* relata o episódio em que Yasunori, ainda criança, acompanha seu pai Tadanori numa cerimônia de purificação e consegue ver os espíritos e divindades ali presentes, revelando sua sensibilidade especial. Da narrativa 17, *Sobre o fato de Yasunori e Seimei adivinharem objetos ocultos* consta apenas o título, de onde se deduz tratar-se de uma competição de adivinhação de objetos entre dois renomados *onmyôji* da época: Kamono Yasunori e Abeno Seimei. Embora não se conheça os detalhes da narrativa, acredita-se que fosse uma narrativa do tipo encontrada em obras como *Hokishô* ou *Shinodazuma* onde se vê a disputa entre Abeno Seimei e Ashiya Dôman, *onmyôji* civil, considerado rival de Seimei. A disputa é acirrada e só é decidida quando, no final, Seimei consegue substituir o objeto oculto através da força de sua imprecação[27] Yasunori e Seimei pertencem respectivamente ao clã Kamo e Abe que, a partir de meados da época Heian dominaram o *Onmyôdô* e deram origem à corrente Kageyunokôji e Tsuchimikado, respectivamente.

A narrativa 16, *Sobre o fato de Abeno Seimei tornar-se aprendiz de Tadayuki e receber os ensinamentos sobre o Onmyôdô* relata alguns episódios referentes a Abeno Seimei, um dos mais conhecido *onmyôji* da história japonesa, de quem se conta variadas histórias difundidas sob a forma de textos literários, filmes, animês, mangás ou mesmo jogos eletrônicos.

4. Registro histórico e lendário[28] de Abeno Seimei (?-1005)

Segundo genealogia do clã Abe que consta em **Sonpi Bunmyaku**[29], Abeno Seimei descende do Ministro da Direita Abeno Miushi[30] e é filho de Masuki, que foi

---

27. Cf. MABUCHI, Kazuo e outros. **Konjaku Monogatarishû 3**. Coleção Koten Bungaku Zenshû 23, nota à narrativa 24/17, p. 319.

28. Os dados biográficos sobre Abeno Seimei encontram-se baseados nos seguintes estudos: NAKAMURA,. Shuya. Onmyôjino Hoshi – Abeno Seimei. In: **Konjaku Monogatarishûno Hitobito – Heiankyôhen**. Kyoto, Shimonkaku Shuppan, p. 122-135, 2004; SHIMURA, Kunihiro. Abeno Seimeiden. In: **Kokubungaku – Kaishakuto Kanshô 6** – Tokushû – Onmyôji Abeno Seimeito Sono Shûhen. Tóquio, Shibundô, 2002, p. 44-53; TAKEMURA, Shinji. Shisho.Nikkini miru Seimei. In: **Kokubungaku – Kaishakuto Kanshô 6** – Tokushû – Onmyôji Abeno Seimeito Sono Shûhen. Tóquio, Shibundô, 2002, p. 54-66.

29. **Sonpi Bunmyaku** (Genealogia dos Clãs) é a mais antiga compilação de genealogias do Japão. Foi compilada por Tôin Kinsada (1340-1399), no final do século XIV, e continuada por Tôin Mitsusue e Sanehiro, seu filho e neto, respectivamente, no início do século XV.

30. Abeno Miushi (635-703) foi aliado do príncipe Ôama (futuro imperador Tenmu) por ocasião da Revolta de Jinshin (672), quando este se insurgiu contra seu irmão, príncipe Ôtomo, e o derrotou. Passou a participar da vida política na época do imperador Tenmu, e alcançou altos postos durante os reinados da imperatriz

Chefe da Seção de Cozinha do Palácio. Seus filhos Yoshihira e Yoshimasa foram também Doutores de Astrologia e renomados Mestres do Yin Yang. Seimei exerceu vários cargos como Chefe da Seção de Cozinha do Palácio como seu pai, Vice-Chefe Temporário da Capital-Esquerda (*sakyô gondaibu*), Chefe do Kokusôin (Armazém Imperial), entre outros.

Consta em **Dai Nihon Shiryô**[31] (Documentos Históricos do Grande Japão) que Seimei teria nascido em Sanuki, atual província de Kagawa. Segundo Shimura (2002 – p.45), defronte ao santuário Abeno Seimei Jinja, em Osaka, existe uma tabuleta com a inscrição: "Transmitido como local de nascimento de Abeno Seimei", envolvendo sua origem numa aura de mistério[32] Em **Tsuchimikadoke Kiroku** (Registros da Família Tsuchimikado), há o registro de que ele teria falecido no vigésimo sexto dia, do nono mês, do segundo ano da Era Kankô (1005). Por outro lado, conforme a árvore genealógica da família Abe encontrada em **Sonpi Bunmyaku** ou **Gunsho Ruijû** ele teria falecido aos 85 anos, donde se presume que seu nascimento tenha ocorrido em 921.

Sobre sua infância e ingresso no Caminho do Yin Yang não há outra fonte senão as obras literárias. A narrativa 24/16 *Sobre o fato de Abeno Seimei tornar-se aprendiz de Tadayuki e receber os ensinamentos sobre o Onmyôdô* de **Konjaku Monogatarishû**, por exemplo, faz referência ao seu extraordinário atributo de enxergar os espíritos, desde que era ainda jovem. Em **Zoku Kojidan**[33] conta-se que um fisiognomonista chamado Shigemitsu, ao encontrar-se com Seimei, na ocasião em que este fora a serviço para Setapreviu que ele seria um renomado *onmyôji*. Seimei busca tornar-se discípulo do Mestre Gukô que o ignora. Procura, então, o filho de Tadayuki, Yasunori, que o aceita como discípulo, por prever sua potencialidade através da análise de sua fisionomia. Dessa forma, inicia-se no Caminho do Yin Yang e torna-se detentor dos conhecimentos referentes ao Caminho da Astrologia.

5. Conclusão: Abeno Seimei – Mestre do Yin Yang

Em **Konjaku Monogatarishû**, narrativas sobre os poderes de Seimei podem ser vistas em:

Jitô, esposa de Tenmu, e de seu neto, o imperador Monmu. Abeno Miushi seria o modelo do Ministro da Direita Abeno Miushi, um dos pretendentes da princesa Kaguyahime da narrativa **Taketori Monogatari** (*Narrativas do Cortador de Bambu*, final do século IX – início do século X).

31. Coletânea de documentos históricos que visa dar continuidade a **Rikkokushi** (Seis Crônicas Nacionais), crônica histórica japonesa que abrange o período da Idade dos Deuses até o reinado do imperador Kôkô (884-887). **Dai Nihon Shiryô** tem como delimitação histórica o reinado do imperador Uda (887 - 897) até a época Edo.(1603 1868). A compilação realizada pela Universidade de Tóquio foi iniciada em 1901 e encontra-se em andamento.

32. Cabe lembrar que, segundo dados lendários, Seimei teria nascido da união entre uma raposa e um ser humano.

33. Coleção de narrativas *setsuwa*, compilado em 1219.

– Narrativa 24/ Tomo19 *Sobre o monge que se ofereceu para morrer no lugar do mestre, incluindo seu nome no ritual de Taizan Fukun*

– Narrativa 16/24 *Sobre o fato de Abeno Seimei receber de Tadayuki os ensinamentos sobre o Caminho do Yin Yang*

– Narrativa 17/24 *Sobre o fato de Yasunori e Seimei adivinharem objetos ocultos* (só título)

A narrativa 24/19 *Sobre o monge que se ofereceu para morrer no lugar do mestre, incluindo seu nome no ritual de Taizan Fukun* abre-se, falando sobre a grave enfermidade de um eminente monge que ninguém conseguia curar. Recorrem, então, a Seimei para a realização do ritual de Taizan Fukun[34]. Segundo suas previsões, a única maneira de salvá-lo seria que alguém se sacrificasse em seu lugar. Apenas um dos acólitos apresenta-se, e após a realização do ritual, tanto o mestre quanto seu discípulo acabam sendo salvos. A narrativa enaltece o gesto nobre do monge e se fecha, destacando o fato de que ambos tiveram uma vida bastante longa. Embora a contar do título da narrativa o foco esteja voltado para o monge que se oferece para morrer no lugar de seu mestre, note-se que sua figura anônima chega a ficar ofuscada pela presença de Seimei apresentado na narrativa de forma destacada: "Na época, havia um Mestre do Yin Yang chamado Abeno Seimei. Era o mais renomado no Caminho do Yin Yang (...)", e cujas ações tornam-se fundamentais para o próprio desenvolvimento do enredo, pois é ele que encontra o caminho da cura, realiza o ritual e consegue salvar os dois monges.

Da narrativa 17/24 *Sobre o fato de Yasunori e Seimei adivinharem objetos ocultos* consta somente o título, do qual se depreende que o conteúdo se refira a uma competição entre os dois mais famosos Mestres do Yin Yang que teriam de adivinhar o nome do objeto que se encontrava escondido. Segundo nota que consta na narrativa 17/24 da Coleção Nihon Koten Bungaku Zenshû, não há como determinar claramente o conteúdo por desconhecerem-se os detalhes. No entanto, em obras como **Hokishô** (Livro de Rituais) ou na peça **Shinodazuma** (A Esposa de Shinoda) do teatro de bonecos *jôjuri* encontra-se história análoga em que Abeno Seimei e Ashiya Dôman medem acirradamente seus poderes de adivinhação, até que Seimei com seus poderes consegue derrotar Dôman, substituindo por outro o objeto que fora colocado no interior de um baú.

Além de **Konjaku Monogatarishû**, a consagração de Seimei como Mestre do Yin Yang encontra-se registrada em outras obras como **Uji Shûi Monogatari** (±1212 ~ 1221), **Kojidan** (±1212 ~ 1215), **Genpei Seisuiki** (meados para final de Kamakura), **Ôkagami** (após 1025), **Kokon Chomonjû** (1254) ou **Hosshinshû** (±1214-15) que destacam diversos episódios sobre a eficiência de seus poderes.

---

34. Taizan Fukun – cultuado no Caminho do Yin Yang como divindade controladora da vida e da morte.

Narrativa 24/16 *Sobre o fato de Abeno Seimei receber de Tadayuki os ensinamentos sobre o Caminho do Yin Yang*[35]

O agora é passado, conta-se que havia um *onmyôji*, Mestre do Yin Yang, chamado Abeno Seimei, Doutor em Astrologia. Ele era brilhante e nada ficava a dever aos mestres da Antiguidade. Na infância, tornara-se discípulo de Kamono Tadayuki, dedicando-se dia e noite à aprendizagem, razão pela qual sua capacidade como *onmyôji* era incontestável.

Bem, quando Seimei ainda era jovem, ele caminhava certa noite atrás da carruagem de seu mestre Tadayuki, que se dirigia para os lados de Shimogyô[36], adormecido no seu interior. De repente, Seimei viu ogros assustadores vindo em direção à carruagem. Assustado, ele correu para a parte traseira da carruagem, acordou Tadayuki, avisando-o. Tadayuki despertou de imediato, e vendo a aproximação dos ogros, tornou a si e aos seus acompanhantes invisíveis, utilizando-se das técnicas do Yin Yang, escapando são e salvo da situação. Após este ocorrido, Tadayuki manteve Seimei sempre ao seu lado e transmitiu-lhe tudo o que sabia sobre o Caminho do Yin Yang. Foi assim, afinal, que os conhecimentos de Seimei neste Caminho passaram a ser cada vez mais requisitados, tanto em caráter oficial quanto particular.

Após a morte de Tadayuki, Seimei passou, então, a morar ao norte da Avenida Tsuchimikado e a leste da Avenida Nishi-Dôin[37] Foi quando Seimei encontrava-se em sua casa, que apareceu um monge idoso. Ele estava acompanhado de dois meninos de aproximadamente dez anos. "Quem sois e de onde viestes?", perguntou-lhe Seimei. "Sou do país de Harima. Gostaria de aprender o Caminho do Yin Yang e soube que vós sois, nos dias de hoje, a pessoa mais renomada neste Caminho. Estou aqui para vos pedir que me passeis os primeiros ensinamentos." Seimei pensou consigo: "Este monge parece ter muita habilidade no Caminho do Yin Yang. Ele deve estar querendo me testar. Seria lastimável se eu fosse envolvido em algum teste absurdo e fracassasse. Vou dar uma lição neste monge." E mentalizando: "Os dois meninos que acompanham o monge devem ser *shikijin*. Se assim for, que desapareçam!", guardou suas mãos no interior das mangas, entrelaçou os dedos numa forma simbólica e recitou intimamente as palavras mágicas. Depois de assim proceder, Seimei respondeu ao monge: "Muito bem. Hoje, no entanto, tenho um compromisso e não disponho de

---

35. A tradução desta narrativa foi baseada no texto em japonês inserido em MABUCHI, Kazuo e outros. **Konjaku Monogatarishû 3**. Coleção Nihon Koten Bungaku Zenshû. Tokyo, Shôgakkan, 1974, p. 314-318.
36. Shimogyô ("capital de baixo") era a parte da capital Heiankyô que ficava ao sul de Nijô Dôri (Segunda Avenida). No extremo norte chamado de Kamigyô ("capital de cima") localizava-se o Palácio Imperial.
37. A casa de Seimei localizava-se ao extremo nordeste da Capital Heiankyô.

tempo. Por ora, peço-vos que se retire e retorne num dia propício. Ensinar-vos-ei aquilo que quiserdes." "Oh, que honra!" disse o monge e agradeceu, friccionando as palmas postas junto à testa, levantou-se e retirou-se correndo.

Quando se presumia que ele tivesse percorrido uns duzentos metros, o monge retornou. Seimei observava o monge que espiava todos os cantos que pudesse servir de esconderijo, inclusive o abrigo para a carruagem, como que à procura de alguém. Após espiar aqui e ali, aproximou-se de Seimei e perguntou-lhe: "As duas crianças que me acompanhavam desapareceram de repente. Gostaria de vos pedir que mas devolvêsseis." Seimei, então, respondeu-lhe: "Que absurdo estais a dizer! Que motivo teria eu, Seimei, para me apropriar de acompanhantes alheios?" O monge desculpou-se: "Perdoai-me. Tendes toda a razão. Mas, peço-vos que os liberteis." Atendendo ao seu apelo, Seimei respondeu-lhe: "Tudo bem. Fiquei incomodado com o fato de haverdes me testado, utilizando os *shikijin*. Vós podeis testar os outros quanto quiserdes. Mas comigo, Seimei, não dará certo." Assim, ele recolheu suas mãos para o interior das mangas e, por um tempo, parecia entoar alguma coisa, quando duas crianças adentraram correndo, e se apresentaram diante do monge. Impressionado, o monge disse-lhe: "Ouvira falar de vossa fama e vim aqui para vos testar. Embora se saiba que desde antigamente os *shikijin* são dominados com facilidade, a ocultação de *shikijin* que serve a outrem é algo praticamente impossível. Isso é impressionante! Peço-vos que me aceiteis como seu discípulo." e entregou-lhe a tabuleta com sua identificação.

Em outra ocasião, quando Seimei conversava com o bispo Kanchô, em visita a sua residência, jovens, nobres e monges, dele se aproximaram, questionando-o: "Dizem que sois capazes de controlar o *shikijin*. Sois, então, capazes de matar alguém de pronto?" Ao que respondeu Seimei: "Quereis mesmo conhecer os segredos deste Caminho, não é?" E continuou: "Não, não sou capaz de matar assim tão facilmente. Mas com um pouco mais de empenho, certamente consigo ceifar uma vida. No caso de insetos, por exemplo, consigo matá-los mais facilmente, mas como não conheço o modo de ressuscitá-los, estaria cometendo uma transgressão e sua morte seria em vão" Quando assim ele se pronunciava, no jardim, cinco ou seis sapos saltitavam em direção ao lago. Ao notá-los, um dos nobres lançou um desafio: "Matai, então, um deles. Gostaria de testemunhar tal feito." "Que pecado[38] vós quereis cometer! Mas, já que me desafiais..." Assim dizendo, Seimei arrancou a folha de uma planta e atirou-a em direção ao sapo, como que entoando algumas palavras. A folha caiu sobre

---

38. "Pecado" no sentido de estar transgredindo o preceito budista de "abster-se de tirar a vida de qualquer ser vivente".

o sapo, esmagando-o completamente. Diante de tal cena, os monges empalideceram e estremeceram horrorizados.

Será que Seimei utilizava-se dos *shikijin* quando não havia ninguém dentro da casa? Pois, embora não houvesse ninguém na casa, as janelas de treliça abriam-se ou fechavam-se. O portão fechava-se sozinho. Conta-se que muitas coisas estranhas se sucediam por lá.

Seus descendentes são respeitados e encontram-se até hoje a serviço do palácio imperial. A residência localizada em Tsuchimikado tem passado de pai para filho há gerações. Até bem recentemente, lá se ouviam vozes de comando aos *shikijin*.

Por esta razão, este Seimei não era de maneira alguma um ser comum. Conta-se que assim foi dito.

A narrativa encontra-se estruturada da seguinte forma:

1. introdução: apresentação de Abeno Seimei
2. desenvolvimento: três episódios sobre seus poderes
3. desfecho: Seimei, ser extraordinário

A apresentação resume o perfil de Seimei como Mestre do Yin Yang, fazendo referência ao longo percurso e total dedicação ao aperfeiçoamento do Caminho do Yin Yang. Doutor em Astrologia, Seimei é descrito como alguém que, desde a infância, se dedicou ao aprendizado e à prática do Caminho do Yin Yang sob a orientação do renomado mestre Kamono Tadayuki, não deixando qualquer dúvida sobre a fama que lhe é conferida. A força do seu poder como Mestre de Yin Yang é comparado aos antigos mestres, inclusive Tadayuki, cuja apresentação que se vê na narrativa anterior 24/15 *Sobre o fato de Kamono Tadayuki transmitir o Caminho do Yin Yang para o filho Yasunori* é retomada para a apresentação de Seimei:

> O agora é passado, havia um Mestre do Yin Yang chamado Kamono Tadayuki. No Caminho do Yin Yang nada ficava a dever aos mestres da Antiguidade...

A expressão "nada ficava a dever aos mestres da Antiguidade" (*inishienimo haji yangoto nakarikeru*[39]) é constantemente utilizada para aqueles que se destacam pela sua fama e competência como para o Mestre do Yin Yang Shigeokano Kawahito (narrativa 24/13 *Sobre o fato de Shigeokano Kawahito ser perseguido pela divindade Tsuchino kami*) ou para um estudante da Grande Escola que derro-

39. A palavra *haji* significa "desonra, vergonha", portanto, literalmente a expressão tem o sentido de "não desonrar nem os mestres da Antiguidade".

tou um lutador de sumô[40] (narrativa 23/21 *Sobre o fato de estudantes da Grande Escola testarem Narimura*).

Os três episódios que se seguem à apresentação de Seimei vêm confirmar e enaltecer sua figura como Mestre do Yin Yang, enfocando as várias fases do seu desenvolvimento:

1. encontro com o grupo de ogros (aprendizado)
2. teste imposto a Seimei pelo monge de Harima (respeito/consagração)
3. morte de um sapo através do poder de Seimei (temor/divinização)

O primeiro episódio relata o fato ocorrido quando Seimei era ainda um jovem discípulo de Tadayuki. Apesar de encontrar-se na etapa de aprendizado, seu dom de vidência e a rápida ação diante de uma situação de extremo perigo acaba por evitar a morte certa do grupo. Conforme a narrativa 24/15 *Sobre o fato de Kamono Tadayuki transmitir o Caminho do Yin Yang para o filho Yasunori*, os Mestres do Yin Yang só adquirem a capacidade de enxergar os entes divinos e sobrenaturais depois de um longo aprendizado, caso que ocorreu com o próprio Tadayuki. No entanto, assim como Yasunori, filho de Tadayuki, que com cerca de dez anos já havia desenvolvido esse dom, Seimei também mostra tê-lo desenvolvido desde cedo.

O segundo episódio enfoca a fase em que Seimei já estava consagrado como Mestre de Yin Yang, porém sua fama vem a ser testada por um monge, conhecedor também do Caminho do Yin Yang. O resultado não poderia ser mais favorável para Seimei, que através da demonstração de seus poderes que parecem não ter limites, reconfirma sua fama e é enaltecido como uma figura quase divina pelo novo discípulo. Diferentemente do episódio anterior quando Seimei somente enxergava os entes divinos e sobrenaturais, mas era ainda incapaz de agir sobre eles, neste segundo episódio, ele possui total domínio sobre os *shikijin*, fazendo-os desaparecer ou reaparecer com seus poderes encantatórios.

O terceiro episódio é a prova final onde se vê a transformação de Seimei: a figura respeitada do Mestre do Yin Yang revela outra face, a da figura temida, capaz de "ceifar uma vida" apenas com o uso de seus poderes. O respeito e o temor são citados por Shimura Arihiro quando faz sua definição sobre o Mestre do Yin Yang, em sua obra *Onmyôji Abeno Seimei* ("O Mestre do Yin Yang Abeno Seimei"): "Manipula animais e divindades conforme sua vontade. Além disso, esconjura maldições e lê com precisão a sorte futura. É capaz de tirar vidas, manipulando as divindades. Ao se tornarem Mestres do Yin Yang, certamente eram respeitados, mas ao mesmo tempo, muito temidos."[41]

---

40. Modalidade de luta tradicional do Japão que consiste em colocar o adversário fora da área estabelecida ou fazer com que parte do seu corpo toque no chão.

41. Apud NAKAMURA, Shuya. **Konjaku Monogatarishûno Hitobito – Heiankyôhen**. Kyoto, Shimonkaku Shuppan, p.128.

No desfecho, embora Seimei não esteja fisicamente presente na casa, sua presença é marcada através da atividade de seus *shikijin*, que davam vida à sua casa, abrindo ou fechando janelas ou portões, fazendo alusão, assim, ao caráter extraordinário do seu morador ou conforme registrado na própria narrativa: "(...) Seimei não era de maneira alguma um ser comum"

Os Mestres do Yin Yang faziam parte do quadro oficial de funcionários do governo de Heian, e a eles era confiada a elaboração do calendário a ser seguido a cada ano. Baseados no Caminho do Yin Yang os Mestres não só registravam a passagem cronológica dos dias e dos meses, mas elaboravam um calendário paralelo com indicação de dias auspiciosos ou nefastos para a realização de atividades como sair ou não de casa, direções a seguir, cortar ou não o cabelo ou a unha, realizar uma comemoração. Alguns Mestres eram ainda conhecidos pela capacidade de curar enfermidades, praticar exorcismos ou desfazer maldições.

Em **Konjaku Monogatarishû**, Abeno Seimei é descrito como um Mestre de Yin Yang completo, capaz de evitar a morte, mas também de causá-la com a força de seus poderes. Seus ensinamentos e seus poderes são passados de geração em geração, perpetuando a figura de Seimei como Mestre de Yin Yang.

Referências bibliográficas

INAGAKI, Taiichi. Konjaku Monogatarishûno Sekai – Setsuwa Bungakuno Keifu (O Mundo de Konjaku Monogatarishû – Genealogia da Literatura Setsuwa). In: **Nihon Bungakushi – Kodai II**. Tóquio, Shibundô, 1990, p. 254-291.

KOBAYASHI, Kazuomi. Konjaku Monogatarishûno Reikaitan (Histórias Extraordinárias de Konjaku Monogatarishû). In: TEIKYÔ DAIGAKU BUNGAKUBU KOKUBUNGAKKA. **Teikyô Daigaku Bungakubu Kiyô – Kokugo Kokubungaku**, no. 12. Tóquio, 1980, p. 215-246.

MURAYAMA, Shûichi. Onmyôdôno Rekishi (História do Caminho do Yin Yang). In: **Kôza Nihonnno Minzoku Shûkyô, vol. 4 – Fuzokuto Zokushin**. Tóquio, Kôbundô, 1979, p. 368-389.

NAKAMURA, Shuya. Onmyôjino Hoshi – Abeno Seimei (Abeno Seimei – Estrela dos Mestres do Yin Yang). In: **Konjaku Monogatarishûno Hitobito – Heiankyôhen**. Quioto, Shimonkaku Shuppan, p. 122-135, 2004.

SHIMURA, Kunihiro. Abeno Seimeiden (Biografia de Abeno Seimei). In: **Kokubungaku – Kaishakuto Kanshô 6** – Tokushû – Onmyôji Abeno Seimeito Sono Shûhen. Tóquio, Shibundô, 2002, p. 44-53.

TAKEMURA, Shinji. Shisho. Nikkini miru Seimei (Seimei em Crônicas Históricas e Diários). In: **Kokubungaku – Kaishakuto Kanshô 6** – Tokushû – Onmyôji Abeno Seimeito Sono Shûhen. Tóquio, Shibundô, 2002, p. 54-66.

OS BELOS GAROTOS[1]

Madalena N. Hashimoto Cordaro[2]

Resumo: São analisadas estampas xilográficas eróticas do primeiro período Edo, com sua consequente tradução de textos inseridos de Moronobu, Sugimura, Shigemasa, Settei e Harunobu relacionados ao universo do amor aos belos garotos, com especial ênfase na conceituação de suas práticas. São apontados recursos estilísticos provenientes da tradição literária e pictórica japonesa, atualizados ao mundo citadino do período, notando-se um vocabulário impertinente e jocoso de seus personagens.
Palavras-chave: arte erótica japonesa, literatura erótica japonesa, período Edo, *nanshoku*, *shunga*.

Abstract: Erotic woodcut prints from the first Edo period are analysed, along with its following translation of inserted texts from Moronobu, Sugimura, Shigemasa, Settei and Harunobu which are related to the universe of love for beautiful boys, with special emphasis in their practices conceptualizacion. Stylistics resources from Japanese literary and pictorical tradition are pointed out, but in their period townsmen world updated form, and notes to its characters impertinent and satirical vocabulary are scatered out here and there.
Keywords: Japanese erotic art, Japanese erotic literature, Edo period, *nanshoku*, *shunga*.

O treinamento estrito e restrito das mulheres desde a mais tenra idade para os entretenimentos artísticos que incluem também o sexo já se encontra bastante divulgado no Ocidente no que concerne ao Japão do século XVII e tal pré-concepção ainda hoje permanece ligada à atividade das gueixas e suas aprendizes *maiko* que se tornaram produto de interesse turístico nas pequenas ruas de Quioto, uma existência construída num corpo moldado a ser exportado enquanto imagem de quintessência de feminilidade.

---

1. O presente texto tem versão mais completa na tese de livre docência intitulada "A erótica japonesa na pintura e na escritura: os séculos XVII a XIX"
2. Professora doutora do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP).

Menos conhecido entre nós, entretanto, é o treinamento de garotos para exercer tais atividades correlatas, que, da mesma forma, também incluem o sexo. Conhecido por *nanshoku* 男色 (*otoko* 男, homem/ns; *iro* 色, "cor", sexo, sedução, eros)[3], o usufruto dos garotos se comercializa no período Edo, mas é uma continuidade de períodos anteriores: até o período Kamakura (1185-1333), estava centralizado nos mosteiros budistas que proibiam as relações amorosas com mulheres – na verdade, uma das muitas paixões das quais se deveriam se desprender os neófitos para alcançar a iluminação. Quando os samurais da Casa Tokugawa tomam o poder, emulam interesses da tradição e formulam uma ética confucionista de fidelidade entre o "irmão mais velho" (*ani-bun* 兄分) e o "irmão mais novo" (*otôto-bun* 弟分), sendo impreterivelmente o mais poderoso o mais velho, o mais despossuído de posses ou cargos, o mais jovem, respectivamente. Mas, exatamente, quão jovens seriam e que tipo de treinamento receberiam os garotos é o tema sobre o qual nos debruçaremos neste ensaio.

Uma série de nomes designa sua função. *Wakashu* 若衆, (*waka* 若, jovem; *shu* 衆, grupo) abrange de modo geral os garotos ainda não adultos, até que fizessem a cerimônia de iniciação e raspassem uma pequena área superior de sua cabeleira; entretanto, no universo das tonalidades sexuais, vai designar especialmente os garotos até 15, 16 anos que se dedicam ao amor (e, muitas vezes, disfarçam a verdadeira idade quando já alcançada). *Kagema* 陰間 (*kage* 陰, sombra, ou princípio *yin* taoísta; *ma* 間, intervalo de espaço e tempo) refere os garotos aprendizes do teatro kabuki que ainda não sobem ao palco, e ficam, portanto, "no espaço da sombra" dos atores maiores, a tentar absorver a arte de seus gestos e falas. *Danjô* 男娼 (*otoko* 男, homem/ns; *shô* 娼, mulher que entretêm clientes com o canto e a dança) designa aquele que vende seus favores sexuais [como uma mulher], sendo em geral entregue pelos pais a uma casa especializada ou a um determinado senhor de posses e inclinações tais.

Sendo extensa sua história, vejamos o sucinto, porém abrangente, verbete de Komatsu[4]:

> *KAGEMA* [陰間·影間·艶野郎·艶郎·野郎·衒艶郎]: papel feminino da relação homoerótica [*nanshoku* 男色]. O *kagema* era um aprendiz de ator que não conseguia

---

3. A semântica de "cor" vir a significar "sexo, sensualidade, sedução" está relacionada à antiguidade japonesa, quando, para atrair a atenção dos deuses e favorecer os suplicantes, cores dos mais fortes tons eram utilizadas. A xamã seria, então, "possuída" pelo deus (em ambos os sentidos: físico e espiritual), que falaria através dela. Yukio Mishima tem romance intitulado **Kinjiki** 禁色 (Cores Proibidas) que trata da homossexualidade em seu Japão contemporâneo, a aludir especificamente a proibição americanista do sexo entre homens. Gary P. Leupp traduziu o termo como "male colors", tentando manter a metáfora inicial; em português "cores masculinas" não me parece dar conta de seu sentido sensual. Komatsu, organizador do dicionário sobre os termos sexuais, traduz "cor" diretamente como "erotismo".
4. In Komatsu Keibun, **Iro-no Jiten**, 2000, p. 169-170.

subir ao palco de teatro kabuki, por isso era chamado de "espaço de sombra", ou seja, não aparecia à luz; mas depois, se estabeleceu a sua própria especialidade. Há também uma teoria de que o termo *kagema* foi utilizado como ideograma adaptado para o nome de Kagemasa [影政]. Diz-se que tudo começou com a utilização do termo significando "falta de um olho" [*mekake* 目欠け] atribuído a Kamakura Kengorô Kagemasa, que era caolho; o termo era utilizado para amantes [*mekake* 妾] tanto homens quanto mulheres. O *kagema* vestia belos quimonos femininos, quando jovem trazia penteados similares e, quando lhe raspavam o alto da testa, cobria a região com lenço púrpuro dos atores maduros [*yarô-bôshi* 野郎帽子]. Dedicava-se aos entretenimentos artísticos sob a égide de um protetor e também oferecia a prática carnal e recebia clientes desde os 14, 15 anos[5]. Era curto o espaço de anos durante os quais trabalhava o *kagema*: até os 16, 17. A partir dos 18 anos, "lavava os pés" como *kagema* [abandonava o ofício], e era habitual mudar a atividade para o papel de "homem", servindo sexualmente às damas serventes dos palácios xogunais ou às viúvas ricas.

Os *kagema*, ou "garotos prostitutos", como alguns pesquisadores traduzem o termo, iniciavam-se, então, na atividade profissional de atores; eram designados "meninos sensuais" [*iroko* 色子] e "meninos de palco" [*butai-ko* 舞台子] enquanto exerciam suas artes oficiais: os que se excediam nessas artes eram chamados de "menino *tayû*[6]" [*tayû-ko* 太夫子]. *Kagema* significava, então, aquele que estava na "sala da sombra do palco", mas, como se tornara especializado em vender o sexo, tornou-se um "menino-ambulante" [*tobi-ko* 飛子], pois saía em viagens, curtas ou longas, para exercer seu ofício.

> Não eram apenas os homens os clientes, pois também se tornaram parceiros de consortes e serviçais de daimios e de homens de posses nas casas de chá especializadas [*kagema-jaya*] ou não. Quer dizer, de acordo com seu parceiro, desempenhava funções masculinas ou femininas, como registra o poema: "se se faz de mulher / também ocorre / ser obrigado a ser homem". Existe também um famoso poema *senryû* que diz: "na avenida do meio / às vezes deve abortar / o garoto *kagema*", fazendo referência a repetidas situações nada cômicas como, por exemplo, engravidar uma cliente mulher.

Leupp[7] lembra outros termos: *nandô* 男道, "caminho de homens"; *bidô* 美道, "caminho belo"; *hidô* 秘道, "caminho secreto" No jogo dos homófonos da língua japonesa que os escritores do período Edo se excederam, *bidô* poderia ser também "caminho do rabo" 尾道; *hidô* poderia ser também o "não caminho" 非道... Não sendo nosso escopo traçar historicamente as fases, influências e adoções de tal prática, se verídicas historicamente ou desbragadamente ficcionais, concentrar-nos-emos em analisar pinturas (ou estampas, consideradas também

---

5. Outras fontes já apontam os 11, 12 anos como início.
6. Dentre a hierarquia rígida de classificação das mulheres profissionais dos prazeres, *tayû* era a mais alta categoria. De modo similar, a mesma emulação ocorre no universo dos garotos que se vendem.
7. In Leupp, Gary P. **Male Colors**: The Construction of Homosexuality in Tokugawa Japan, 1995, p. 1.

pintura) principalmente do período Edo, adentrando-nos em outras épocas conforme circunstâncias[8].

No período Edo, o grande amante Yonosuke [abreviatura de Ukiyo-no--suke, "João do Mundo Flutuante"], protagonista de **Kôshoku Ichidai Otoko** 好色一代男 (O Homem que se Deu ao Amor), de Ihara Saikaku, evidentemente deveria também usufruir o amor por garotos: "Seu coração se lançou ao amor. Até os 54 anos, segundo consta em seu diário, foram suas parceiras 3.742 mulheres, e os jovens de sua afeição, 725."[9] A prodigalidade amorosa também se fará notar na copiosa produção de pinturas e estampas, numa retórica de abundância e desperdício (não geram frutos) que esgotam os que percorrem o mundo flutuante. Ainda que nesta obra inicial os garotos estejam presentes em menor número, mais tarde estes receberão as luzes centrais, na obra **Nanshoku Ôkagami** 男色大鏡 (Grande Espelho do Amor por Garotos)[10], publicada em 1687 com narrativas curtas tratando de amores de samurais e atores.

A comparação, conquanto às vezes de elementos abomináveis em relação ao amor pago ou interesseiro, sempre é mais favorável ao amor por garotos nessa obra, pois Saikaku busca uma retórica que justifique a defesa da prática sobre a qual se propôs a escrever: contos de um amor mais idealizado entre samurais e seus acólitos, mais comercializado entre atores e seus aficionados, incluindo já mulheres que tentam desesperadamente conquistar as graças que os meninos certamente possuem. Praticante da poesia, Saikaku utiliza amplo leque de imagens da tradição em sua prosa fluida e oblíqua.

Dentre seus contemporâneos, Hishikawa Moronobu 菱川師宣 (?-1694) foi o 1º dos pintores ukiyo-e a representar também o amor por garotos, que era especialmente ligado ao universo dos samurais na cidade de Edo, o que indica sua origem simultânea à produção das estampas xilográficas que ora analisaremos: **Wakashu Asobi Kyara Makura** 若衆遊伽羅枕 (Travesseiro Perfumado de Entretenimentos com Garotos), de 1675. Composto de 25 imagens, diz o prefácio da obra:

> "Quanto ao caminho dos mocinhos [*nyakudô* 若道], os três países já o praticaram. Na Índia, foram chamados de "Crianças" [*jidô* 児童: 6-12 anos]; na China, "Rabo Cortado" [*saibi* 裁尾] ou "Flor do Jardim Posterior" [*Kôteika* 後庭花]. Em nossas

---

8. Para os interessados, um desenvolvimento histórico pode ser encontrado na obra de Leupp.

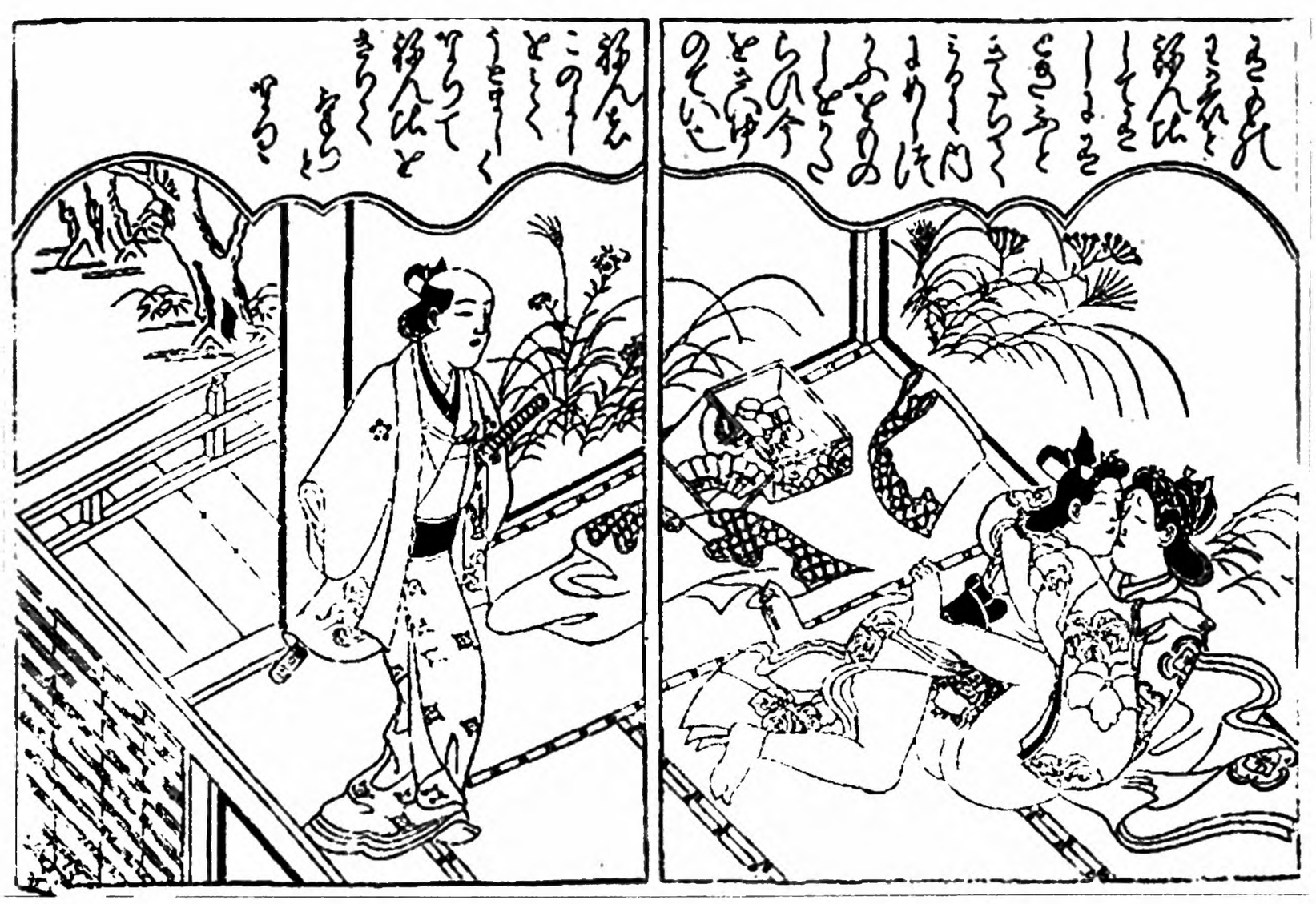
9. Tradução minha, em **Pintura e Escritura do Mundo Flutuante**: Hishikawa Moronobu e Ukiyo-e, Ihara Saikaku e Ukiyo-zôshi, 2002, p. 197. Reproduzo novamente o trecho, pois revisto à luz de estudos posteriores, sendo as modificações principalmente no nível vocabular.

10. Após quase dez de reflexões sobre estes termos da cultura japonesa, e discussões com colegas do ofício, resolvi modificar alguns vocábulos concernentes às especificidades amorosas do período Edo. Assim, alguns termos já publicados anteriormente sofreram uma revisão, sempre tentando maior acuidade semântica. Agradeço em especial a Homero Freitas de Andrade, da área de literatura russa do Departamento de Letras Orientais da USP, pelas muitas discussões e sugestões.

> terras, graças à edificação nas montanhas Kôya, na província de Kishû, o santo monge que segue todas as prescrições de abstinência, o grande Kôbô Daishi, deu-lhe o nome de "Caminho dos garotos" [*shudô* 衆道] e o fez estender-se enormemente. Assim sendo, ao se dizer "garoto", compreendem-se aqueles que têm entre os 10 aos 21, 22 anos. Entretanto, como dizem que na montanha Kôya se vai até os 60 e em Nachi [atual Wakayama], até os 80, então nada se restringe a um intervalo de anos. (...)"[11]

A existência da prática no estrangeiro e a sua importação através de tão iminente monge são argumentações que se tornaram clássicas na defesa do amor de homens por garotos, e vão perdurar até o fim do período Edo, encontrando-se já presentes na obra de Ihara Saikaku, numa demonstração da irreverência dos citadinos. Embora, afinal, tais práticas narradas pelo autor não estivessem tão afastadas assim de uma realidade histórica, pois rumores de monges e seus acólitos já existiam desde o período Heian nas narrativas curtas e populares do gênero *setsuwa*, no período Edo elas se revestirão de um teor marcadamente comercial.

Passaremos à análise de algumas imagens desse volume de Hishikawa Moronobu, seguindo de perto as indicações de Hayakawa, que transcreve o texto inserido em alguns dos balões superiores, aqui traduzidos.



Hishikawa Moronobu 菱川師宣 (?-1694), **Wakashu Asobi Kyara Makura** 若衆遊伽羅枕 (Travesseiro Perfumado de Entretenimentos com Garotos), 1 vol., 1675 (Fonte: Hayakawa, **Ukiyo-e Shunga to Nanshoku**, p. 11)

Texto no alto:

---

11. A transcrição na qual se baseia esta tradução encontra-se em Hayakawa, **Ukiyo-e Shunga to Nanshoku**, 1998, p. 10. Como se vê, o intervalo da idade possível de se permanecer no estado "garoto" não é rígido.

"Era uma vez certa pessoa que tinha seu coração completamente entregue a um garoto. Certa ocasião, o protetor [*nenja* 念者] chegou de repente, e o que viu foi, dentro de seus aposentos, uma cena em pleno auge de seu corpo com uma das servidoras de refeições. O protetor ao ver aquela cena de prazer ficou furioso e cortou totalmente suas relações com ele."

A narrativa, grafada predominantemente em estilo cursivo, é direta, sem ornamentos, apresentando apenas os fatos de um ponto de vista exterior, sem expor juízos de valor. Do ponto de vista do desenho, Moronobu segue a estrutura de texto na parte superior, separada por espécie de nuvens estilizadas; a perspectiva é de cima para baixo, qual "vôo de pássaro", sendo retirados os elementos arquitetônicos que não interessam às cenas. Áreas negras proporcionam ritmo à representação de predomínio linear. A área inferior, conquanto menor, indica proximidade da cena.

Analisemos uma imagem mais:



Hishikawa Moronobu 菱川師宣 (?-1694), *idem, ibidem*, p. 14.

Texto no alto:

"De certa mansão de samurai veio uma mulher de bela aparência. Essa senhora, durante o dia, encontrava-se com o garoto com fervor religioso no coração. Lutava desesperadamente para receber em troca a felicidade proporcionada por ele [o marido]. Desejando ter um bom começo e um bom fim, apoderou-se do garotinho e, quando estava já com ele e pensava em prolongar a ocasião, a empregada da esposa veio, por sua vez, juntar suas mãos em prece, e o garoto [do marido], achando que

também seria muito bom, permaneceu como estava e os deixou continuar. Essa se tornou uma boa combinação."[12]

As combinações de esposa, garoto e senhor, por um lado, e senhor, garoto e mulher serviçal, por outro, mostram-se bastante numerosas e, como nota Hayakawa, a liberdade dos prazeres sexuais gozada por um casal é inconcebível no tempo atual – isso, a se acreditar que a representação fosse realidade, pois a ficção é sempre pródiga. De qualquer forma, a combinação a três em cenas eróticas comumente associará um garoto que é usufruído tanto pela esposa quanto pelo marido que é seu protetor [*nenja* 念者], ou é a esposa (ou consorte) que, em meio a ambos, se apraz mais.

A estrutura dessa obra, então, segue com estas pequenas narrativas e visualizações, sempre elegantes, representando interiores, exteriores, objetos e acessórios do leito, com um afiado olhar nas estampas dos tecidos que cobrem os corpos de homens, mulheres, jovens e garotos, e mostra que o caminho do amor não é absolutamente excludente. Mostra, também, o poder econômico que permeia as ações, sendo os garotos serventes nas arenas dos palácios xogunais, das salas dos fundos do teatro, dos aposentos recônditos de templos ou de casas de chá mais abertas a clientes enriquecidos. Moronobu, com agudo olhar que registra os usos e costumes de seu tempo, mostra também em variedade de obras os diferentes papéis dos belos garotos disponíveis para a compra.

Aliás, as mulheres também, desde o início, são atraídas pelos garotos, por sua sensualidade em botão, fossem eles passíveis de serem tomados por homens maiores, fossem eles samurais em plena idade núbil. Através de análise de muitos livros ilustrados de Moronobu, os pesquisadores Tanaka e Shirakura[13] concluem que, em fins do século XVII, quando ainda não estavam estabelecidas de modo tão extenso as casas de chá de garotos [*kagema-jaya* 陰間茶屋], nem os garotos do teatro eram tão acessíveis, as mulheres, especialmente as relacionadas às grandes casas de samurais [e comerciantes enriquecidos], quando tinham oportunidade de se relacionarem com os que serviam seus senhores, não mediam esforços para atraí-los – e quem resiste a belas figuras?

As imagens de abertura de livros eróticos, que são mais sugestivos e na maior parte das vezes nada explícitos, podem fazer-nos crer que existissem situações romantizadas de dois jovens em mesmas condições amorosas, ou seja, de independentes econômicos e sociais. Entretanto, este momento, se fora de pura poesia de sentimentos imersos em lua, flores, águas e pequenas rochas, seria uma exceção nos caminhos dessas personagens, um instante que passaria com a efe-

---

12. In Hayakawa, **Ukiyo-e Shunga to Nanshoku**, 1998, p. 14.

13. In **Wakashu-gonomi**, 2002, p. 30-35.

meridade do mundo flutuante, embora nem por isso menos desejável, e logo cada qual voltaria para servir os seus senhores: ele, um crisântemo; ela, uma cerejeira. Inclusive, literalmente representados no jardim ao fundo, na divisória à direita.



Hishikawa Moronobu 菱川師宣 (?-1694), álbum sem título
(Fonte: Tanaka e Shirakura, **Wakashu-gonomi**, p. 34)

E assim, temos, como desenvolvido em trabalho anterior[14], a diferenciação entre o amor *koi* 恋, paixão volátil, efêmera, alienada das relações sociais e dos laços cotidianos de família que transcendem uma simples existência, presos que estão pelos deuses ancestrais que governam as existências, e, por falta de outro nome, o amor *ai* 愛, devido aos esposos oficiais, obrigação fria, mas inquebrantável para perpetuar o nome e a linhagem. Hayakawa talvez colocasse os termos da equação como: paixão [*ura* 裏] e aparência [*omote* 表].

Um pouco depois de Moronobu, aparece em Edo o nome do pintor Sugimura Jihei 杉村治兵衛 (at. 1673-1704), ainda hoje pouco conhecido. Supõe-se que o livro do qual se extrai esta estampa tenha sido produzido por volta de 1690; embora o pintor tenha produzido muitos *shunga*, apenas em duas estampas aborda os garotos, e, como nota Hayakawa, refere de modo harmonioso a formação erótica "grupo de três"[15].

---

14. In: Hashimoto, **Pintura e Escritura do Mundo Flutuante**, 2002.

15. In: Hayakawa, **Ukiyo-e Shunga to Nanshoku**, 1998, p. 30.



Sugimura Jihei 杉村治兵衛 (at. 1684-1704), sem título, álbum de 12 estampas soltas, ca. 1690 (Fonte: Hayakawa, **Ukiyo-e Shunga to Nanshoku**, p. 31)

A se analisar do ponto de vista sentimental do personagem central, o samurai adulto, Hayakawa supõe que fundamentalmente seria ele um amante de mulheres, sendo o caminho dos garotos executado apenas por estar na "moda". É uma interpretação possível, a se notar pela intimidade com que o casal se abraça. Entretanto, ainda pensando nos termos culturais japoneses de que Hayakawa mesmo se serve para analisar as imagens, talvez o amor por mulheres pudesse estar representando o *omote* 表 [público, produtivo, racional] e o de garotos, o *ura* 裏 [privado, improdutivo, irracional]. E ambos são sentimentalmente atraentes; note-se que, embora abrace ternamente a esposa, é no garoto que ele penetra. A estampa do quimono do garoto é composta de desenhos de ideogramas antigos, como se referindo a prevalência de tal atividade desde tempos anteriores, e de diagramas utilizados na arte de discernimento de aromas [*kôdô* 香道], como se apontando para diferentes possibilidades. A estampa do quimono da mulher é composta de quadriculados regulares em duas cores, como se indicando as novas modas vigentes entre os citadinos, e brasões de flores. Sobretudo, nosso olhar atento observa o poder do senhor, a dependência de seus objetos, ainda que a ele afeiçoados.

É raro haver livros que tratem exclusivamente do amor por garotos, como o de Moronobu, dirigindo-se eles em geral a um público mais amplo. A tradição do amor por garotos leva a um aperfeiçoamento que, no período Edo, adquire proporções refinadas, especialmente com os atores de kabuki que interpretam papéis femininos (*onnagata* 女形), sendo sua representação bastante numerosa na pintura e xilogravura ukiyo-e, principalmente.

Ambos, garoto e cortesã [*yûjo* 遊女], são objetos disponíveis à compra e, não raro, às próprias muito lhes apraziam os meninos travestidos dos teatros [*kageko* 陰子]. Conforme lembra Hayakawa, houve uma época em que era muito refinado [*iki*] ser visto a se entreter nas salas de chá das áreas de prazeres acompanhado de garotos comprados [*kagema* 陰間], o que demonstrava quão conhecedor dos caminhos do amor era o bofe, e o poder de seu bolso. Citando seu texto:

> Na sociedade ocidental, tal prática sexual era um pecado muito sério, mas por acabarmos afirmando que [o amor por garotos] não passava de uma questão apenas de inclinação do momento, notamos quão grande é o lapso entre as concepções. Se visto pelos ocidentais, o período Edo, nesse sentido, parece ter sido interpretado como um paraíso de amor por garotos.
>
> E também o fato de os garotos *kageko* que prostituíam o amor venderem o da frente e venderem o de atrás os tornava prostitutos bissexuais [*baisekushyuaru*], o que, mesmo em termos mundiais, deve ter sido um fenômeno raro. Mesmo pensado do ponto de vista da contemporaneidade, parece um acontecimento bem exótico. (***Shunga* Iro Moyô Hyakutai**, 2008, p. 107)

Sem dúvida, é o daimio que os compra aquele que detém o poder, mas em termos de proximidade afetiva, ele é em geral renegado em detrimento do garoto, que é, além de mais agradável e belo, um cúmplice de infortúnios. Se é que isso importa em algo.

A cena a 3 é também tematizada por Kitao Masanobu na obra **Haru-no Akebono** 春の曙 (Madrugadas de Primavera), em 3 volumes, com caligrafia e texto de Komatsuya, de 1772, onde se faz uma retomada do conceito de "listas de coisas" contido em **Makura-no Sôshi** 枕草子 (O Livro do Travesseiro) da dama da corte Sei Shônagon, do início do século XI.

Na realidade, o juízo crítico das coisas do mundo [*shina-sadame* 品定め] encontra-se fortemente marcado no universo do cultivo do amor, pois, afinal, os objetos do desejo devem ser criteriosamente discriminados e diferenciados. Qual Hikaru Genji que, uma vez consciente das diferenças das mulheres após uma sessão noturna com seus pares, começa a buscar mais mulheres para melhor conhecer o amor, os hedonistas do período Edo também se lançam sem cansar ao julgamento do mundo: não só de uma categoria infindável de mulheres amadoras e profissionais, mas também de garotos, atores, posições e combinações sexuais; os mais diletantes nas artes, na comparação de aromas, pedras, poemas, caligrafias, pinturas. O cruzamento dos itens também estava previsto, com seus inesperados toques de humor.

Para Komatsuya, a categoria que consta em Sei Shônagon, "coisas contraditórias" (*tamoshikunaki mono* たもしくなき物), em seu entendimento paródico,

seriam: “gostar de mulheres, mas também de garotos; possuir, mas também ser possuído; homem que não quer fazer com sua ardente esposa; o sentimento de antes de não querer fazer, e o de depois”



Kitao Shigemasa 北尾重政 (1739-1820): **Haru-no Akebono 春の曙** (Madrugadas de Primavera), 3 vols., 1772 (Fonte: Hayakawa, **Ukiyo-e Shunga to Nanshoku**, p. 56)

A cena representa um senhor com sua esposa ardente e um garoto:

Senhor: “Kyô wa daimyaku de sumashitamae”「今日は代脈ですましたまえ」
“Hoje satisfaça-se apenas com o substituto do pilão.”

Esposa: “Nan-no kotta, hito ni ki wo momaseru”「なんのこった、人に気をもませる」
“Mas que coisa é esta? Ai, que tortura ele me impõe...

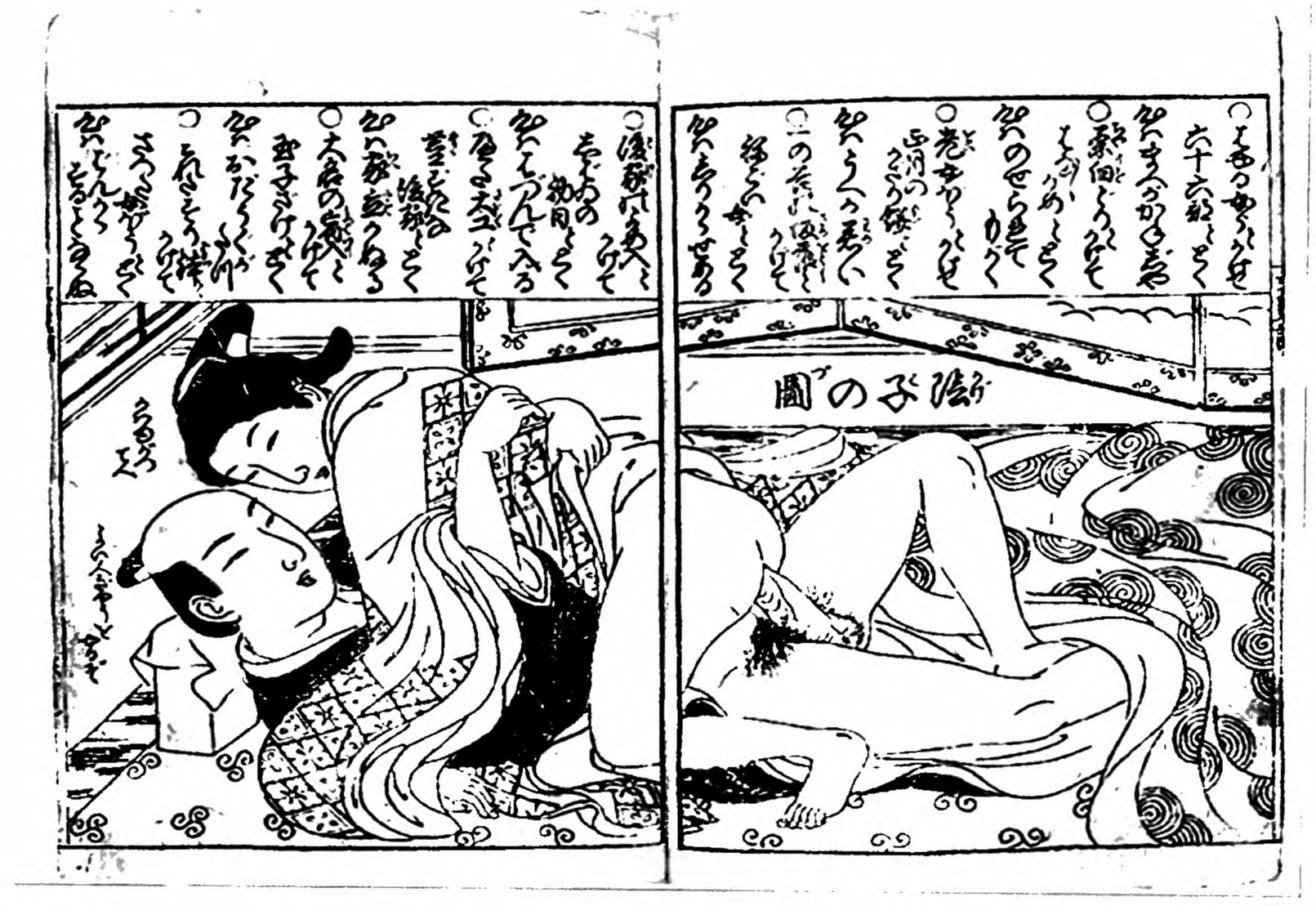
Garoto: “Saa mô yoi kae”「サアもうよいかえ」
“Bem, já não está bom?...”

Nota-se o ar desapontado da esposa, nessa preferência pelo garoto: o acolchoado mostra a estampa dos crisântemos. O garoto encontra-se na posição mais comum do amor por garotos, apodada por Saikaku de “libélula” A atmosfera refinada se reflete nas nuvens superiores, com paródia de citação de escritos cortesãos, num ambiente rico, de divisórias com pinturas, jardim com pedras. A delicadeza dos traços do desenho já aponta a sofisticação que artífices das facas haviam atingido no corte das matrizes xilográficas.

Se as primeiras estampas e pinturas ukiyo-e são consideradas, ainda hoje, um pouco toscas, pois iniciais, Tsukioka Settei 月岡雪鼎 (1710-86), entretanto, é um dos que elevam o gênero, sendo da cidade de Osaka. Em 1766 publicou em dois volumes a obra **Onna Teikin Gejo Bunko** 女貞訓下所文庫 (Enciclopédia da Educação da Mulher – Lugares Baixos, Mulheres Baixas), uma paródia de publicação similar, dedicada teoricamente à boa formação da mulher no sentido neoconfucionista, gênero que vinha sendo publicado desde o início dos anos 1700 para compor o "enxoval de moças" e instruí-las nos caminhos do leito. Conforme pesquisa de Andrew Gerstle[16], predominam na obra de Tsukioka Settei as mulheres e moças comuns das cidades e as relações harmoniosas e calorosas entre homens e mulheres, obediente a pais e sogros. Outro ponto interessante das obras para noivas é o papel desempenhado pela fruição sexual, pois o esposo tem por obrigação satisfazer sua esposa, que não existe apenas como invólucro de filhos. Entretanto, embora dedicado à educação de mulheres, nas páginas finais da obra aqui em questão há quatro imagens que representam o amor por garotos, inexistindo relação com o texto da parte superior. Representam-se exatamente as quatro categorias: garotos amadores, garotos profissionais, garotos de palco, garotos de samurais. A 1ª imagem trata da situação de um garoto do interior, que não tinha ainda o refinamento de conhecer o caminho de homens, corrente entre os intelectuais e galantes da cidade. A 2ª se passa com um garoto do teatro kabuki [*kageko* 陰子] muito jovem.

O garoto de teatro que se apresenta veste sobre o topo já raspado da cabeça, um lenço provavelmente púrpura, como era o hábito, para esconder sua idade e acrescentar erotismo em sua figura. Mas nem sempre era o mesmo já de "idade tão avançada", como se vê a seguir:

16. In Shirakura, org., **Shunga**, 2006, p. 70.



Tsukioka Settei 月岡雪鼎 (1710-86): **Onna Teikin Gejo Bunko** 女貞訓下所文庫 (Enciclopédia da Educação da Mulher – Lugares Baixos, Mulheres Baixas), 1 vol., 1766 (Fonte: Shirakura & Hayakawa, **Shunga Iro Moyô Hyakutai**, p. 108)

Garoto prostituto [*kageko* 陰子]: "Kawayugattee" 「かわゆがってえ」
"Ah, vê se me faz um agrado…"

Cliente: "Yoi ningyô wo yaru zo" 「よい人形をやろぞ」
"Sim, vou te dar um boneco bem bonito!"

Hayakawa[17] supõe que hoje em dia em geral a venda de serviços sexuais seja bastante reprovada socialmente, mas lembra da história de Edo: dentre os garotos de teatro, mais da metade nunca subiria ao palco, restando-lhe a venda de seus charmes; entretanto alguns atores que se tornaram famosos provieram desse grupo, o que, de certa forma, pode apontar para semelhanças com o papel que as gueixas também desempenharam, pois raras eram as que ascendiam a grandes cortesãs. Os frequentadores, se no início eram homens, a partir dos anos de 1750, passam a se compor de grande número de mulheres, e não apenas de damas que serviam em ricas mansões de samurais ou viúvas enriquecidas, mas também de esposas comuns e até moças mais ardentes. Analisa Hayakawa, ainda, que como a figura dos *kageko* não diferia da das mocinhas de 12, 13 aos 18, 19 anos de idade em seu auge de beleza, pois assim vestidas, a impressão exterior seria a de que homens e mulheres estariam comprando os serviços de meninas:

17. In **Shunga**, 2008, p. 108.

> Esta estampa mostra um proprietário de um corpo que tem uma característica de ambos os sexos, uma mocinha à qual não se pode chamar de mocinha. Tão breve é a vida desta flor, o quinhão devido ao *kageko* carrega o triste [?] destino de durar no máximo 4, 5 anos. A taxa era em geral 3 vezes mais cara que as mulheres que "servem refeições" [*meshimori onna* 飯盛女].

O próprio Hayakawa põe em dúvida a "tristeza" desse destino, tão acostumados estamos a julgar sob nossos próprios estandartes, especialmente os assuntos concernentes à moral no seu sentido mais primitivo: o dispor de seu corpo, e dos corpos sob seu domínio. Assim também é a impressão que causa ao lermos falar de uma "erótica refinada" que se teria desenvolvido no Japão e na China. Como estamos a desenvolver, a representação dessa erótica abrange todos os sentidos e categorias estéticas e éticas, um espelho das práticas correntes e um reflexo das concepções sociais do momento. Essa erótica refinada é, sobretudo, uma mercadoria acessível seja por moedas de ouro ou prata seja por posição social, e, se abrange o sexo profissional adulto e experiente, também quer fruir a floração do intervalo de 4, 5 anos que compreende o estado dos garotos *kageko* e também se reflete no caso das meninas que servem nas áreas de prazeres.

Sim, nós contemporâneos levamos muito a sério nossos corpos, nossas pequenas vidas, filhos, experiências, traumas e alegrias. Temos um estatuto da criança, do adolescente, do velho, da mulher. Como vemos em muitas estampas do período Edo, um/a filho/a é vendido/a ou cedido/a para outras famílias, às vezes até com algum sofrimento (será?), considerando o negócio do sexo (exclusivo ou compartilhado) um caminho possível para os de belas feições, sem considerações que faríamos hoje em dia. Despirmo-nos desses juízos é imprescindível ao nos debruçarmos sobre a representação dessa erótica que não mascara o lodo e quer rir de seus prisioneiros, os quais nem sempre são os mais fracos (garotos, meninas, mulheres), mas, em última instância incluem todos os que flutuam no mundo que corre: herdeiros perdulários de casas comerciais, samurais indolentes e covardes, samurais nobres, mas decaídos pela falta de batalhas, entes que lucram com a criação de valor econômico em torno dos desejos, até os que caem nas redes do Amor.

Shirakura[18] nos traz uma cena de um livro em que os garotos são elevados através de eruditos poemas chineses, parodiados para a situação, e adicionados ao tema do "espiar", desta vez não mais por entre os longilíneos galhos das plantas, mas através de um pequeno rasgo providencial (e, diga-se, muito inverossímil) na porta corrediça.

---

18. In **Shunga Edo-no Eshi Yonjû-hachi-nin**, 2006, p. 85. A imagem e comentários também se encontram em Hayakawa, **Ukiyo-e Shunga to Nanshoku**, 1998, p. 55.



Suzuki Harunobu 鈴木春信 (1725?-1770): **Imayô Tsuma Kagami** 今様妻鑑 (Espelho das Esposas à Moda de Hoje), 3 vols., ca. 1771 (Fonte: Shirakura, **Shunga Edo-no Eshi Yonjû-hachi-nin**, p. 85)

O poema em chinês no alto foi extraído da coletânea **Wakanrôeishû** 和漢朗詠集:

"Tsurukago-no hiraku toko, kunshi wo miru, shokan-no noburu toki, kojin ni au"
「鶴籠の開く処、君子を見る、書巻の展ぶる時、故人に逢ふ」
"Quando se descobre o ninho do grou, pode-se ver o príncipe; na hora em que se exibe o rolo de caligrafia, encontram-se os homens de antigamente"

Nota-se que o "príncipe" está aludido pelo erudito professor, mais interessado no jovenzinho. O personagem que espia pelo buraco da porta corrediça diz:

"Hate, gakumon to yara wa, mutsukashii mono da"
「はて　がくもんとやらハ、むつかしいものだ」
"Nossa!, os estudos eruditos são mesmo uma área muito difícil..."

Nos 36 desenhos que se referem à obra poética chinesa, somente a presente trata do amor por garotos. Hayakawa aponta que, a se notar pelas mangas longas que veste o garoto, poder-se-ia supor ser ele um pajem de templo.

Tido como responsável, por um lado, pela introdução das matrizes de cor nas estampas xilográficas, o papel essencial que Suzuki Harunobu desempenhou na história do *ukiyo-e* não se restringe aos modos técnicos. Participante de salões de letrados e amantes das artes, Harunobu produziu estética refinada de retomada

dos clássicos na letra e na imagem, tendo bolinado a "paródia" [*mitate*] através de excruciantes e intricadas associações poéticas. É como explicar uma piada: quando se compreendem as alusões, elas se despem de seu mistério, mas ao se insistir na contemplação, elas se tornam mais uma vez enigmáticas, às vezes aparentemente vazias e novamente incompreensíveis.

Ainda que a obra de Suzuki Harunobu seja apreciada por suas figuras esguias e algo "românticas" – resultado atingido especialmente por suas alusões literárias cultas da tradição e por suas metáforas visuais [*mitate*] intrincadas –, que têm um ar assexuado até, o tema do amor por garotos é raramente tratado. As figuras assexuadas de Harunobu se compreendem através de seus signos de vestuário, penteado, nível de falta e, quando evidente, seus órgãos à mostra.

Como médico, Tanobe continua descrevendo o processo: que os garotos especializados no amor por garotos quando recebem um cliente usam a sala de banho antes, para se esvaziar completamente, e depois, para se limpar dos líquidos seminais. Que, entretanto, o aroma permanece de modo indiscutível, por mais precauções e técnicas utilizadas, o que faz as delícias de seu aficionado, irrompendo nostalgias. E Tanobe[19] lembra os poemas *senryû*:

uramon e	裏門へ	será que ao girar
mawatte kiku-no	まわって菊の	crisântemo se transplanta
newake kana	根わけかな	ao Portal de Trás?
utsumuite	うつむいて	de cabeça baixa
kiku-no annai	菊の案内	aponta para o crisântemo
suru koshô	する小姓	o garoto pajem

Se os poemas eróticos se detêm na sátira de várias combinações sexuais, certamente se dedicariam também ao amor por garotos, corrente em seu período. Se o *haiku*, em seu 1º momento, foi um poema decaído de seu refinado modelo (o *tanka*), o *senryû*, então, transforma o *haiku* elevado por Matsuo Bashô a um grau de poesia próximo ao zero, e, justamente, nesse despir-se de referências da tradição é que se encontra o "momento", aquele que flutua com as águas do rio Sumida em Edo; do rio Kamo, na Capital; do rio Yodo, em Osaka. É mínima, é direta, não tem ornamentos nem alusões ocultas. Nesse sentido, é produto legítimo da nova cultura citadina de Edo, a nova sede xogunal, lugar de confluências. Seria ainda poesia este fazer de conta que se poeta?

---

19. In *id., ibid.*, p. 81.

No período Edo, o equilíbrio de forças entre a Capital Imperial (Quioto) com sua prestigiosa história e refinada cultura e a Sede Xogunal (Edo) com sua enérgica mistura de regionalismos e centro econômico do poder guerreiro faz-se sentir também na pequena escala do amor por garotos. Se as mulheres do oeste têm a reputação de serem delicadas, refinadas, cultas e mais belas do que as do leste, o mesmo se passará em relação aos seus garotos, que aparecerão em número para compor os papéis femininos nos teatros de Edo.

Já se referiu as casas de chá como eufemismos para locais de encontros amorosos: existiam tanto as relacionadas às áreas de prazeres quanto às de teatro. Shirakura Yoshihiko tem uma descrição bastante didática das atividades ligadas a essas casas de chá do teatro [*shibai-jaya* 芝居茶屋] (**Shunga**, vol. II, 2008, p. 167):

> As casas de chá do teatro serviam para prestar serviços de alimentação e descanso nos intervalos das peças (...). Os que utilizaram seus serviços eram os clientes afluentes: os oficiais samurais na ausência de seus daimios, as damas que lhes atendiam, os donos de grandes casas comerciais. Os clientes primeiramente iam às casas de chá, e as utilizavam até se iniciarem as peças. (...) Em meio às peças eram servidos de saquê e *bentô* (...). Quando as peças acabavam, lá pelas 6 da tarde, dirigiam-se ao 2º andar e ceavam, podendo chamar os atores de sua preferência para entretê-los.

É bastante comum que se encontrassem entre os garotos que se vendiam nas áreas de teatro, sob a desculpa de estarem a se dedicar ao aprendizado da arte da atuação teatral, os provenientes das áreas de Osaka e Quioto, segundo registra Shirakura (op. cit., 2008, p. 126): em meados do século XVII, no bairro Yobichô, eram mais de 100 os que se vendiam [*kagema* 陰間], sendo que apenas 40 a 50 efetivamente subiam ao palco; nos anos 1830-44 praticamente todos eram provenientes de Osaka e Quioto, o que lhes fez a fama de delicados e efeminados, até hoje corrente entre a população geral.

A imagem da gueixa correu mundo como chavão de serviços sexuais prestados aos homens, entretanto, segundo Hayakawa, a posição desses garotos que viemos enfocando é até mais fragilizada do que a das belas moças, conforme analisa através da imagem em foco:

> Parece que este garoto [*kagema* 陰間] é uma "ave que voou" [*tobiko* 飛子] proveniente de Kamigata. Será que isto quer dizer que, entre as pessoas que não eram profissionais do sexo na Edo daquela época, eram raras as que se tornavam garotos vendáveis [*kagema* 陰間]? Os que faziam de seu sexo o negócio de suas vidas na maior parte trilhavam caminhos muito tristes, mas se formos comparar, podemos dizer que os garotos tinham menos suporte do que as mulheres. A apreciação do amor por garotos de Edo, que se iniciou do ideal da fidelidade e da atração dos atores *onna-gata*, logo mais se popularizou, com o surgimento desses garotos prostitutos [*kagema* 陰間]. Com seus corpos envoltos em exuberantes roupagens, pode-se dizer que eles não passaram de uma flor estéril engendrada pela cultura de Edo.

Bem, quanto à esterilidade física, nada há o que comentar sobre o assunto, como o próprio Saikaku já assim o fizera. Entretanto, do ponto de vista da cultura, temos visto desde fins dos anos 1980 recrudescerem os estudos sobre o amor por garotos, uma vez diminuídas as pressões oficiais. O trabalho do americano Richard Lane e do pesquisador independente Hayashi Yoshikazu em muito contribuíram para os estudos da erótica japonesa em geral e, a partir dos fins dos anos 1990 um número de pesquisas tem surgido no mundo inteiro. Traduções sobre os escritos de Saikaku, novas interpretações até de poemas de Bashô têm encontrado acolhida sob uma nova visão, uma vez banidas as discriminações eróticas. O poeta, ligado a etéreas interpretações zen-budistas, tem até sido analisado como praticante do caminho dos meninos. Como aponta Hayakawa, no amor por garotos não há espaço para nenhum tipo de tabu. Aliás, *Taboo* atende também por título em inglês de película cinematográfica de Kitano Takeshi (**Gohatto** 御法度, édito xogunal).

Referências bibliográficas

FUKUDA, Kazuhiko 福田和彦. **Hihan Sôshihon-no Ukiyo-e** 秘版　草紙本の浮世絵 (Publicações Secretas: Pinturas do Mundo Flutuante dos Livros Populares), 2 vols. Tóquio: Haga Shoten, 1982.

HANASAKI, Kazuo 花咲一男. **Edo-no Kagema-jaya** 江戸の陰間茶屋 (Casas de Chá de Garotos Prostitutos de Edo). Tóquio: Miki Shoten, 2002.

HASHIMOTO, Madalena [Madalena N. Hashimoto Cordaro]. **Pintura e Escritura do Mundo Flutuante**: Hishikawa Moronobu e Ukiyo-e, Ihara Saikaku e Ukiyo-zôshi. São Paulo: Hedra, 2002.

HAYAKAWA, Monta 早川聞多. **Ukiyo-e Shunga to Nanshoku**　浮世絵春画の男色 (O Gênero Erótico da Pintura do Mundo Flutuante Ukiyo-e e o Amor por Garotos). Tóquio: Kawade, 1998.

_____. **Harunobu-no Haru, Edo-no Haru** 春信の春、江戸の春 (Primavera de Harunobu, Primavera de Edo). Tóquio: Bungeishunka, 2002.

HAYASHI, Yoshikazu 林美一. **Edo Ehon wo Yomu** 江戸艶本を読む (Lendo os Livros Eróticos de Edo). Tóquio: Shinchôsha, 1987.

KOMPMAKERS, Inge. **Japanese Erotic Prints – Shunga by Harunobu & Koryûsai**. Holanda: Hotei, 2001.

LEUPP, Gary P. **Male Colors: The Construction of Homosexuality in Tokugawa Japan**. Berkeley / Los Angeles / Londres: University of California Press, 1995.

NEWLAND, Amy Reigle, ed. **Japanese Erotic Fantasies – Sexual Imagery of the Edo Period**. Amsterdã: Hotei, 2005.

SATÔ, Yôjin 佐藤要人. **Edo Mizu-jaya Fûzoku-kô**　江戸水茶屋風俗考　(Reflexões sobre os Usos-e-Costumes das Casas de Chá de Sexo de Edo). Tóquio: Miki Shoten, 1993.

SHIRAKURA, Yoshihiko 白倉敬彦 & HAYAKAWA, Monta 早川聞多. **Himetaru Warai-no Sekai – Herushinki Shiritsu Bijutsukan / Ukiyo-e Shunga-ten** 秘めたる笑いの世界 / ヘルシンキ市立美術館　浮世絵春画展 (O Secreto Universo do Riso – Museu Municipal de Helsinque / Exposição de Ukiyo-e Shunga). Tóquio: Yôsensha, 2003.

_____ (org.). **Shunga Iro Moyô Hyakutai** 春画色模様百態 (Shunga: 100 Modos e Cenas Eróticas). Taiyô, Vol. II, 2008.

SHIRAKURA, Yoshihiko 白倉敬彦, (org.). **Shunga Edo-no Eshi Yonjû-hachi-nin** 春画江戸の絵氏四十八人 (Shunga: 48 Pintores de Edo). Tóquio: Taiyô, 2006.

SHUNROAN, Shujin 舜露庵主人. **Edo-no Shikidô – Nanshoku-hen** 江戸の色道　男色編 (Os Caminhos do Sexo em Edo – Compilação do Amor por Garotos). Osaka: Habunkan, 1996.

_____. **Edo-no Shikidô – Shinansho-no Keifu** 江戸の色道　指南書の系譜 (Os Caminhos do Sexo em Edo – Genealogia dos Livros de Instrução). Tóquio: Yôbunkan, 1998.

TANAKA, Yuko 田中優子 & SHIRAKURA, Yoshihiko 白倉敬彦. **Wakashu Gonomi – Edo Onna-no Iro to Koi** 若衆好み　江戸女の色と恋 (A Fissura por Garotos – O Amor e o Sexo das Mulheres de Edo). Tóquio: Gakken, 2002.

TANOBE, Tomizô 田野辺富蔵. **Isha Mitate Eisen "Makura Bunko"** 医者見立て　栄泉「枕文庫」 (Posando de Médico: "A Biblioteca do Travesseiro" de Eisen). Tóquio: Kawade, 1966a.

Dicionários

KOMATSU, Keibun 小松奎文. **Iro-no Jiten** 色の辞典 (Dicionário do Erotismo). Tóquio: Bungeisha, 2000.

MAEDA, Osamu前田勇. **Edo-go Dai-jiten** 江戸語大辞典 (Grande Dicionário da Língua de Edo). Tóquio: Kôdansha, 1975, 1ª Ed.

SASAMA, Yoshihiko 笹間良彦. **Kôshoku Engo Jiten** 好色艶語辞典 (Dicionário da Língua Erótica e Sexual). Tóquio: Yûsankaku, 1989.

TRÁNSITOS Y CONEXIONES EN UN CONTEXTO TRANSNACIONAL.
TRABAJO ETNOGRÁFICO EN UNA COLONIA AGRÍCOLA JAPONESA DE PERNAMBUCO

Martín Fabreau[1]

Com seus pássaros
Ou a lembrança dos seus pássaros
Com seus filhos
Ou a lembrança dos seus filhos
Com seu povo
Ou a lembrança de seu povo
Todos emigram

Alberto da Cunha Melo / Cordel do Fogo Encantado.

Resumo: Neste texto, eu procuro apresentar os principais resultados da minha dissertação de mestrado, fruto de dois anos de trabalho etnográfico com foco na Colônia Agrícola Japonesa de Rio Bonito – PE, um dos três pontos principais de concentração nikkei no Estado de Pernambuco junto com Recife e Petrolina. Além de fazer uma composição de lugar historiográfica e cultural, tento mostrar e abordar a emergência de dinâmicas transnacionais e de entender como operam em diferentes

---

1. Docente de Antropología Social y Cultural en la Licenciatura Binacional en Turismo (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - Universidad de la República), y en la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación (Universidad de la República). Magister en Antropología por el Programa de Pós-Graduação em Antropologia – **Universidade Federal de Pernambuco (Brasil)**. Bolsista Capes. Licenciado en Antropología – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad de la República (Uruguay).

espaços de sociabilidade. Os colonos de Rio Bonito sempre têm estabelecido e estabelecem até o dia de hoje, diversas conexões Brasil-Japão, Bonito-Recife, Bonito-Sudeste, e isso tem um correlato na formação de comunidades que transcendem o local assim como também na configuração de novas sínteses identitárias. Desta forma mostro a identidade operando em dois planos em tensão: o plano local e o global.
Palavras chave: Imigração Japonesa em Pernambuco; Colônia Japonesa de Rio Bonito – PE; Transnacionalismo; Identidade na Globalização; Etnografia.

Abstract: In this paper I try to introduce the main results of my M.A. thesis derived from a two-years' ethnographic research with a focus on the Japanese Agricultural Colony of Rio Bonito – PE, one of the three main concentration points of Nikkei in the State of Pernambuco, along with Recife and Petrolina. As well as the analysis of oral and written discourses, apart from outlining a historiographic and cultural composition of place, I have tried to show and to approach the emergence of transnational dynamics, and to understand how they operate in different spaces of sociability. The members of the colony in Rio Bonito have, since the beginning, established different Brazil-Japan, Bonito-Recife, Bonito-Southeast connections, which find a correlate in the formation of communities that transcend local matters, as well as in the conformation of new syntheses of identity. Thus, identity is shown as operating in two different planes in tension: the local and the global one.
Keywords: Japanese Immigration in Pernambuco; Japanese Colony of Rio Bonito – Pernambuco; Transnationalism; Identity in the context of Globalization; Ethography.

1. Introducción. Etnografía de una comunidad dislocada

Tradicionalmente la Antropología en tanto práctica discursiva occidental fue antropología de aldeas, de islas o de islas con aldeas; una antropología de culturas delimitables y nativos territorializados.

El canon académico predominante de representar la alteridad estuvo basado en conceptos tales que permitieran una captura holística (THORNTON, 2007; ABU-LUGHOD, 2007). Así el concepto de "cultura" deviene la piedra angular de la moderna antropología estableciendo claramente su *locus*, y el trabajo de campo se consolida como la recolección de datos culturales por excelencia. La antropología por lo tanto deviene sinónimo de etnografía, y ésta, una actividad que privilegia la residencia prolongada en un territorio delimitado poco menos que naturalmente, y con gente a la que se la considera relativamente inmóvil.

Con la fragmentación del Estado moderno y la apoteosis del Capital trasnacional, surge cada vez más la necesidad entre algunos antropólogos de dar cuenta de los fenómenos que implican la circulación de bienes, mensajes y personas, así como a grupos desterritorializados. Esta idea cobra cada vez más peso asumiendo la actual presencia de poderosas fuerzas globales que impelen a la fluidez y profundizan aún más los contactos entre las personas y habilitan a la emergencia de nuevas síntesis identitarias. Según esta perspectiva, la búsqueda clásica y exotizante de tradiciones puras y de claras distinciones ya no tendría mayor razón de ser; "la

conexión cultural es la norma y lo ha sido durante mucho tiempo" (CLIFFORD, 1999: 15).

Un caso concreto en el que lo anterior cobra relevancia es el de la comunidad de inmigrantes en la que trabajé en el contexto de mi "Dissertação de Mestrado"[2]; un grupo de colonos inmigrantes que son imaginados como habitando un espacio determinado, permaneciendo en él de manera relativamente inmóvil y llevando una vida tradicional, pero que por la vía de los hechos su forma de habitar y pertenecer al lugar no condicen con esa concepción fijista.

Se trata concretamente de Colonia Agrícola Japonesa de Rio Bonito, ubicada en la zona del Agreste Pernambucano, compuesta principalmente por familias japonesas y su descendencia, y situada aproximadamente a 150 km de la ciudad de Recife. Esta colonia es uno de los tres puntos principales de concentración nikkei en el Estado de Pernambuco junto con Recife y Petrolina.

Los colonos de Rio Bonito desde siempre han establecido y establecen diversas conexiones Brasil-Japón, Bonito-Recife, Bonito-Sudeste y ello encuentra un correlato en la formación de comunidades que trascienden lo local así como también en la configuración de nuevas síntesis identitarias. En diálogo con lo anterior, que en gran medida es consecuencia del proceso de globalización, se muestra a la identidad operando en dos planos en tensión: el plano local y el global.

Con el devenir del trabajo, fueron surgiendo varios desafíos, tanto a nivel de campo como a nivel de la representación.

El desafío en definitiva fue el intentar estudiar un grupo de inmigrantes y su descendencia, que hoy día también cuenta con nikkeis nacidos en Brasil. Un grupo en el que la gran mayoría de sus miembros tuvo posibilidad de viajar a Japón, incluso algunos de ellos en más de una ocasión, y en el que todos ellos mantienen algún tipo de conexión con ese país. Ya no se trata entonces de una monografía de aldea, sino del abordaje de sujetos globalizados y algunos de ellos en tránsito; sujetos híbridos, como algunos autores suelen llamarlos. El objetivo general entonces fue el investigar la emergencia de dinámicas transnacionales entre los nikkeis de Rio Bonito, tratando de entender cómo éstas operan en sus diferentes espacios de sociabilidad.

En el plano metodológico ello se traduce en el desafío de trabajar con una población dislocada y todo ello asumiendo que los cánones de la representación etnográfica han cambiado y cada vez más intentan atender a cómo las diversas configuraciones identitarias van teniendo lugar.

---

2. Titulada "Trânsitos, Conexões e Narrativas de Imigração em um Contexto Transnacional. Uma Etnografia em Rio Bonito – PE"

2. Entre Kobe y Pernambuco

La colectividad japonesa de Pernambuco es relativamente poco numerosa no obstante tiene más de ochenta años de presencia en el Estado.

Está compuesta en líneas generales por apenas tres generaciones y la mayoría de sus miembros o bien llegó en el contexto de posguerra, o bien son descendientes de los mismos; eso significa que muchos de aquellos inmigrantes aún están vivos. No obstante, también cabe señalar que a Pernambuco, principalmente a Recife y Petrolina, también han llegado en las últimas décadas nikkeis procedentes de algún otro punto de Brasil correlato de los movimientos de migración interna.

Al día de hoy habría cerca de doscientas familias nikkei en el Estado (Jornal de Comércio, 2008). Por otro lado, si bien no se asemeja en cantidad de integrantes a la colectividad de São Paulo o de Paraná, tampoco presenta un número poco significativo de miembros; de hecho, junto con Bahía, Pernambuco presenta una de las colectividades más importantes del Nordeste.

A grandes rasgos pueden señalarse tres puntos clave de concentración inmigrantes japoneses y su descendencia: Recife y zona metropolitana donde la colectividad es más numerosa y presenta cerca de ciento veinte familias (Jornal de Comercio, 2008), la zona de Río Bonito en el agreste pernambucano a 150 km aprox. de Recife y la ciudad de Petrolina ubicada en el Sertão Pernambucano sobre el valle del Río San Francisco, frente a la ciudad baiana de Juazeiro da Bahia. Puede agregarse que existe una estrecha vinculación tanto de sociabilidad como familiar entre Recife y Bonito y una vinculación bastante laxa entre éstos y Petrolina cuya presencia nikkei obedece a otros circuitos de desplazamiento y se contextualiza en otro momento histórico. De hecho la llegada a Petrolina no se da bajo la forma de colonias agrícolas sino como la concurrencia de inversores, propietarios industriales, operarios y productores rurales independientes que vinieron directamente del Sur sin haber pasado por Recife. En ese lugar se manejan Capitales provenientes tanto del Sur como de Japón.

La inmigración japonesa a Brasil desde siempre ha tenido una minuciosa planificación y seguimiento, y en ese sentido la presencia nikkei en Pernambuco no fue una excepción. Se constata la existencia de una importante red de planificación inmigratoria por parte del gobierno japonés en la que había en juego intereses diplomáticos, comerciales y en definitiva, políticos, y todo ello operando en el contexto de la construcción y actualización de una identidad étnica. Por razones de espacio no entraré detalles, mas baste trazar un mínimo contexto histórico de ese proceso a la luz de la inmigración japonesa al país.

Existen varias periodificaciones sobre los diversos momentos de la inmigración japonesa a Brasil. Más allá de las diferencias según la precisión o el foco, puede verse un primer gran momento susceptible de ser dividido en diferentes

fases que comienza en 1908 y que va hasta la interrupción de las relaciones entre ambos países en la década del '40 debido al comienzo de la Segunda Guerra Mundial, un segundo momento que comienza con el restablecimiento de la llegada de inmigrantes a partir de 1953 y que puede ir hasta los primeros años de la década del '60 en que la inmigración sigue siendo planificada y con fuerte énfasis en la formación de colonias agrícolas, y un tercer momento a partir de la década del '60 hasta la actualidad en que el principal componente de japoneses que llegan a Brasil son empresarios y ejecutivos. A eso habría que sumarle a partir de la década del '80 la complejización del fenómeno con la incorporación del camino inverso 'Brasil-Japón' hecho por los dekasseguis (issei, nissei, sansei).

Se trabajará aquí a partir del texto historiográfico de Arlinda Nogueira (1984) quien utiliza el esquema de las cinco fases de Hiroshi Saito.

La primera fase va desde 1908 a 1925 y se caracteriza por el subsidio de la llegada de inmigrantes por parte del gobierno de São Paulo, necesitado de mano de obra para los cafetales.

La segunda, desde el año siguiente hasta 1941 en donde se consolida el auge de la inmigración japonesa a Brasil la cual comienza a ser decididamente impulsada y apoyada por el gobierno japonés aún aconteciendo el sistema de cotas impuesto en 1935 por el gobierno brasilero con miras a reducir la entrada de inmigrantes.

La tercera fase iría desde 1942 a 1952 en donde el flujo inmigratorio es suspendido por causa de la Segunda Guerra Mundial y la ruptura de las relaciones entre ambos países.

Con el fin de la guerra y el restablecimiento de las relaciones, se retoma la llegada de inmigrantes a partir de 1953 y esta etapa de inmigración de posguerra irá, siempre según Nogueira (1984) glosando a Saito, hasta 1962.

Habría por último una quinta fase, de 1963 a 1980, año que coincide con el presente del texto, que ya no sería de flujo de agricultores sino que más bien se caracterizaría por la transferencia entre empresas de diversa índole y por un nuevo tipo de relacionamiento entre ambos países.

A los efectos de este trabajo, resulta más operativa la clasificación que hacen Yanaguida y Rodríguez del Alisal (1992) basándose en gran media en las fases establecidas por Saito pero enfatizando no ya en coyunturas históricas de la inmigración sino más bien en tipos de inmigrantes. Las autoras asumen tres períodos inmigratorios, el primero que va desde 1908 hasta 1941 y está signado en gran medida por las características mencionadas más arriba a partir del esquema de Saito (de llegada de inmigrantes a São Paulo, consolidación, auge y suspensión). El segundo período es de suma importancia para este texto pues va de la reanudación del flujo inmigratorio en 1953 hasta 1962, entrando el año de la fundación Colonia Agrícola de Bonito dentro de esta franja, y precisamente para las autoras

este período es caracterizado por nuevos destinos de inmigración además de São Paulo y Paraná, como la Amazonia y las regiones Nordeste y Sur (YANAGUIDA y RODRÍGUEZ DEL ALISAL, 1992).

A los dos anteriores, las autoras le suman un tercer período que, como ya fue señalado, Saito denomina de "transferencia de empresas" y que va de 1963 hasta el presente en el que según las autoras no se podría hablar de inmigración propiamente dicha, ya que esta nueva fase se caracterizaría por el envío no ya de colonos agricultores sino de ejecutivos y empresarios por un tiempo determinado. En este contexto es que debería ser leída la presencia nikkei en Petrolina.

Siempre según Yanaguida y Rodríguez del Alisal (1992), los inmigrantes que llegaron en las dos primeras etapas guardan muchas similitudes entre sí en tanto colonos agricultores, no ya obviamente entre los inmigrantes de estas dos primeras fases y la tercera.

Más allá de las periodizaciones historiográficas puntuales aunque concordantes con las mismas, es importante señalar que para el caso de la inmigración en Brasil existen de dos grandes momentos históricos; uno a principios de siglo pasado y otro luego de la Segunda Guerra. Momentos que marcan dos modalidades diferentes de subjetivar el viaje y por ende, de construir sentido en relación a la vida en el país.

Aquellos que llegaron a comienzos de siglo XX, lo hicieron con el propósito de 'hacer la América' El proyecto era llegar a Brasil principalmente a los estados del Sudeste (São Paulo y Paraná) para hacer una suma considerable de dinero y luego retornar a su país de origen y así retomar la vida familiar que se dejó en cierta forma suspendida. Independientemente de cómo se hayan dado las cosas, la vida en el Brasil era significada como un tránsito; como un evento a término (TAKEUCHI, 2008; SAKURAI, 2000; WOORTMAN, 1995).

Como ya fue mencionado, en Pernambuco hubo un correlato de ese contingente migratorio. En el texto de Shiro Kurematsu (1996) pueden contarse casi veinte familias de inmigrantes, la mayoría de ellas llegadas a Pernambuco mayormente sobre la década del '30 y provenientes tanto de São Paulo como de Amazonas, las cuales se instalaron en Recife; vale subrayar entonces que esas familias eran urbanas y se dedicaron principalmente al comercio (KUREMATSU, 1996).

Pese a que la mayoría de esas familias hayan llegado en la década del '30, en el texto de Kurematsu también se señala una presencia temprana de issei, los cuales son denominados por el autor como "Imigrantes Proto-Históricos" (KUREMATSU, 1996:17) y que fueron familias que llegaron a Recife entre la década del '10 y finales de la década del '20, como por ejemplo Asanosuke Gemba o Takeo Goto.

Asanosuke Gemba llegó a Recife proveniente de Perú en 1918, es decir diez años después de la llegada del Kasato Maru al puerto de Santos. Sus hijos,

Matsuichi y Heiji Gemba, fueron los dueños de dos emblemáticas heladerías tanto en Belém do Pará como en Recife sobre partir de finales de la década del '20 y comienzos de la década del '30 respectivamente.

Por su parte Takeo Goto, quien fuera un pionero de la inmigración japonesa tanto en São Paulo como en Pernambuco llegó al puerto de Santos en 1906, o sea dos años antes de la primer llegada masiva de inmigrantes a Santos y trasladándose a Recife por el año 1925 aproximadamente con la finalidad de abrir una sucursal de una casa de importaciones con sede en São Paulo.

Si bien el texto de Kurematsu no se detiene en analizar estas cuestiones, sí deja ver claramente que aquellos japoneses que vinieron del Sudeste o de Amazonas lo hicieron mayormente en el contexto de una expansión comercial de empresas que arriesgaron abrir casas en Recife (Casa Tozan, Companhia Industrial Amazonense, Brataku [KUREMATSU, 1996: 41 y sigus]). También muestra con claridad cómo aquellos issei que se instalaron en las zonas periféricas de la ciudad y se dedicaron a la comercialización de su producción hortícola, también mantenían una estrecha vinculación entre ellos y dicha relación de ayuda, cooperación, diversificación de productos y mano de obra obviamente estaba sostenida y permanentemente actualizada por elementos étnico-identitarios.

El ejemplo más claro de ello fue el de Heiji Gemba, hijo de Asanosuke Gemba, quien como ya fue mencionado, desde la década del '30 era dueño de una emblemática heladería la cual poseía técnicas de preparación basadas en frutas tropicales seleccionadas así como en azúcares de ingenio también seleccionadas. Ese detalle de la materia prima del comercio que hasta puede pasar por anecdótico muestra no obstante el considerable capital económico y social de su dueño; no es aventurado pensar que Gemba preferiría comprarle las materias primas a sus conterráneos y así alimentar esas relaciones étnicas que se cristalizaban en el plano comercial. Por otro lado, Gemba era de los issei más influyentes dentro de la comunidad nikkei de Recife, recibiendo nuevos inmigrantes, aconsejando, interviniendo, recomendando:

> A partir de meados da década de 30 aumentou o número de japoneses residentes no Recife, os quais iam, sempre que tinham problema, pedir conselho a Heiji, que não lhes poupava auxílios. Ele ficou sendo, sem propósito, como o representante deles. (...) Foram muitos (inclusive o autor deste trabalho) os orientados, favorecidos e auxiliados por ele. A morte dele foi lamentada no coração de cada um, profundamente. O governo do Japão, logo após à sua morte, o condecorou com a Medalha da Ordem do Tesouro Sagrado, Raios de Ouro e Prata (quinta classe). No ano de 1970, a Prefeitura do Recife, em memória desse cidadão, denominou uma rua no bairro de Boa Viagem de Rua Heiji Gemba (KUREMATSU, 1996: 21 y 24, 25).

Al pasaje elocuente que acabo de transcribir y que muestra claramente el grado de cohesión de la comunidad nikkei recifense, cabe agregar que en la década

del '30 Heiji Gemba fue presidente de la Associação Cultural Japonesa de Recife cuando aún ésta no era reconocida como entidad (KUREMATSU, 1996).

Ya la segunda oleada, por el contrario, partió en el contexto de un país arrasado por la guerra y decidió irse a Brasil para siempre. En este caso el horizonte era Brasil.

También a Pernambuco llegaron familias issei en este contexto; la mayoría directos de Japón, pero también algunos otros provenientes de la Amazonia (Pará), de Río Grande do Norte, São Paulo. Esta oleada quizás haya sido algo más numerosa que la primera.

Eran todos agricultores y llegaron entre 1958 y 1961 en el contexto de la formación de lo que se conoce como la Colonia Japonesa de Rio Bonito, creada en 1958 a instancias de la Secretaría de Agricultura estadual (VALENTE, 1978) y el INIC[3] (hoy INCRA[4]) por el lado brasilero, y con la mediación de una compañía de inmigración japonesa y el apoyo de lo que en su momento fue JAMIC[5] (hoy JICA[6]). Cabe señalar que la Colonia de Rio Bonito constituyó el primer y único caso de inmigración planificada en Pernambuco en el que llegaron inmigrantes directamente desde Japón.

Como ya fue señalado, esta colonia está situada aproximadamente a 150 km al SW de Recife en una zona geográfica limítrofe entre la formación de mata húmeda y el agreste y de hecho fue pensada para abastecer a la capital del Estado de vegetales cultivados en suelo local. También hubo otro criterio para su formación que no deja de ser significativo; se trató de que la colonia fuera un dispositivo de transferencia de conocimiento en la que una población local brasilera aprendería ciertas técnicas de agricultura transmitidas por parte del grupo de inmigrantes.

El origen y la historia de la colonia remiten una y otra vez al conocimiento agrícola de los inmigrantes japoneses. Más aún, para entrar a Brasil había que ser o agricultor o agrónomo, y en ese caso quien no era agrónomo igual tenía que declarar serlo. Ese imaginario en el que se pondera el valor diferencial de la mano de obra extranjera, generándose así una visión prejuiciosa sobre el valor de los criollos trasciende el caso de la llegada de japoneses y en gran medida operó por detrás del proceso de importación de mano de obra extranjera a lo largo del siglo XIX y parte del XX (DA SILVA, 2008).

Puede señalarse que entre la primera oleada, principalmente urbana, y la segunda, principalmente rural, no hubo un estrecho contacto aunque eso no quita que no haya habido vinculación; de hecho la hubo. También cabe señalar, que con

---

3. Instituto Nacional de Imigração e Colonização.
4. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.
5. Japan Migration and Colonization.
6. Japan International Cooperation Agency.

el tiempo muchos de los colonos o sus hijos comenzaron a salir de la colonia y a establecerse principalmente en zonas urbanas (Recife, ciudad de Bonito o Japón).

3. Rio Bonito: un caso de inmigración planificada en Pernambuco

La Colonia de Rio Bonito fue creada a instancias de un acuerdo entre el gobierno estatal y el gobierno japonés; es decir, se dio un proceso de inmigración planificada con miras a formar una colonia mixta en el interior del Estado. Dicho proyecto estuvo a cargo del INIC aunque también contó con el apoyo de Kaikyo-ren – JAMIC que luego se transformó en la actual JICA así como por el apoyo por parte del gobierno Japonés quien estimuló e hizo propaganda del lugar a los issei con interés de ir a Brasil que llegaban a la oficina encargada de la planificación inmigratoria. La compañía de inmigración, o la concesión del traslado de ese grupo estuvo a cargo de un mediador del que no pude obtener demasiados detalles pero que su nombre es Matsubara San. El cometido de la colonia era doble: a abastecer de vegetales a Recife así como también servir de dispositivo de transferencia de conocimientos agrícolas principalmente de parte de los japoneses hacia los brasileros. En total cerca de veinte familias de japoneses y veinte familias de brasileros aproximadamente.

Los colonos comercializaban sus productos mayormente en Recife. Disponían apoyo técnico y logístico por parte del INIC así como de JAMIC. El principal y mayor punto de venta, y en el que hay un total acuerdo y también mayor cantidad de referencias, es una cooperativa agrícola conformada por japoneses de Pernambuco y de Estados vecinos (Bahia, Rio Grande do Norte) ubicada en Cais de Santa Rita donde hoy se encuentra la terminal de ómnibus; al parecer también había un puesto de ventas en el barrio recifense de la Encruzilhada. Mucho tiempo después, ese tipo de comercialización se concentró en la CEASA/PE[7], que en ese momento aún no existía.

La colonia fue inaugurada en 1958 con la llegada de tres familias procedentes no de Japón sino de Amazonas quienes habían ingresado al país algunos años antes y tras una experiencia no muy bien sucedida en el Norte decidieron desplazarse hacia el sur en procura de un mejor contexto para trabajar. Al igual que la mayoría de los colonos de Rio Bonito, al tiempo salieron de allí y comenzaron a desplazarse siempre en busca de mejores posibilidades de trabajo. El cometido de este pequeño grupo era además de la producción agrícola, acondicionar el lugar con el fin de recibir a las familias japonesas que llegarían dos y tres años después, en 1960 y 1961.

---

7. Centro de Abastecimento Alimentar de Pernambuco.

Resulta interesante también constatar que de la misma forma que los Nikkei de Recife de la década del '30 los Rio Bonito estaban conectados y estrechamente vinculados entre ellos así como con instituciones relativas a la niponidad, también los colonos de participaban de redes comerciales importantes así como también recibían una atención considerable por parte de las agencias japonesas de cooperación y del gobierno estadual.

En la colonia había una sede en donde funcionaba una oficina del INIC así como una escuela a la que asistían los hijos de los colonos, tanto japoneses como brasileros.

A los seis años de su fundación, en 1965, el INIC se retiró del lugar y la colonia pasó a tener el estatus de "emancipada"· eso en gran medida significa que el INIC ya no brindará más asistencia y por otro lado, que los colonos comenzarán un proceso de obtención del título de propiedad. Por su parte, JAMIC y luego JICA continuaron de una forma u otra proporcionando algún tipo de asistencia a las familias japonesas. De lo anterior, pese a hoy día aún ser llamada de "colonia" en sentido estricto no lo es, ni en su forma de organización productiva ni en lo que hace a su ordenamiento burocrático. Queda a libertad de los productores el realizar emprendimientos asociativos o no.

Actualmente la colonia de Rio Bonito se destaca por su producción de inhame en primer lugar y en menor medida por su producción de flores, que ya supo ser mayor y hasta el día de hoy la Prefectura de Bonito a través de sus folletos turísticos presenta a la Colonia como un lugar en donde la floricultura es un destaque turístico digno de hacer un desvío cuando se va rumbo a las "cachoeiras" No obstante lo anterior, difícilmente en los predios hoy día se encuentre un único tipo de cultivos, sino varios. Ha habido intentos de introducir algún tipo de ganado sin buenos resultados; no obstante recientemente ha comenzado a realizarse producción avícola de cría y engorde.

Pese a lo que *a priori* suele pensarse, la organización productiva en todos o en la mayoría de los predios de los japoneses no es la producción familiar, en la que el núcleo familiar es la unidad de producción, dueña de la fuerza de trabajo y eventualmente del capital, sino que por el contrario, lo que generalmente ha sido norma es la contratación de mano de obra brasilera no nikkei bajo la supervisión del dueño del predio o de alguien de la familia.

A todo esto, es muy interesante escuchar los casos en los que se narra la elección de los cultivos por parte de los japoneses. Generalmente solían traer algunas semillas consigo y plantar sus variedades aunque sin ningún éxito en la comercialización. Eso los obligó a comenzar a observar qué era lo que los brasileros consumían y demandaban, y así a entrar en una dinámica de 'ensayo y error' hasta encontrar una mercancía rentable.

Sea como fuere, y más allá de esos detalles que sin duda alguna son ricos y relevantes, es importante mostrar a los colonos de Bonito insertos en una red

comercial urbana propiciada tanto por el gobierno del Estado como por el gobierno japonés a través de una agencia de cooperación, en la que además de vender sus productos se mantenían en contacto con nikkei de Recife como de otros Estados.

Cabe destacar varias cosas. Lo primero es que pese al aislamiento espacial los japoneses de Rio Bonito estaban conectados con instituciones tanto brasileras como japonesas así como otros nikkei del Nordeste como del Sudeste, e insertos en circuitos de Capital (productivos, comerciales, financieros) que trascendían la escala local. Definitivamente, no se puede pensar Rio Bonito de manera aislada de un proyecto económico, político y diplomático entre ambos países y sin una red de relaciones institucionales acorde.

Lo segundo y que puede entenderse como un correlato de lo anterior, es que medio siglo atrás ya se dejaba entrever que aún en el medio rural los inmigrantes japoneses mantienen relaciones de diversa índole con su país de origen (compañía de inmigración, agencia japonesa de cooperación, Consulado) así como con redes nipobrasileras que operan a nivel urbano y translocal (la cooperativa de Cais de Santa Rita en donde concurrían issei desde distintos puntos del Nordeste, el puesto de venta de la Encruzilhada, las relaciones y contactos de Gemba San, las casas importadoras de São Paulo). En definitiva puede palparse ya cincuenta años atrás la emergencia y consolidación de una comunidad transnacional que treinta años más tarde con profundización de los efectos del proceso globalizador tomará la forma que hoy día tiene. A este panorama cabe agregársele que también el componente étnico opera fuertemente en diversos espacios de sociabilidad como son una colonia mixta, la ciudad de Bonito, Recife, y que es en gran medida el sustento de todas esas redes.

Un último aspecto a destacar tiene que ver con el movimiento y la dispersión espacial que ya hace cincuenta años existía y que con posteriormente con los avances tecnológicos posibilitaron una movilidad aún mayor y una mayor 'proximidad' con Japón.

Si hoy día se entiende que los nikkei que van a Japón de Dekasseguis, mayormente conciben y habitan ese país bajo el signo de la transitoriedad (Kawamura, 2008), quizás pueda arriesgarse que la forma de residir, habitar y subjetivar la vida en un país extranjero con un clima, paisaje y contextos de producción diametralmente opuestos al país que dejaron también conllevó cierto componente transitoriedad.

Al día de hoy, quedan cerca de diez familias nikkei, quienes en su mayoría conforman la AANBRB[8]. A modo de somero balance, si bien hubo una actividad productiva considerable durante cierto lapso de tiempo, cincuenta años más tarde no hay acuerdo sobre si la colonia de Rio Bonito haya sido un emprendimiento

---

8. Associação Agrícola Nipo-Brasileira de Rio Bonito.

productivo bien sucedido; si bien desde la planificación del INIC sostiene que ese proyecto contribuyó a la mejora de la calidad de vida de todas las partes, la contraparte nikkei presenta sus reparos.

4. Tránsitos y Conexiones: Rio Bonito Globalizado

Generalmente cuando se trata de un grupo de japoneses y más aún viviendo relativamente apartados de grandes centros urbanos, el caso es susceptible de ser fácilmente 'orientalizado'; pese a que esos inmigrantes tienen en su mayoría cincuenta años en el país (e hijos brasileros), a la hora de pensarlos lo que sobresale son aquellos elementos exóticos y dispares que los distinguen; elementos que cristalizan una forma bastante extendida de representar a Japón en los que se exacerban elementos milenarios y atemporales así como una amplia gama de conocimientos vinculados 'la naturaleza' Aún los propios nikkei de Recife (que en el curso de la investigación fui constatando que son muy pocos los han estado allí y conocen la colonia) piensan ese lugar como habitado por personas llevando una forma de vida "tradicional" fuertemente vinculada a la agricultura que ellos en tanto nikkei urbanos ya no viven.

Esa forma de presentación o representación de colono agricultor que vive de un modo relativamente tradicional se evidencia también al analizar diversos textos producidos tanto desde la propia comunidad (AANBRB, 2003) así como desde los organismos gubernamentales, sea el Consulado de Japón, sea propia Prefectura de Bonito.

En contexto de trabajo de campo en la colonia pude ir viendo que de las casi veinte familias originales quedaban menos de la mitad; algunos se habían ido para Recife, otros estaban en Japón o "mudaram pra rua" Por otro lado sus hijos, que muchos de ellos son brasileros, ya no estaban allí sino en Japón o en Recife o estaban por algún tiempo y luego se volvían a ir. También vine a saber que todos habían viajado a Japón en varias oportunidades. De una forma u otra Japón, el Japón contemporáneo estaba presente en ese lugar habitado por agricultores, la mayoría con más de 60 años, la mayoría sin herederos.

Como era de esperar, no se trataba de una aldea tradicional sino de un lugar hoy día tan globalizado como la mayoría de los lugares del planeta y contemporáneo a nosotros como todos los lugares del planeta, habitado por personas que no solamente se habían desplazado considerablemente antes de llegar allí hace cincuenta años, sino que lo continuaron haciendo una vez establecidos; algunos para seguir en tránsito hasta encontrar un lugar mejor y otros con un domicilio consolidado del que solían alejarse para volver a los años. Nada de esto hoy día podría sorprender si no fuera por el cúmulo de discursos dispares que se generan sobre ese lugar desde otros lugares que de una forma u otra tienen que ver con él ya que esa colonia pertenece al Municipio de Bonito y de una forma u otra fue planificada en

función de las necesidades de Recife, ciudad hacia donde los nikkei de la colonia suelen ir a comerciar o a donde se mudaron sus hijos o incluso algunos de ellos.

Resulta más que claro que este caso no podría ser pensado fuera de un contexto en el que se da esa profusa circulación de bienes, personas y mensajes que caracteriza a la globalización.

El desafío etnográfico que se presenta tiene que ver entonces con la forma de representar sujetos sociales que mantienen marcas culturales tradicionales, formas de subjetividad, modalidades de interacción, técnicas corporales, etc., que remiten a un lugar geográfico e histórico diferente y diferido, no obstante en coexistencia con otras marcas, prácticas y representaciones que los sitúan en la contemporaneidad y viviendo en un lugar antropológico concreto. No se trata entonces de continuar orientalizando la alteridad sino de intentar mostrar de qué forma esa alteridad es coexistente con nosotros en este presente y de qué forma algunas de las fuerzas estructurales que operan en nosotros también operan en ellos.

Los colonos lejos de quedar "asimilados" a ese nuevo lugar, sea Brasil, sea Rio Bonito, continuaron manteniendo algún tipo de relación con su país de origen y a medida que los cambios tecnológicos fueron siendo cada vez más vertiginosos y con ellos las alteraciones espacio-temporales a escala planetaria fueron siendo cada vez más sensibles, esas relaciones fueron siendo cada vez más fluidas; principalmente en lo económico, lo cultural y lo familiar originándose así dinámicas transnacionales que habilitan a la emergencia de fenómenos identitarios que acaban trascendiendo lo local.

Opto por hablar de fenómenos "transnacionales" y no "transculturales"; eso se debe a que en la modernidad es la Nación la mayor generadora de identidad cultural aportando toda una serie de narrativas que producen sentidos de pertenencia y proporcionan lugares estables de identificación. Así, lo nacional deviene un sistema de representación cultural que subsume las eventuales diferencias locales bajo una única comunidad simbólica e imaginada (Hall, 2005). Es sabido que esas identidades nacionales se han visto profundamente modificadas por las fuerzas homogeneizantes de la globalización que atraviesan y trascienden del espacio de la Nación, propiciando formas de identificación globales que comienzan a dislocar, cuando no a querer borrar esas adscripciones nacionales (HALL, 2005). Dichas fuerzas centrífugas globalizantes encuentran a modo de respuesta las fuerzas centrípetas de lo local, las cuales generalmente conllevan el fortalecimiento de muchas marcas de etnicidad. Las consecuencias de dicho fenómeno son por un lado el obvio descentramiento de esas identidades que en otro momento proporcionaron sólidas localizaciones de sujetos sociales e individuales en lo que hace a su autopercepción, posicionamiento y presentación (HALL, 2005), y una consiguiente 'tensión local/global' que opera en diversos niveles. A lo anterior se le suman las dinámicas identitarias propias de los grupos que se dislocan espacialmente, en donde es propicia la emergencia de identidades híbridas (HALL, 2005; APPADURAI, 2001 A).

Gustavo Ribeiro (1996) distingue entre "globalización" y "transnacionalización"; mientras la primera se relaciona con un proceso de expansión del Capital a escala global que conlleva implicancias históricas, económicas y tecnológicas, el transnacionalismo es un fenómeno político que opera en la órbita de lo simbólico y que está asociado a la globalización. Es este el proceso que habilita la posibilidad de construcción de identidades que trascienden lo local y que posicionan a los sujetos como siendo parte de unidades culturales mayores; en palabras del autor, "transnacionalismo como una ideología que organiza las relaciones entre personas a nivel global" (RIBEIRO, 1996: 3).

El transnacionalismo es un correlato político del fenómeno de globalización del cual RIBEIRO (2008) señala dos nociones básicas; una tiene que ver con el amento de la circulación de cosas personas e informaciones a escala global, y otra con el

> o reembaralhamento das relações entre lugares. Globalização é o aumento da influência do que não está aqui, aqui. Tal concepção, ao mesmo tempo em que permite pensar o presente, mantém seu caráter processual (estamos falando, de novo, do aumento de intensidade de um processo) levando a considerar a história das diferentes relações entre o próximo e o distante (RIBEIRO, 2008:15).

Hablar de transnacionalismo entonces implica hablar de interconexiones entre lugares culturales y eso presupone asumir que existen flujos, y más aún, concebir a la cultura bajo la metáfora del flujo (HANNERZ, 1995). Por su parte, la asunción de flujos habilita abordar relaciones y dinámicas sociales que trascienden lo local y que presuponen otras configuraciones espaciales y temporales.

Si en el plano local opera mayormente una identidad étnica asentada en referentes culturales como la Lengua, la comida y sus repertorios gastronómicos, determinadas prácticas corporales y lúdicas (karaoke, danza, etc.), determinados valores asociados a la agricultura que conforman una forma de "ser colono", hay un plano que remite a lo global en donde otras dinámicas diferentes a las de lo local y en donde otro tipo de configuración identitaria asociada al transnacionalismo tiene lugar. Así, identifico tres principales ámbitos en donde operarían dinámicas transnacionales que marcan una fuerte conexión Brasil-Japón: los flujos de información establecidos a través de los medios masivos de comunicación y la telefonía, la circulación de objetos y personas, y por último, diversos fenómenos relacionados al consumo de objetos provenientes de Japón (o de Brasil, en el caso de aquellos nikkei en Japón).

5. Componiendo un Paisaje Étnico

Es entonces este ámbito en el que las preguntas sobre los límites del campo y aún más sobre los límites del trabajo de campo se multiplican. Soy de la idea de

que una etnografía de la colonia de Río Bonito no podría dejar de lado discursos generados en Recife o en Japón en la medida en que éstos puedan ser colectados.

De lo anterior, ¿hasta dónde hacer llegar una etnografía de un lugar que se desdobla en diversos lugares de discurso y que se desagrega espacialmente?

¿Qué estrategias tomar para narrar un lugar que está igualmente presente en la memoria o más aún, en la imaginación o en la voluntad de muchos como en 'en lo visible' y en la cotidianeidad local? ¿Cómo narrar un lugar antropológico con nativos en tránsito?

Levantando esta cuestión, Appadurai (2001 A y B) utiliza el operativo concepto de "paisaje étnico" como una dimensión de los flujos culturales globales.

En qué consiste pues, este paisaje étnico. Una posible respuesta es la de que se trata de familias japonesas llegadas al interior del Estado hace cincuenta años para conformar una colonia agrícola; algunas provenientes directamente de Japón y otras previo pasaje por algún otro punto de Brasil (Amazonia o São Paulo). Algunos eran agricultores y otros apenas declararon serlo para poder salir del país. Gente que dejó un Japón arrasado por la guerra y llegó con la intención de ya no volver, pero que cerca de treinta años después tomó la decisión retornar pero no definitivamente sino temporariamente para luego emprender el viaje de regreso a ese lugar de mata húmeda que queda más allá y más arriba de la ciudad de Bonito. Muchos de ellos (la mayoría) ni siquiera permaneció mucho tiempo en la colonia, sino que de la misma manera que llegó al poco tiempo volvió a salir para probar suerte a algún otro lugar que puede Recife o São Paulo. Hubo otros que prefirieron bajar a la ciudad y establecerse en Bonito. La mayoría de los hijos de los actuales colonos también se fue; algunos a Japón, otros a Recife otros a São Paulo o Paraná. Incluso en este momento hay un colono trabajando en Japón, mientras su esposa y sus hijos están en la colonia y en Recife. En la colonia también hay un sansei de un año que con sus abuelos mientras su padre está en São Paulo y su madre trabaja en Japón; ella también supo quedarse en la colonia con sus abuelos cuando veinte años atrás sus padres, ahora abuelos, también fueron a Japón como dekasseguis. Algunos de los que no están, suelen llamar por teléfono, mandar fotos, videos, regalos, dinero, e-mails.

6. Río Bonito *Reloaded*

Para resumir, como fue mostrado en los apartados anteriores, la presencia de un grupo de inmigrantes japoneses consolidó la conexión entre dos lugares distantes y diferentes. Dicha conexión estableció flujos de diversa índole y en varios planos (económico, tecnológico, de información, familiar, de consumo, etc.), y esa situación también generó principalmente en el grupo y su descendencia una tensión que conllevó a una nueva síntesis entre lo brasilero y lo japonés con obvias

repercusiones en el plano de la identidad; tensión que hoy día puede situarse como una forma de tensión entre lo local y lo global. Ese fenómeno puede operar a escala macro, de país a país, como así también encontrar un correlato a nivel micro que es el nivel donde la etnografía opera (GEERTZ, 2003).

Por otro lado, si bien la globalización del capital no es un fenómeno reciente, se concuerda en que desde los últimos treinta años el ritmo de la integración global aumentó acelerando las conexiones y los flujos entre las naciones, eso se siente fuertemente en el caso de la conexión Japón/Brasil en donde un millón y medio de nikkei estando en uno de los dos lugares (o en un tercero) mantienen algún tipo de relación con el otro lugar.

El cometido de este texto fue doble. El primero fue presentar y comentar un caso de presencia nikkei en Pernambuco que con la excepción del texto de Valente (1978) hasta ahora no había sido estudiado en profundidad.

El segundo cometido fue ya de índole metodológica y tiene que ver con la sucesión de nuevas preguntas que comienzan a surgir sobre qué estrategias de representar son necesarias, qué unidades de análisis utilizar, de qué forma concebir lo local cuando esa aldea que el antropólogo va a buscar, si en algún momento lo fue, hoy ya no es tal y cuando ese grupo pretendidamente estable y centrado dentro de un lugar identificatorio, relacional e histórico, es decir, antropológico (AUGÉ, 2000), se encuentra desagregado en el espacio pero de una forma u otra manteniendo vinculaciones con el lugar.

En ambos casos la lente utilizada para hacer inteligible ese problema fue el de un modelo que asuma la formación de comunidades transnacionales y con ellas la elaboración de nuevas síntesis identitarias. Sin soslayar sus particularidades, la Colonia de Río Bonito y la vida de sus colonos no pueden ser pensadas si no es en relación con este mundo contemporáneo.

7. Bibliografía

ABU-LUGHOD, Lila. Writing Against Culture. En: Moore, H. & Sanders, T. **Anthropology in Theory**. **Issues in Epistemology**. London: Blackwell, p. 466-479, 2007.

APPADURAI, Arjun. (1990) A. Dislocación y Diferencia en la Economía Cultural Global. In: **La Modernidad Desbordada**. **Dimensiones Culturales de la Globalización**. Montevideo: Ediciones Trilce S.A., p. 41-61, 2001.

APPADURAI, Arjun. (1990) B. Paisajes Étnico-Globales: Apuntes e Interrogantes para una Antropología Transnacional. En: **La Modernidad Desbordada**. **Dimensiones Culturales de la Globalización**. Montevideo: Ediciones Trilce S.A., p. 63-79, 2001.

ASSOCIAÇÃO AGRÍCOLA NIPO-BRASILEIRA DO RIO BONITO. **1958-2003**. **45 Anos de Imigração da Colônia Japonesa em Rio Bonito – PE**. Texto de edición particular para la circulación interna. Bonito, PE. 2003.

AUGÉ, Marc. (1992) **Los No Lugares**. **Espacios del Anonimato**. **Uma Antropología de la Sobremodernidad**. Barcelona: Ed. Gedisa S.A., 2000.

CLIFFORD, James. (1997). Prólogo: in media res. In: **Itinerarios Transculturales**. España: Gedisa editorial, p. 11-25, 1999.

DA SILVA, Zélia Lopes. Imigração e Cidadania: Os Impasses e Disputas nos Caminhos da Brasilidade. In: Hashimoto, F., Tanno, J. e Okamoto, M. **Cem Anos da Imigração Japonesa**. **História, Memória e Arte**. São Paulo: Editora Unesp, p 41-62, 2008.

GEERTZ, Clifford. (1973) Descripción Densa: Hacia una Teoría Interpretativa de la Cultura. In: Geertz, C. **La interpretación de la Cultura**. Barcelona: Gedisa Editorial S. A., p. 19- 40, 2003.

HALL, Stuart. (1992). **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. DP&A Editora. 2005

JORNAL DE COMÉRCIO. Entregas sobre la Inmigración Japonesa a Pernambuco Realizadas por Ed Wanderley. Mayo de 2008 – http://jc.uol.com.br/2008/05/21/not_169340.php

KUREMATSU, Shiro. **Pre-História da Imigração Japonesa em Pernambuco**. Recife, PE: Associação Cultural Brasil-Japão, 1996.

NOGUEIRA, Arlinda Rocha. **Imigração Japonesa na História Contemporânea do Brasil**. São Paulo: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros – Massao Ohno Editor, 1984.

RIBEIRO, Gustavo Lins. **Globalización y Transnacionalización**. **Perspectivas Antropológicas y Latinoamericanas**. Série Antropologia – Departamento de Antropologia, Brasília: UNB n° 199, 1996 http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie199empdf.pdf

RIBEIRO, Gustavo Lins. **Do Nacional ao Global**. **Uma Trajetória**. **Série Antropologia** – Departamento de Antropologia, Brasília, UNBn 422, 2008 http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie422empdf.pdf

SAKURAI, Célia. **Imigração Tutelada**. **Os Japoneses no Brasil**. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia, Brasil: IFCH – UNICAMP, 2000.

TAKEUCHI, Márcia Yumi. **Japoneses**. **A Saga do Povo do Sol Nascente**. São Paulo: Companhia Editora Nacional – Lazuli Editora, 2008.

THORNTON, Robert. The Rethoric of Ethnographic Holism. En: Moore, H. & Sanders, T. **Anthropology in Theory**. **Issues in Epistemology**. London: Blackwell, 2007, p. 458-465.

VALENTE, Waldemar. **O Japonês no Nordeste Agrário**. **Aspectos Sócio-Culturais e Antropológicos**. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.

WOORTMANN, Ellen. **Japoneses no Brasil/Brasileiros no Japão: Tradição e Modernidade**. Série Antropologia 183. Brasilia: UNB 1995. http://www.unb.br/ics/dan/Serie183empdf.pdf

YANAGUIDA, Toshio y RODRÍGUEZ DEL ALISAL, María Dolores. **Japoneses en América**. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

ASPECTOS MODERNOS E ANTIGOS NA ÉTICA DE BOTCHAN (SENHORZINHO) DE NATSUME SÔSEKI

Neide Hissae Nagae[1]

Resumo: A vivência de um jovem professor originário da capital japonesa no universo de uma escola da cidade de Matsuyama na longíngua Província de Ehime é o foco de **Botchan** (Senhorzinho, 1906)[2]. Observa-se o aproveitamento da vida de Sôseki[3] como professor dessa escola, espaço principal em que se dá a trama, e a presença marcante da experiência do autor como bolsista enviado à Inglaterra pelo governo japonês logo no início do afã nipônico pelos conhecimentos ocidentais. Com base em algumas proposições de Ino, Levinas e de Bakhtin, pretende-se apresentar a ética e o senso de responsabilidade presentes nessa obra estruturada num humor que realça a alteridade por meio do confronto do espírito japonês sublimado pelo senso de justiça com a falsa moralidade e a cobiça, bem como dos contrastes entre o que é prestigiado e o que não é num Japão totalmente receptivo para a Europa e os Estados Unidos. O confronto com o outro, que é ao mesmo tempo o seu par, fica evidente como alvo reiterado de reflexão na vida dos japoneses, moldada em função de um desenvolvimento ocidentalizado.
Palavras-chave: literatura japonesa, **Botchan**, Natsume Sôseki, ética, alteridade.

Abstract: The experience of a young teacher in a school of Matsuyama City, in Ehime Province, is the focus of **Botchan**. We can see aspects of Sôseki's life when he was a teacher at that school, main background for the story, and his experience with a Japanese governmental scholarship in England, when Japan begins to be interested in Western knowledge. Based on Ino, Levinás and Bakhtin's

---

1. Professora doutora do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP).

2. Esse romance de Natsume Sôseki (1867-1916) rendeu, até o presente, cinco versões cinematográficas homônimas além da de 1977 do cineasta Maeda Yôichi utilizada neste trabalho: as de 1935, 1953, 1958 e 1966, dirigidas respectivamente por Yamamoto Kôjirô, Maruyama Seiji, Yoshiaki Bansho e Ichimura Hirokazu.

3. Os autores dessa época, a exemplo de Rohan, Kôyô, Tôson, Katai, Ôgai ficaram conhecidos pelo seu primeiro nome (pseudônimo ou não) e não pelo sobrenome como é mais comum em outras épocas.

propositions, we intend to present the ethics and the sense of responsibility in this romance that emphasizes otherness through the confront of the Japanese mind, sublimed by the sense of justice with a false morality as well as greed, and the contrasts between the things that are or are not prestigious in a country receptive to Europe and United States. The confrontation with the other, which is at the same time one's own pair, becames evident as a target to reflection in the Japanese people lives, molded in a way to resemble that westernized development.
Keywords: Japanese literature, **Botchan**, Natsume Sôseki, ethics, otherness

1. Introdução

A introdução intensa e acelerada de novos conhecimentos e valores ocidentais no Japão do final do século XIX gerou grande reviravolta em todos os setores da sociedade nipônica. Recém-saído de um período de isolamento de mais de dois séculos após a expulsão oficial dos jesuítas portugueses, período em que o arquipélago nipônico restringiu o acesso apenas aos holandeses e chineses, o Japão procura converter, da noite para o dia, o espírito japonês e conhecimento chinês, adotados desde os primeiros contatos com o continente chinês nos primeiros séculos do ano cristão, em espírito japonês e conhecimento europeu e americano.

Natsume Sôseki , pseudônimo literário de Shiobara Kin'nosuke (1867-1916), era grande apreciador da literatura chinesa e graduou-se em Literatura Inglesa pela Universidade Imperial de Tóquio, onde foi colega do futuro poeta renomado Masaoka Shiki (1867-1902) e passou a lecionar o idioma em Matsuyama em 1895, cidade desse amigo, localizada na capital da Província de Ehime, ilha de Shikoku. No ano seguinte, mudou-se para outra escola em Kumamoto, na ilha de Kyûshû, onde viveu por cerca de quatro anos e casou-se com Nakane Kyôko. Já tinha um filho e o segundo estava a caminho, quando foi convidado pelo governo japonês a ir para a Inglaterra com uma bolsa de estudos. Assim, em 1900, aos 33 anos, ele deixa a esposa e filhos a fim de fazer parte da política japonesa da época de adquirir o saber ocidental.

O crítico Ara (1967) comenta que nos anos em que estudou literatura inglesa na Universidade de Tóquio, Sôseki não se conformava com a forma pela qual eram feitas as avaliações dos conhecimentos sobre a mesma e que terminou os estudos sem saber ao certo que era literatura. Em Londres, submetendo-se a uma vida solitária e de restrições financeiras como bolsista, questionou-se sobre o sentido de seu estudo e quase enlouqueceu. Mesmo assim, escreveu **Bungakuron**, sua Teoria do Romance, obra que, segundo o mesmo estudioso, resultou de anotações de aula de seu colega Nakagawa Yoshitaro às quais ele fez complementações, mas como perfeccionista que era, não conseguiu ficar satisfeito. De volta à terra natal, passou a lecionar na Universidade Imperial de Tóquio apoiado por antigos colegas da época de Kumamoto. A sociedade da época enaltecia a cultura ocidental e algumas pessoas criticavam a situação atrasada do Japão mostrando-se orgulhosas por

serem o alvo dos interesses do ocidente ou os representantes da cultura ocidental no Japão. Além disso, a política colonialista do Japão para se equiparar aos demais países ocidentais resultou na guerra sino-japonesa (1894-95) e na russo-japonesa (1904-06). Diante dos japoneses que negligenciavam a sua própria interioridade para se tingirem com os ares ocidentais, Sôseki adota a postura de manter a sua individualidade, reconhecendo que cada pessoa tem a sua própria e que não pode ser definida de maneira simplória.

Em 1905, resolve lançar-se no mundo literário por incentivo do poeta Takaha-ma Kyoshi e começa a publicar a obra **Eu Sou um Gato**[4] na revista *Hototogisu*, e foi um grande sucesso. Na época, a posição social de romancista era bem inferior à de professor universitário, mas Sôseki deixa a Universidade Imperial em 1907 e passa a publicar suas obras com exclusividade para o jornal *Asashi*.

Botchan retrata, com humor irreverente, a sociedade japonesa que assimilou rapidamente os novos hábitos e valores ocidentais, tendo por cenário principal o universo da cidade de Matsuyama, onde ficava a escola que foi o seu primeiro local de trabalho como professor. Ao escolher essa cidade bem distante da capital Tóquio, o autor parece deixar evidente que as influências ocidentais já atingiam todo e qualquer lugar do arquipélago, numa mistura confusa com as características japonesas. A capital japonesa é o cenário secundário da obra, mas é o local em que se desenrola a infância do narrador protagonista até a morte dos pais e a separação com o seu único irmão mais velho. É para onde ele volta no final reencontrando Kiyo, sua fiel serviçal já idosa que ficara aguardando o seu regresso. Condizendo com o significado de seu nome, ela é dotada de grande pureza e desde sempre o considerou como dono de um caráter íntegro e bom que lhe dariam um futuro brilhante; protegeu-o e incentivou-o justamente por ele não ser o primogênito da família, ter um pai frio e distante e uma mãe que só tinha olhos para o irmão. Kiyo é o exemplo da mentalidade pura e antiga que ainda subsiste; acredita que o sucesso depende da integridade do ser humano, mas o personagem Botchan sabe que esses valores não são suficientes para vencer a disputa pelo poder político, econômico e social postos em evidência com a corrida para a ocidentalização. O narrador protagonista já começa a obra se lamuriando por levar desvantagem desde criança. É como se nesse mundo não houvesse lugar para uma pessoa com suas características as quais se resumiria na palavra "inconsequente"

Podemos ver que a Escola de Matsuyama é uma representação do mundo educacional e, por extensão, da sociedade japonesa da época, regida por interesses de dominação e poder. O vice-diretor mostra-se avançado, um perfeito gentleman, seguidor da moral e dos bons costumes, mas, na realidade, oculta os seus reais

---

4. Título original **Wagahai wa Neko de Aru**, foi publicada na tradução de Jefferson José Teixeira pela Companhia das Letras em 2009.

interesses e a sua relação com gueixas da cidade. Pretende tomar para si a mulher mais cobiçada da cidade, afastando o seu noivo, o professor de inglês, apoiado principalmente pelo professor de artes. O protagonista envolve-se na trama na medida em que é persuadido a tomar o partido do vice, mas, ao descobrir o seu mau-caráter tenta defender o injustiçado professor de inglês com a ajuda de seu colega de matemática que compartilha de seu senso de justiça. Naturalmente, ambos sofrem uma série de represálias a fim de que se convençam a ser subservientes ao vice-diretor, mas no final, conseguem flagrar o vice e o seu comparsa, evidenciando o seu falso moralismo.

2. Os recursos que geram comicidade

A narrativa é feita com uma boa dose de ironia e comicidade por meio de situações hilárias causadas pelo próprio protagonista que é inexperiente e ingênuo, pelas brincadeiras dos alunos em relação ao professor novato, e também por meio das diferenças linguísticas do falar local com o de Tóquio.

Com o uso da forma inicial no presente, o narrador envolve o leitor como se ele estivesse presenciando os fatos naquele exato momento, fazendo com que possa participar do humor presente no texto e compartilhar das sensações das personagens.

O título da obra é o apelido do narrador protagonista de natureza inconsequente e que vai a essa escola como professor de física. Pode ser empregado pejorativamente como "menino mimado", ou como forma de tratamento respeitoso e afetivo. Enquanto o primeiro sentido é usado por Yoshikawa, o professor de artes; a segunda é usada por Kiyo. Seu verdadeiro nome fica reservado para uma situação em que ele esbraveja revelando ser descendente de Minamotono Mitsunaka (912-997), um guerreiro bastante talentoso de Tada, Província de Settsu, atualmente região a noroeste de Osaka e sudeste da Província de Hyôgo, que consolidou a linhagem Minamoto originária do Imperador Seiwa e deixou muitos descendentes igualmente talentosos. Ficou conhecido como Tadano Manjû, ou seja, Mitsunaka das terras de Tada. Manjû, é a leitura chinesa de Mitsunaka e Tada o nome das terras que ele ocupava, mas que permite a leitura parônima de "um mero bolinho" Sôseki aplica um dado histórico para ironizar o nome de seu protagonista sem deixar de lhe tirar a relevância.

A exemplo de Botchan, as demais personagens principais envolvidas na trama recebem apelidos e formam tipos: o diretor é tanuki, "texugo", refere aquele que se faz de desentendido. Embora autoridade máxima da escola, não tem voz ativa e não entra em atrito com ninguém, deixando as decisões para o vice-diretor. Este é *akashatsu*, "camisa vermelha", em função da peça rubra de flanela à moda inglesa da época que ele veste mesmo nos dias mais quentes. Usa de todos os

ardis para manter a escola sob seu comando e conquistar a noiva do professor de inglês, Koga, que é *uranari*, pela imagem frágil física e mentalmente como sugere o vegetal branco e delicado como o dos pepinos que nascem no final do cipó e que acabam sendo menores e menos saborosos. Ele é a vítima do vice-diretor que planeja afastá-lo da moça, transferindo-o para uma cidade bem distante em troca de um salário um pouco maior, sendo que a contratação de Botchan também fazia parte do plano. O professor Hotta, de matemática, é *yama-arashi*, "porco-espinho" Inicialmente, o protagonista desconfia dele e insiste até em devolver alguns centavos de uma taça de raspadinha que ele lhe pagara, mas logo cria uma afinidade com esse professor e acaba ganhando nele um aliado. O professor Yoshikawa de artes é *nodaiko*, aquele que carrega o tambor, uma denominação pejorativa para os que tocam amadorísticamente só para animar a platéia. De fato, ele acompanha e aclama o ritmo do vice-diretor em total submissão para manter a sua posição e companhia. A moça disputada é *madonna*, da distinta família Toyama, cobiçada pelos homens do local e nesse sentido, o troféu, o símbolo do sucesso. Comprometera-se com o professor de inglês enquanto o pai deste ainda vivia e detinha poder e riqueza, mas, com a sua morte, o noivo tivera que adiar o casamento.

3. A questão da ética

O estudioso Inô Kenji (1959) afirma que a literatura de Sôseki pretendia recuperar a ética no romance com base da crença expressa na obra **Danpen** (Fragmentos,1916) em que o escritor diz que o verdadeiramente artístico é ético, nesse aspecto, observa-se uma aproximação do pensamento de Levinas sobre a ética, como diz Danner:

> O respeito ao Outro enquanto Outro, a alteridade que questiona os "direitos" do Mesmo clamando por justiça, é a tarefa por excelência da ética. "A ética levinasiana encontra um valor fundamental na análise filosófica do sentido, da esfera que abre toda a inteligibilidade. É uma fenomenologia". A responsabilidade ética do Mesmo em relação ao Outro encontra-se na responsabilidade incondicional a ser assumida pelo eu perante o Outro. Levinas concebe a primazia da ética em relação à ontologia; a ética é, para ele, a filosofia primeira. p.2)
>
> Para ele, a ética tem como característica fundamental a responsabilidade do mesmo na instauração da justiça para com o Outro que se encontra marginalizado, subjugado, dominado, etc. (DANNER, p.3)
>
> Ao pôr minha liberdade em questão, o Outro revela a situação de dominação e de injustiça a que está submetido, e exige de mim uma resposta justa. Levinas procura mostrar que a minha liberdade está totalmente relacionada à liberdade do Outro; não é, portanto, de todo autônoma. É ao conformar minha liberdade ao apelo do Outro que eu me torno justo. (DANNER, p.6)

> A filosofia de Levinas procura inverter a lógica presente na tradição, lógica esta que colocava a liberdade e a autonomia do indivíduo em primeiro plano. (DANNER, p. 8)

A comicidade e a ironia presentes no romance também se ligam à questão da alteridade.

Em Matsuyama, inicialmente há o confronto e o estranhamento tanto de Botchan quanto dos professores e alunos. A rejeição inicial dos alunos pelo professor é retratada com grande humor gerado pela própria comicidade produzida pelos recursos linguísticos do romance: nas cenas das primeiras aulas entram as provocações dos alunos para com o professor, sempre aludindo a alguma ação praticada por ele, ter comido um simples empanado como *tenpura* ou bolinho como *dango*, ou, ainda, usado uma toalha encardida para ir ao banho público. As diferenças dialetais do falar do professor e dos alunos também ficam em evidência pelas repetições das terminações *zonamoshi* em finais de frase, típica daquele local. Na primeira noite de plantão do protagonista no alojamento estudantil, os alunos colocam gafanhotos no leito do professor navato e disfarçam não entenderem a bronca recebida de Botchan porque o nome do inseto também é diferente para ambos, ou seja, para os travessos, *inago* e para o vitimado, *batta*. Após esses primeiros confrontos, há uma integração que é demonstrada na briga que os alunos da escola têm com os estudantes da escola do magistério.

O contato com o estranho leva a uma conscientização mais profunda sobre si mesmo e sobre o outro, e identificamos essa postura no protagonista quando ele presencia e vivencia a desconsideração e anulação do outro em Uranari, Madonna e nos demais personagens. Fazendo uma refexão sobre as relações humanas, encontramos visões como a de Souza (1999:52):

> [...] o autor (Levinas) nos instiga a pensar a nossa condição de homens, enquanto entes capazes de manter uma relação intersubjetiva, à medida que formos capazes de pensar a nossa subjetividade estruturada fundamentalmente pela responsabilidade infinita para com a alteridade do outro.

E, semelhante a essa visão, Senbokuya Kôichi (1982:280) diz que em **Watashi no Kojinshugi**, Sôseki defende três itens: o respeito à individualidade dos outros se se almeja desenvolver a própria individualidade; a consciência sobre os deveres decorrentes do uso do poder que um inidivíduo possui e a responsabilidade inerente ao desejo de se mostrar o poder financeiro.

Botchan é natural de Edo, nome da antiga capital Tóquio, e o quimono masculino adotado para o protagonista torna evidente o contraste entre o seu aspecto nipônico e o terno e gravata dos demais professores. Yama-arashi é de Aizu, nome do clã da Província de Fukushima, um dos que saiu derrotado na guerra de 1868, contrários à abertura do Japão. Com esse representante do antigo clã da classe dos

samurais, decaídos com a Renovação Meiji, ele faz valer a força, mas na realidade, ambos são os derrotados perante a abertura do país e a ocidentalização japonesa. O desmascaramento do vice-diretor e de Yoshikawa é uma sensação de alívio, de justiça feita, mas no final, a verdadeira figura do mundo educacional e da vida é o do domínio de pessoas como Akashatu e Nodaiko. De volta a Tóquio, Botchan, aquele professor contestador e briguento, vira um funcionário ferroviário a mostrar a força do sistema.

A cidade de Matsuyama ou, mais precisamente, a escola, é uma mostra do egoísmo humano e serve de exemplo do que acontece na época de um Japão que acabara de iniciar o contato com o ocidente, após um longo período de isolamento, apresentando o questionamento do autor em relação aos resultados desse contato como se ele fosse a sua cristalização. Akashatsu, por sua vez, figura como o representante do ocidente a denunciar o processo de anulação do outro em sua alteridade, praticado sistematicamente pela cultura ocidental ao desconsiderar as diferenças, ao usurpar a dignidade de Uranari.

Por trás da trama que envolve a crítica à natureza ou à índole egoísta do ser humano, há o questionamento do conflito gerado pela introdução da cultura ocidental, sempre em meio a um grande humor, notado principalmente por fatores de ordem linguística como as já mencionadas. A personagem Akashatsu também é a escolhida para representar a mescla das duas culturas não só pelo seu traje de camisa de flanela vermelha com o *hakama*, calças japonesas, mas também na sua índole invasora da propriedade alheia. É o japonês que assumiu as idéias expansionistas e colonialistas do ocidente. O resultado não é positivo, pois implica no sacrifício de outrem, mas os representantes da antiga sociedade dos samurais não são mais capazes de sobrepujar o desenrolar dos acontecimentos. Fazem a desforra em Akashatsu, mas o que vai predominar é o egoísmo, a corrupção embasada no sistema. Podemos, então, concluir que esta obra apresenta a característica atribuída a Natsume Sôseki na Literatura Japonesa que é a de analisar o egoísmo do homem e o sentido da existência humana por meio do conflito entre o pensamento individualista ocidental e a visão moral e a ética oriental pondo em evidência o seu senso de justiça, a sua responsabilidade para com o outro.

Enxergamos por trás dessa relação a responsabilidade do autor para com a obra, no sentido de tornar ativo o que foi vivenciado e compreendido, como diz Bakhtin (s/p) e nesse sentido, enxerga-se uma consonância do autor japonês com o crítico russo.

> O monólogo é concluído e surdo à resposta do outro, não o espera e nem reconhece nele força decisiva. [...] A única forma adequada de expressão verbal da autêntica vida do homem é o diálogo inconcluso. A vida é dialógica por natureza. Viver significa participar do diálogo: interrogar, ouvir, responder, concordar, etc. Nesse diálogo o homem participa inteiro e com toda a vida: com os olhos, os lábios, as mãos, a alma,

> o espírito, todo o corpo, os atos. Aplica totalmente na palavra, e essa palavra entra no tecido dialógico da vida humana, no simpósio universal (BAKHTIN, 2003, p.348).

4. Considerações finais

Recorrendo a dados extraliterários, o autor viveu a experiência de professor de literatura na escola ginasiana Jinjô Chûgakkô na cidade de Matsuyama durante um ano e depois no colegial Dai Go Kôtôgakkô em Kumamoto até ser convidado pelo governo japonês a ser um dos bolsistas a estudar no exterior. Sôseki aceitou a incumbência com surpresa, pois vivia afastado dos grandes centros do Japão e passou um período de desgosto em Londres, pois não conseguiu integrar-se bem à vida dos ingleses além de passar por dificuldades financeiras como bolsista (ARA.1967).

Traçando paralelos com os dados biográficos do autor, é possível depreender que o protagonista é apenas uma das representações de Sôseki. Na obra, ele é desdobrado em mais duas personagens antagônicas da Escola. A primeira enquanto professor de literatura Akashatsu, o alvo de indignações e crítica da obra, como o dissimulado, o mau-caráter que representa a figura do próprio Japão, é um desdobramento de si próprio, Sôseki, na medida em que foi o responsável por trazer os conhecimentos ocidentais obtidos na Inglaterra disseminando-os pelo Japão e criando figuras como a desse vice-diretor manipulador e invasivo. A segunda, enquanto Uranari, o professor de inglês, educado e submisso que acabou aceitando ir para Kumamoto em troca de um salário irrisoriamente maior. Mas é na figura do protagonista inconsequente que ele encarna o seu lado contestador de quem almeja a justiça e a ética acima de tudo.

Como diz Etô Jun, o Botchan que representa o bem,

> (...) tem uma visão ética simples e clara. Sua atitude é sempre correta e direta, e não quer nem saber dos cálculos e reflexões característicos dos intelectuais. Não é irrelevante o sentido de Sôseki, um dos grandes intelectuais da época, ter construído um protagonista como ele. Sôseki fala de modo camuflado que tanto a língua estrangeira quanto o pensamento moderno, e até as teorias da prosa moderna não passam de medidas paliativas. As pessoas jamais vivem por meio delas. Vivem pela língua nativa e pela visão ética autóctone. Pelo menos o que dá vida a ele, Sôseki, não são os valores dados pela modernidade. (2007:205)

Nesse sentido, pode-se dizer que essa obra de Sôseki segue o veio da transparência, da integridade e da pureza de sentimento, resumidas pela palavra *makoto* e tidas como fundamentais da cultura japonesa mencionado por Masao Maruyama (2004) como um elemento prototípico, que atravessa épocas, de modo persistente, mas sem ser o tom principal, e que Maruyama, na falta de uma expressão adequada,

chama de *basso ostinato*, tomando-a de empréstimo da terminologia musical. Na visão do estudioso, ao longo das eras, essa essência foi recebendo roupagens como o budismo e o confucionismo, mas sempre despontou em momentos cruciais de se contrapor a uma ideologia exterior, como foi o caso dos dois grandes momentos de isolamento do Japão, ao se dar fim às expedições culturais à China no século IX e à expulsão dos estrangeiros, principalmente os jesuítas no século XVI. E nesse momento da abertura para o ocidente, esse padrão japonês desenvolve-se de uma maneira sobreposta ao pensamento de modernização.

Botchan revolta-se com o bem falseado, característico da educação meramente formal, representado pela escola de Matsuyama. Mostra sua ira com a mentira e a injustiça da sociedade em geral e ataca de frente a desconsideração e o desrespeito do vice-diretor para com seu colega.

É popular entre os jovens porque é transparente, simplório e tem forte senso de justiça. Pela simplicidade exagerada para viver num mundo complexo e pela sua natureza inconsequente passa por muitas situações e aí nasce uma comicidade natural. Desse modo, Botchan é um exemplo da noção de responsabilidade sem uma assunção consciente, como condição prévia, um engajamento.

O antagonista Akashatsu que simboliza o Japão ocidentalizado acabar derrotado parece ser o avesso da realidade a partir de Meiji. Botchan, como é caracterizado por Kiyo, defende a honestidade, a autenticidade, e preserva a sua individualidade que não se adequa à situação vivida do momento representado na obra. Ele continuará isolado pela sua natureza inconsequente.

Referências bibliográficas

ARA, M. **Natsume Sôseki Nyûmon** (Introdução a Natsume Sôseki). Tóquio, Kodansha, 1967.

BAKHTIN, M. **Estética da Criação Verbal**. Introdução e tradução do russo Paulo Bezerra: prefácio à edição francesa Tzevtan Todorov. 4ª. Ed. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

INO, K. Sôseki. **Iwanami Koza Nihon Bungakushi** dai 15kan, Tóquio, Iwanami, 1959.

SOUZA, J. T. B. de. Emmanuel Levinas, o Homem e a Obra. In: Revista **Simposium** – Ciências, Humanidades e Letras, Universidade Católica de Pernambuco, Nova Fase, Ano 3, Número Especial, junho, 1999. Disponível em: <www.unicap.br/Arte/ler.php?art_cod=1445> Acesso em: 02 ago. 2009.

DANNER, F. **Responsabilidade e Justiça no Pensamento de Emmanuel Levinas.** <http://www.unifra.br/thaumazein/edicao2/artigos/Responsabilidade.pdf>. Acesso em: 02 ago. 2009.

Levinas (1905-1995). Disponível em: <http://www.ne.jp/asahi/village/good/Levinas.htm> Acesso em: 02 ago. 2009.

ETO, J. Kaisetsu (Explicação). In: NATSUME, S. **Botchan** (Senhorzinho), Tóquio, Shinchôsha, 2007. 133ª reimpressão.

KOYANO, A. **Natsume Sôseki o Edo kara Yomu**. (Ler Sôseki Natsume do Ponto de Vista de Edo). Tóquio, Chûô Korosha, 1995.

LÉVINAS, E. **Entre Nós**. Ensaio sobre a Alteridade. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (coord.). Petrópolis, Vozes, 2004. Disponível em: <http://www.bdtd.ufpe.br/tedeSimplificado//tde_busca/arquivo.php?codArquivo=2221>. Acesso em: 02 ago. 2009.

MARUYAMA, M. Genkei, Kosô, Shitsuyô Teion. In: KATÔ, S. et al**. Nihon Bunka no Kakureta Katachi**. Tóquio, Iwanami Shoten, 2004. p. 87-151.

NATSUME, S. **Botchan** (Senhorzinho), Tóquio, Shinchôsha, 2007. 133ª. reimpressão.

SENBOKUYA, K. Sôseki no Kojinshugi (O Individualismo de Sôseki). In: MIYOSHI, Y. et al. Kôza Natsume Sôseki. Dai 5kan Sôseki no Chiteki Kûkan. Tóquio, Yuhikaku, 1982, p. 268-295.

A SEGURANÇA DO JAPÃO E OS ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA

Paulo Daniel Watanabe[1]

Resumo: Desde o final da Segunda Guerra Mundial, a temática da Segurança e da Defesa do Japão vem sendo tratada como uma continuação natural da Política Externa dos Estados Unidos da América. Por mais que se afirme que o Japão, desde a retomada de sua soberania, na década de 1950, tenha exercido sua Política Externa e de Defesa com alguma autonomia, Washington sempre esteve presente, muitas vezes justificando-se com o conflituoso sistema internacional. Ao fim da Segunda Guerra Mundial, a Guerra Fria era o principal motivo para que os Estados Unidos da América participassem, quase que sós, da proteção do arquipélago. Atualmente, o país ainda é proibido constitucionalmente de possuir Forças Armadas convencionais, obrigando-se a delegar essa missão aos Estados Unidos, que possuem bases militares na ilha de Okinawa. Os impactos negativos dessa política já são percebidos pelo Japão, principalmente por meio das ameaças constantes da Coreia do Norte e do crescimento econômico e militar chinês. Após os atentados de 11 de setembro de 2001, novos líderes de governo vêm buscando menor dependência militar dos Estados Unidos. Washington não abandonará sua política regional, conforme provou a queda do primeiro-ministro Hatoyama Yukio. Para alguns autores, o Japão deve, de forma independente, deter meios dissuasivos para garantir sua integridade e segurança em um ambiente ainda hostil moldado pelos desastres da era imperialista nipônica. Esse artigo pretende analisar a evolução da política de defesa do Japão, desde a ocupação dos Aliados.

Palavras-chave: Japão; Estados Unidos; Doutrina Yoshida; Segurança; Política de Defesa.

Abstract: Since the end of World War II, the issues regarding Japan's security and defense have been discussed as a natural continuation of the American Foreign Policy. Although Japan is said to decide its own foreign policy by itself after getting back its sovereignty in the 50's, Washington has always been deciding along with Japan and justifying its acts on the conflicting international system. At the end of World War II, the Cold War was the main reason for the USA to take part almost by itself

---

1. Mestrando em Relações Internacionais pelo Programa de Pós Graduação em Relações Internacionais San Tiago Dantas (UNESP/UNICAMP/PUC-SP). Bolsista FAPESP.

in the protection of the Japanese archipelago. Nowadays, Japan is still constitutionally prohibited from maintaining conventional armed forces having to delegate this mission to the USA, which has military bases on Okinawa Island. The negative impacts of this policy are already felt by Japan, especially under the constant threats from North Korea and the military and economic growth of China. After the attacks of September 11th 2001, new government leaders have been trying to make Japan less dependent on the USA. Washington will not abandon its regional policy, as shown by Prime Minister Hatoyama's fall. For some authors, Japan must have independent deterrence ways to guarantee its security and integrity in a still hostile environment shaped by the disasters of Japan's imperialist era. This article intends to analyze the evolution of Japan's defense policy since the occupation of the Allied Powers.
Keywords: Japan; United States of America; Yoshida Doctrine; Security; Defense Policy.

1. Introdução

Desde a Guerra da Coreia no início da década de 1950, a região asiática vem vivenciando momentos de turbulências no que se refere a sua estabilidade política e militar. Poucos foram os intervalos de estabilidade, que se tornaram escassos ao longo da última década. O crescimento militar e econômico da China nuclear, o esforço russo em reconquistar de fato seu espaço como grande potência na política internacional, a proliferação nuclear entre pequenos Estados, incluindo as constantes ameaças nucleares da Coreia do Norte ilustram o conflituoso sistema asiático em que está inserido o Japão.

A região evoluiu economicamente e militarmente desde o fim da Segunda Guerra Mundial. Novos poderes emergiram, portando novas tecnologias bélicas, inclusive a nuclear. Aparentemente imobilizado por sua Constituição, o Japão também evoluiu no que se refere à sua segurança. A atual questão da Segurança e da Defesa do Japão tem sua origem no pós-Segunda Guerra Mundial.

Ao ser atacado por duas bombas nucleares jamais vistas, o país foi obrigado a render-se. Após alguns dias da comunicação oficial da derrota feita pelo Imperador, os Aliados iniciaram a ocupação no território nipônico.

Os principais objetivos da ocupação dos Aliados eram desmilitarizar e democratizar o Japão, para que nunca mais voltasse a ser uma ameaça a outros Estados. Para esse fim, uma nova Constituição foi redigida e adotada, originalmente no idioma inglês. Com a Constituição de 1947, mais precisamente o Artigo 9º ("Da renúncia à guerra"), o Japão encontra-se proibido de possuir Forças Armadas ofensivas, ou com "potenciais beligerantes", o que o caracteriza na literatura corrente como "Estado anormal" Por meio desse documento, o arquipélago renuncia seu direito à beligerância.

> Sinceramente aspirantes a uma paz internacional baseada na justiça e na ordem, o povo do Japão renuncia **para sempre** a guerra como um direito soberano da Nação e a ameaça ou uso da força como meio de resolução dos litígios internacionais.

> A fim de concretizar o objetivo do parágrafo precedente, as forças terrestres, marítimas e aéreas, bem como qualquer outro potencial de guerra, **nunca** serão mantidas. O direito de beligerância do Estado não será reconhecido. (Tradução do autor)

Com grande pressão vinda dos Aliados por mudanças radicais na estrutura política do país, houve consenso político em relação à adoção da Constituição. Todavia, a aceitação da Constituição e de suas limitações pode ser entendida por meio de uma política desenvolvimentista formulada por Yoshida Shigeru, terceiro Primeiro-Ministro na sucessão do pós-guerra. Yoshida foi conhecido por formular uma política baseada em grande parte no desenvolvimento e na reestruturação econômica do país, aceitando, quase que livremente, a subordinação aos Estados Unidos. A segurança do arquipélago ficaria sob responsabilidade dos Estados Unidos unicamente. Mais tarde, a política de Yoshida ficou conhecida entre os estudiosos como "Doutrina Yoshida", vista sua grande importância que teve à reinserção internacional do arquipélago. Dessa maneira, em 1951, ao negociar o fim da ocupação dos Aliados, o país iniciou uma frutífera parceria com os Estados Unidos da América, país que havia sido responsável pela organização interna e pela integridade do território durante a ocupação. Essa parceria é mantida até hoje, com o mesmo grau de importância aos dois Estados. Entretanto, pode ser entendida, nos dias atuais, como um fardo ao Japão, referindo-se à atual situação da segurança do arquipélago.

Pode-se afirmar que a Constituição Japonesa da Paz, em vigor desde 1947, é o elemento central da política de defesa do Japão, cujas medidas refletem diretamente na estabilidade regional, ratificando a importância que a redefinição dessa política possui no sistema regional atual. É importante destacar que a Constituição sofreu diferentes interpretações ao longo da Guerra Fria, e mesmo hoje em dia, podem-se criar novas abordagens e interpretações que permitam mudanças drásticas na política de defesa do arquipélago. A projeção militar do país depende dela e de suas interpretações, que mudaram com o tempo, muitas vezes, fazendo da Política de Defesa do país uma política de governo e não de Estado. O resultado disso foi, ao longo da história, uma maior liberalização do significado de "capacidade de autodefesa" e "capacidade ofensiva" O que era caracterizado como ofensivo para um governo, poderia ser caracterizado como defensivo para outro (COONEY, 2006, p. 34).

Desde o fim da Guerra Fria, a segurança do país é marcada por dúvidas e incertezas. Se antes, durante a bipolaridade, os Estados Unidos viam no Japão um aliado e um porto seguro para suas bases militares, atualmente, essa noção se torna cada vez mais fraca, quiçá inexistente. Como consequência das disputas ideológicas no contexto bipolar, a Revolução Chinesa e a Guerra das Coreias dividiram a região em dois pólos, o que alterou a política dos EUA na região. Por esse motivo, os EUA centralizaram suas atenções especialmente no Japão. Washington acabou

vendo o arquipélago como parte central de sua doutrina de contenção, uma vez que a China continental, por causa da revolução de 1949, estava fora da influência norte-americana.

Tendo mencionado os fatos acima, as questões que ficam pendentes são: Por que o Japão "terceiriza" sua defesa? O que garante a proteção vinda dos EUA? Não há mais ameaças concretas aos Estados Unidos, e nem ao modelo capitalista. Por que devem garantir a segurança do Japão?

2. Origens da atual política

Não seria incorreto afirmar que a Doutrina Yoshida foi responsável por reinserir devidamente o Japão nas relações internacionais. Yoshida Shigeru foi o primeiro-ministro (1946-1947 e 1948-1954) que acreditava e defendia que a nova Constituição e, principalmente, o Artigo 9º poderiam ser utilizados a favor do Japão (COONEY, 2006, p.36).

Yoshida Shigeru se destacou pela boa relação com o General Douglas MacArthur, o então Comandante Supremo das Forças Aliadas (norte-americano), responsável pela Ocupação (FINN, 1991). Os principais pontos da Doutrina Yoshida, colocada plenamente em prática a partir da década de 50, foram: 1) A recuperação econômica deve ser o primeiro objetivo nacional (cooperação político-econômica com os EUA era necessária para esse propósito); 2) o Japão deveria continuar "suavemente" armado e evitar envolvimento em assuntos político-estratégicos. As Forças de Autodefesa não iriam ser enviadas ao exterior, e o Japão não iria participar de missões de defesa coletiva; 3) Para garantir sua segurança a longo prazo, o país iria ceder seu território para bases às Forças Armadas aos EUA (PYLE, 2007, p. 242).

Basicamente, com a presença dos EUA e de seu guarda-chuva nuclear, o Japão não precisaria investir muito dinheiro em sua defesa, estando livre para empenhar-se quase totalmente na sua reestruturação econômica. Os gastos militares poderiam acabar com as reservas necessárias para reconstruir a economia. A Doutrina Yoshida permitiu ao Japão tornar-se um "*free-rider*" ("carona"), vivendo na sombra dos Estados Unidos e de seu guarda-chuva nuclear sem quase nenhum custo. (COONEY, 2006, p. 36)

Na realidade, Yoshida Shigeru descobriu que o Japão não tinha necessidade de esforçar-se para garantir sua segurança no sentido militar. Sob o governo de Yoshida, o Japão buscou seus interesses nacionais e, de forma racional a maximizar seus ganhos, utilizou-se do conflituoso contexto internacional para alcançar seus objetivos. No entanto, segundo o autor Michael Green (2001), na época, a Doutrina Yoshida foi mais um compromisso político que uma doutrina estratégica. Enfim,

Yoshida não tinha muito tempo para formular políticas devido à situação em que se encontrava o Japão.

Yoshida sabia que a barganha estratégica tinha custos e benefícios, e que o Japão não deveria se comprometer incondicionalmente. O grande custo era o dilema do *abandonment* (abandono) e do *entrapment* (cilada). Em suma, e*ntrapment* (cilada) ocorre quando um Estado é persuadido por seu aliado a entrar em um conflito arriscado ou sem vantagens relativas, ou até absolutas. *Abandonment* (abandono), por outro lado, ocorre quando um Estado abandona seu aliado diante ou próximo de um conflito, por qualquer motivo. Yoshida estava confiante em relação ao *abandonment*, pois sabia que o Japão era um ponto valioso no Leste Asiático. Seu maior medo era o *entrapment*, pois servir de bases às Forças Armadas norte-americanas poderia fazer do Japão um alvo potencial de conflito nuclear ou convencional, ou até os EUA poderiam pressionar o país a ter um papel mais ativo na guerra contra o comunismo, gerando conflitos desastrosos na península da Coreia ou Taiwan (HUGHES, 2004, p. 23). Para isso, Yoshida ratificou o princípio de defesa individual seguido pelo Japão, refutando os interesses norte-americanos de, a partir de 1950, integrar o Japão em um programa de segurança coletiva a ser criada nos moldes da OTAN, onde o país seria obrigado a prestar assistência militar a qualquer aliado dos EUA. Nesse ponto, é possível verificar que, intencionalmente ou não, a aceitação da Constituição rendeu frutos ao Japão: seus interesses estavam protegidos.

A Constituição foi um fator de grande importância à reinserção japonesa. Muitas vezes impediu que o Japão caísse nos *entrapments* (ciladas) dos Estados Unidos. Entretanto, a mesma Constituição impede que o país tenha uma posição mais elevada nas relações internacionais.

3. Relações amigáveis Japão – EUA: um breve histórico

É praticamente consenso que os EUA surgiram, ao fim da Segunda Guerra Mundial, como a grande superpotência imbatível das relações internacionais. O mundo nunca havia visto tal tipo de poder preponderante que os Estados Unidos exerciam no período. Ao contrário das outras potências, o território norte-americano permaneceu intocado pela Guerra, uma vez que foi lutada não somente na Europa, senão também na Ásia e no Oriente Médio. Sete milhões e meio de americanos haviam sido enviados ao exterior, os navios norte-americanos patrulhavam todos os oceanos do mundo, seus cientistas dominavam conhecimentos exclusivos, suas indústrias produziam 40% do total produzido pelo mundo, e sua reserva de ouro contava com 2/3 das reservas mundiais (PYLE, 2007, p. 210).

Diferentemente da Primeira Guerra Mundial, a Segunda Guerra Mundial deixou dois grandes derrotados incondicionais: primeiramente a Alemanha em

maio de 1945, e depois o Japão, em agosto do mesmo ano. Além disso, houve explosões de duas bombas atômicas, até então nunca vistas pela humanidade. Enfim, além da liderança econômica, os EUA contavam com liderança militar, tecnológica e nuclear.

O que chama atenção, atualmente, é a forte e duradoura relação que o Japão possui com os Estados Unidos. Há quem não entenda como um país pode ser tão próximo daquele que cruelmente o destruiu no passado, utilizando bombas nucleares. As boas relações com os Estados Unidos tiveram início ainda durante a ocupação.

3.1. "Equidistância pragmática": Japão entre as potências?

Próximo ao fim da ocupação, quando os objetivos iniciais já estavam próximos de serem alcançados, George Kennan, diplomata norte-americano e defensor da Política de Contenção ao comunismo, ao ver a situação do Japão, demonstrou grande receio. Sem um tratado formal, o Japão poderia aliar-se facilmente à URSS. Vistas as suas capacidades produtivas, o arquipélago representava um prêmio para qualquer um dos lados (PYLE, 2007, p. 221).

A essa altura, o Japão desprovido de poder militar, deficiente economicamente, e geograficamente bem localizado (entre as duas potências) poderia exercer facilmente uma política pendular entre os EUA e a URSS. Essa atuação é conhecida na área de Política Externa Brasileira como "equidistância pragmática" (termo cunhado por Gerson Moura ao referir-se à Política Externa de Vargas na década de 1930. Basicamente, significa não aliar-se definitivamente a nenhum dos lados e agir de forma pragmática de acordo com os benefícios que cada lado oferece). Essa possibilidade era temida pelos norte-americanos, que chegaram à conclusão de que o Japão não poderia ter um destino independente. Deveria funcionar como um satélite estadunidense ou soviético (PYLE, 2007, p. 221).

Para Kennan, o propósito da ocupação deveria ser revisado: *"No further reform legislation should be pressed. The emphasis should shift from reform to economic recovery... Precedence should be given... to the task of bringing the Japanese into a position where they would be better able to shoulder the burdens of independence"* (KENNAN *apud* PYLE, 2007, p. 221). Já nessa época, os interesses norte-americanos giravam em torno do papel que o Japão poderia desempenhar no Extremo Oriente.

> Os EUA tinham como objetivo [no pós guerra], estabelecer uma estrutura de paz sustentada por uma China unificada, democrática e aliada. Entretanto, Chiang Kai-shek, o líder chinês, apoiado pelos americanos para realizar a reunificação da China, estava sendo superado pelas forças comunistas, perdendo a credibilidade diante dos EUA. A China passou a ser vista como um país fraco e atrasado, e, a partir de 1947,

a política estratégica dos EUA na região asiática passou a ser reconsiderada. Com o afastamento da possibilidade de a China vir a ser a principal aliada americana na região asiática, deixava de ser interessante fazer do Japão um país desmilitarizado e fraco. As circunstâncias estavam alteradas. Era preciso recuperá-lo, tê-lo como aliado, suficientemente forte para dar apoio às iniciativas e interesses americanos na região. Os principais objetivos dos EUA eram equilibrar as relações políticas e desenvolver a economia regional, fatores que deram ao Japão papel de grande importância. (UEHARA, 1995, p. 6 *apud* UEHARA, 2003)

Naturalmente, seria um ato legítimo, caso o Japão decidisse alinhar sua política externa com a soviética após reaver sua soberania. Entretanto, mesmo soberano, o país provavelmente não seria atraído pela URSS. A urgência de um tratado para "amarrar" o Japão pode ser interpretada, hoje em dia, como uma precipitação dos EUA frente à, talvez, superestimada ameaça soviética. Os governantes japoneses tinham plenos conhecimentos em relação aos esforços norte-americanos "pró-Japão" durante a ocupação. Apesar de os EUA serem responsáveis pela destruição total de duas cidades japonesas, o Japão nunca demonstrou oficialmente sentimentos de revolta ou revanchismo.

Inicialmente, antes de o Japão render-se, havia sido acordado que o território nipônico seria divido entre os aliados vencedores e a China (para evitar temores de uma "invasão branca"), similar à maneira em que a Alemanha foi dividida. Tóquio também seria dividida em zonas separadas. Contudo, ao longo da ocupação, os Estados Unidos negaram e impediram qualquer tentativa de divisão do território japonês. Para Truman, o Japão não deveria seguir os mesmos passos da Alemanha dividida (TAKEMAE, 2002, p. 96).

A URSS e o Reino Unido buscavam incessantemente intervir na ocupação, apesar de a União Soviética ter aceitado a nomeação de um General norte-americano para comandar as Forças Aliadas. MacArthur sempre refutou influências externas, mantendo total controle norte-americano sobre o Japão, principalmente porque a União Soviética procurava restabelecer seu império sobre a região de Hokkaidô (Norte do Japão), confrontando a influência norte-americana na região. Em sua obra, o General Douglas MacArthur explica:

> Os russos começaram a causar problemas desde o início. Eles pediram que suas tropas ocupassem Hokkaido, a ilha ao norte do Japão, e ainda, dividir o país em dois. As suas Forças não estariam sob o comando do Comandante Supremo, sendo totalmente independentes. Eu recusei. [...] Ele prosseguiu e afirmou que as Forças Russas iriam entrar com ou sem minha aprovação. Eu respondi afirmando que se um único soldado soviético entrasse no Japão sem minha autorização, eu colocaria de uma vez toda a missão russa, incluindo ele mesmo, na prisão. (MACARTHUR, 1964)

Os aliados, em grande peso a URSS, exigiam também que MacArthur e o Presidente Truman julgassem o Imperador Hirohito, que assumira a responsabili-

dade pela condução do país à guerra, como criminoso de guerra, e o executassem. Truman, ciente da relação que a manutenção do Imperador tinha com o sucesso da ocupação, ignorou todas as demandas dos aliados e o manteve em seu cargo, porém, limitado pela Constituição de 1947

Em relação aos investimentos na economia nipônica, os Estados Unidos perceberam, em 1946, que as condições econômicas do Japão influenciariam o caminho que o país seguiria na Guerra Fria ao aliar-se, podendo ser aos Estados Unidos ou a algum inimigo potencial. Sendo assim, no final da década de 1940, os Estados Unidos criaram políticas econômicas baseadas em nove pontos (*Nine--Point Program*): 1) balanço do orçamento; 2) aumento da eficiência dos impostos coletados; 3) limitar o crédito; 4) controlar salários; 5) controlar preços; 6) controlar o comércio exterior; 7) aumentar exportações; 8) aumentar a produção industrial; 9) aumentar a eficiência do programa de coleta de alimentos. Na década de 50, iniciou-se o Plano Dodge, baseado no Programa de Nove Pontos, sendo uma das mais importantes políticas fiscais e monetárias da história do Japão moderno.

A sociedade e a cultura do Japão eram estruturadas sobre a figura do Imperador. Rebeliões, guerrilhas, atentados etc, seriam esperados, caso o Imperador fosse julgado como criminoso de guerra. MacArthur explica: "Eu achava que se o Imperador fosse acusado, e talvez, enforcado como um criminoso de Guerra, um governo militar deveria ser instituído por todo o país, e provavelmente, um movimento de guerrilha iria estourar." (MACARTHUR, 1964, p. 330). MacArthur utilizou o imperador para facilitar a ocupação (SUGITA, 2003, p. 12).

O objetivo inicial da ocupação não era reestruturar a economia japonesa, entretanto, a economia nipônica estava arrasada pelos efeitos da guerra e a inflação estava fora de controle. As indústrias, em 1948, não atingiam 1/3 do nível de produção anterior à guerra (SUGITA, 2003, p. 50). O fracasso na recuperação econômica reverteria todo o sucesso da ocupação. Em sua obra (2003), Sugita cita dois principais receios dos Estados Unidos perante o fracasso econômico japonês: 1) as tendências pró-americanas, pró-democráticas, e anti-soviéticas poderiam ser completamente revertidas; 2) perda de confiança do povo japonês na democracia.

Enfim, os bons resultados gerados pelas políticas norte-americanas tinham sempre um objetivo. Isso descaracteriza a ocupação como fruto da hegemonia norte-americana. Os EUA tomaram tais medidas por necessidade, e não por livre opção. Se, em todos os aspectos mencionados, os EUA realmente tivessem um papel hegemônico, estariam aptos a evitar qualquer constrangimento imposto pelo sistema internacional. Isso não ocorreu. Foi uma política de reação, e não de hegemonia. Mesmo assim, o Japão reconhece positivamente a importância dos EUA no pós-guerra.

As chances de o Japão virar-se contra os EUA eram mínimas, pois grande parte do alto desenvolvimento econômico era atrelada às políticas norte-ameri-

canas, como a Guerra da Coreia, quando grandes fluxos de dinheiro entraram na economia japonesa Os EUA, caso suspeitassem de qualquer tipo de conspiração, poderiam prolongar a ocupação para evitar qualquer relacionamento externo do Japão. Além disso, os governantes japoneses, assim como o Imperador tinham cultivado, durante a ocupação, grande consideração pelos norte-americanos. Ainda em 1946, o Primeiro-ministro Suzuki publicou no jornal local que estava feliz com o progresso da ocupação, pois ele e o Imperador estavam confiantes de que o General MacArthur seria justo (FINN, 1991, p. 134). Com o fim da ocupação, o Japão sai conscientemente "americanizado"

> A relação entre Japão e os EUA é a peça fundamental da Política Externa Japonesa. Não seria exagero dizer que o Japão não poderia alcançar sua prosperidade pós-guerra se não fosse pelo bondoso apoio dos Estados Unidos. Os Estados Unidos também fizeram grandes sacrifícios para preservar a paz no pós-guerra. Ainda hoje enfrentam problemas, e cabe ao Japão fazer qualquer e todo esforço na cooperação a fim de superar esses problemas. (PRIMEIRO-MINISTRO MIYAZAWA, 1992).

3.2. "Americanizado": fim da ocupação e crescimento econômico

Conforme visto anteriormente, a Guerra da Coreia foi um grande impulsor dos fluxos de ajudas ao Japão. Com a Guerra Fria em cena, Washington acabou vendo o Japão como parte central de sua doutrina de contenção.

Com isso, líderes políticos japoneses tiveram que organizar-se para decidir uma política, mesmo que sob ocupação. Yoshida, sabendo da importância do Japão no âmbito da bipolaridade, decidiu negociar o fim da ocupação e a restauração da soberania japonesa. *"He reasoned that Japan could make minimal concessions of passive cooperation with the United States in return for an early end to the Occupation, a long-term guarantee of Japan's national security, and an opportunity to concentrate on all-out economic recovery."* (PYLE, 2007, p. 229)

Os acordos que iniciaram as relações Japão-EUA na década de 1950 foram o Acordo de Paz de São Francisco e o Acordo de Segurança Mútua Japão-EUA, ambos assinados em 1951. O Acordo de São Francisco, assinado em oito de setembro de 1951, devolveu ao Japão a sua soberania, ato influenciado pelos EUA, "que desejavam tê-lo como um país soberano e parceiro para a manutenção da paz e desenvolvimento econômico da Ásia-Pacífico." (UEHARA, 2003, p. 81)

Após a assinatura do Acordo de São Francisco, o Japão assinou um Acordo de Segurança Mútua com os Estados Unidos que foi claramente desigual (PYLE, 2007, p. 234). Esse tratado inicial preservava diversas políticas exercidas durante a ocupação. Por tempo indefinido, o Japão serviria de bases para os EUA como um satélite militar. Além disso, o que gerou muitas desordens internas foi o fato

de que os EUA teriam o direito de intervir internamente em qualquer momento, e ainda teriam o direito de utilizar seu poder militar a partir das bases em território nipônico contra qualquer Estado sem consultar o governo japonês. Ao mesmo tempo, o arquipélago seria protegido pelos EUA e se beneficiaria da dissuasão (nuclear) estendida norte-americana. Após o tratado, houve intensa pressão dos EUA para o Japão remilitarizar-se e assim, participar de forma mais ativa na aliança.

A pressão exercida pelos norte-americanos fez com que o Congresso norte-americano aprovasse, pouco depois, um novo tratado, o MSA – *Mutual Security Assistance* que foi designado a consolidar o sistema de aliança americano por meio do fornecimento de armas e equipamentos. Através do MSA, os EUA ofereceram ajuda financeira para o Japão expandir suas Forças de Segurança Nacional de 110 mil homens para um exército de 350 mil homens (PYLE, 2007, p. 234). Isso fez com que Yoshida adotasse novamente a política de crescimento econômico. Para Yoshida, essa pressão era uma oportunidade ao comércio do Japão, porém ceder aos interesses americanos de militarização poderia criar a possibilidade de ter que enviar suas tropas ao exterior.

Yoshida sabia que o Japão precisava dessa ajuda financeira e não a negou. Os líderes das grandes empresas junto ao Ministério de Comércio Internacional e Indústria (MITI) acharam a solução para esse dilema na criação de indústrias exportadoras de armamentos: ao mesmo tempo em que estariam "fazendo sua parte" na aliança, estariam faturando e fazendo sua economia crescer (PYLE, 2007). Dessa maneira, Yoshida assegurava que novas tecnologias iriam chegar ao Japão, especialmente através da co-produção de armas norte-americanas.

É importante lembrar que ao longo da década de 40, a balança comercial (EUA-Japão) era negativa ao lado do Japão, porém durante a Guerra da Coreia, os EUA começaram a depender do suprimento logístico japonês. Os fluxos vindos dos EUA eram provenientes de "compras de equipamentos para as Forças Armadas americanas no Extremo Oriente, do pagamento aos funcionários japoneses empregados pelo Exército dos EUA no Japão, e dos gastos realizados pelos soldados, civis e contratos de curto prazo." (ALLEN, 1981: 242 *apud* UEHARA, 2003). Se o Japão não tivesse construído essa parceria militar-industrial com os EUA, não haveria nenhum milagre japonês. (NAGAI *apud* PYLE, 2007, p. 235)

Em 1954, Yoshida criou a Agência de Defesa, responsabilizando-se pelas Forças de Autodefesa terrestres, aéreas e navais com 152 mil homens no total, menos da metade do que haviam proposto os EUA. Em dezembro de 1954, quando Yoshida saiu do poder devido a pressões da oposição, liderada por nacionalistas que criticavam as políticas voltadas à economia e à sua negação à criação de uma política externa dependente. O novo governo dos conservadores veio com idéias de revisar a Constituição, rearmar o país e negociar um tratado de segurança mais igualitário com os EUA, a fim de tornar o país mais autônomo e independente (PYLE, 2007, p. 237).

Com um Partido Socialista no poder, finalmente os EUA conseguiriam fazer do Japão um Estado militarizado, porém suspeitavam da independência do Japão. No meio da década de 50, o Partido Socialista do Japão estava voltado à defesa ideológica da Constituição e uma política externa neutra (PYLE, 2007, p. 237). Entretanto, os conservadores não conseguiram apoio na Dieta (parlamento) para mudar a Constituição.

O que os conservadores conseguiram foi revisar o Tratado de Segurança Japão-EUA. Kishi Nobusuke, o primeiro-ministro de 1957 até 1960, queria eliminar os aspectos desiguais, incluindo a permissão dos EUA de intervirem na política nacional japonesa quando quisessem. Uma das mudanças que queria era uma garantia explícita de que os EUA iriam proteger o Japão em caso de ataques. Isso gerou uma das maiores revoltas públicas da história japonesa (PYLE, 2007, p. 238), pois o sentimento a favor ao rearmamento estava se dando através de questionamentos em relação à segurança do arquipélago e ao comprometimento norte-americano. Essa revolta pública mostrou o quanto a Doutrina Yoshida era apoiada pelo povo japonês. Pelas próximas duas décadas, os governantes evitaram questionar o rearmamento japonês, a fim de evitar novos debates e enfraquecimentos políticos.

Em relação à parceria Japão-EUA, Uehara (2003) denomina-a como "Bilateralismo dominante", porém explica que a atitude passiva do Japão para com os EUA é importante para a sua segurança e é um fator de estabilidade regional.

> [...] se por um lado essa relação é vista como limitadora de uma ampliação do desempenho japonês em termos de política externa, de outro, tanto os defensores de um Japão "Potência Civil Afirmativa" como os defensores do "Estado normal", admitem que a continuidade do relacionamento nipo-americano seja um pilar importante à segurança japonesa. [...] A presença das forças norte-americanas na região é o elemento estabilizador que, ao mesmo tempo, garante a defesa do Japão e propicia aos países vizinhos maior tranqüilidade, na medida em que tal presença elimina a necessidade japonesa de se tornar uma potência militar, trazendo consigo o fantasma da política expansionista do passado. (UEHARA, 2003, 142)

3.3. Fim da Guerra Fria até os dias de hoje: ainda "americanizado"

Com o fim da Guerra Fria e, principalmente, com os ataques de 11 de setembro de 2001, o Japão começou a perceber que suas políticas de defesa e de segurança não se encaixam mais no atual sistema. Com o final da ameaça soviética, os comprometimentos norte-americanos para com a segurança japonesa possuem cada vez menos força. A China, potência nuclear desde 1964, e a Coreia do Norte, que desde o início da década vem realizando testes nucleares, pressionam o Japão para que mude sua política de defesa.

Na década de 70, uma frase era conhecida entre os políticos e acadêmicos japoneses em relação ao comprometimento norte-americano para com a segurança do arquipélago: "É como a Bíblia. Você pode conhecer todas as palavras nela e acreditar que são verdadeiras, mas você pode garantir a sua salvação?" Após os ataques de 11 de setembro, o Japão sentiu a necessidade de mudança em sua política de defesa. O Primeiro-Ministro Koizumi Junichiro (2001-2006) desempenhou um papel essencial para o desenvolvimento das Forças de Autodefesa. Com seus discursos e alertas de ameaças, os projetos antiterroristas de 2001 viraram leis em menos de um mês.

No que diz respeito à relação com os EUA, Koizumi sempre procurou a cooperação, fortalecendo a relação e dando uma nova imagem ao Japão, que havia sido "manchada" durante a Guerra do Golfo, quando o arquipélago se dizia proibido de enviar tropas por causa de sua Constituição, e em troca, oferecia ajuda financeira, cujo valor aumentava cada vez que a pressão internacional crescia sobre o país. Yukio Okamoto, ex-assessor diplomático de Koizumi e presidente da empresa de consultoria Okamoto Associates Inc, acredita que o Japão deva sempre mostrar interesse nas preocupações americanas, como o terrorismo ou o "eixo do mal" Não mostrar apoio aos EUA pode reputar o Japão como aliado irresponsável e indisposto, o que pode ameaçar as esperanças japonesas por paz e segurança em longo prazo (OKAMOTO, 2008).

> Depois que a ameaça soviética havia acabado, o Japão começou a enfrentar uma ameaça crescente da China e da Coreia do Norte, o que pode ser considerado um problema de segurança regional. Para garantir sua própria segurança o Japão deve ter um papel mais importante no relacionamento com os Estados Unidos. (SHINODA, 2007, p. 9)

Por outro lado, segundo o ex-presidente do *Japan Institute of International Affairs*, Yukio Satoh, os japoneses são sensíveis a qualquer sinal de incertezas quanto à dissuasão estendida dos EUA. Isso explica a construção do Escudo Antimíssil juntamente com os EUA. Mesmo que o sistema deva melhorar muito para ser confiável, foi desenvolvido para ser uma defesa a mais contra a Coreia do Norte, se eventualmente a dissuasão não funcionar (SATOH, 2009).

Conforme dito anteriormente, as interpretações em torno da Constituição mudaram a cada governo. O que era inconstitucional, como Forças de Autodefesa, hoje é permitido. A Agência de Defesa, criada em 1954, foi transformada em Ministério da Defesa em 2007. Atualmente, as Forças de Autodefesa são tecnicamente capazes de neutralizar qualquer ameaça convencional, entretanto, as ameaças nucleares são "neutralizadas" pela disuasão estendida norte-americana.

O interesse norte-americano em manter bases militares no Japão, além de ser visto como uma forma de manter sua influência na Ásia, pode ser visto como

uma medida preventiva que evite a instabilidade regional, que pode ser custosa à Washington, vista a dificuldade em resolver os problemas com a Coreia do Norte. O Japão, por sua vez, vem buscando reformar sua política de defesa, significando isso, menor dependência dos Estados Unidos. Um Japão reestruturado e com grandes mecanismos militares pode custar caro à região, uma vez que a China, a maior rival do Japão, demonstra crer que o arquipélago não seja capaz de fazer um compromisso pleno com a segurança regional.

No campo das relações internacionais, isso se explica através do Dilema da Segurança: quanto mais um Estado se arma, maior é a ameaça aos outros Estados, que também se armam, criando um ciclo vicioso. Se o Japão realmente se armasse, a China ou outro Estado vizinho iria sentir a ameaça, e uma corrida armamentista se iniciaria ou seria acentuada, gerando altos gastos e reprovações públicas.

Hoje em dia, as ameaças parecem estar mais visíveis. A visita do cientista norte-americano Siegfred S. Hecker à Coreia do Norte em novembro de 2010 relatou a existência de uma suposta nova usina nuclear no país e aumentou a suspeita de que Pyongyang esteja próximo de alcançar seus objetivos no enriquecimento de urânio. Essa notícia gerou um grande impacto ao Japão. O confronto entre as duas Coreias do dia 23 de novembro de 2010 no Mar Amarelo também impactou o país. Após o confronto, o primeiro-ministro japonês, Naoto Kan, pediu a seus ministros que se preparassem para qualquer evento inesperado realizado por Pyongyang. Esse confronto alimenta e aumenta cada vez mais a ameaça que a Coreia do Norte representa na região, principalmente sobre Japão, que divide o posto de principal alvo das ameaças com a Coreia do Sul.

4. Presença dos Estados Unidos da América: bom ou não para o Japão?

O Japão possuiu relações militares próximas com os Estados Unidos desde a década de 1950. Assim, conforme visto, o país dedicou-se a reconstruir sua economia evitando possuir gastos com sua defesa, já que os Estados Unidos tinham interesse em garantir a segurança do arquipélago por causa da Guerra Fria. Nesse sentido, a Doutrina Yoshida funcionou bem. Alcançou os objetivos esperados e trouxe a reconstrução econômica ao país.

Após o fim da União Soviética, novos atores passaram a caracterizar-se como ameaças ao Japão. Um deles é a tradicional rival China, onde ainda existe muita animosidade advinda do período imperialista nipônico. Outro é a Coreia do Norte, que possui tecnologia para ameaçar o Japão com ataques nucleares. Este último faz com que a opinião pública tenha outra visão sobre a Constituição: segundo pesquisa feita pelo jornal Yomiuri Shinbum em abril de 2009, 51% dos entrevistados são a favor de uma reforma constitucional (UEHARA, 2009).

A ameaça atual não é a convencional. É a nuclear. Analistas de relações internacionais, como o norte-americano Kenneth Waltz, acreditam que o Japão deva possuir armas nucleares próprias para garantir sua segurança. O tratado de cooperação militar com os Estados Unidos acabam com qualquer necessidade de desenvolvimento próprio de armas nucleares, entretanto, novos questionamentos surgem quando o assunto é o comprometimento norte-americano. As Forças de Autodefesa já são capazes de defender o país em casos de ataques convencionais, neutralizando-os, todavia, no caso de ameaças nucleares, os Estados Unidos são fundamentais para a segurança do arquipélago.

O maior problema para o Japão é a falta de garantia em relação à sua proteção. A política de defesa do Japão contraria os princípios clássicos de Nicolau Maquiavel, descritos em **O Príncipe**. Maquiavel indica que há diferentes tipos de tropas: as próprias, as mercenárias, as auxiliares e as mistas.

As forças auxiliares, pedidas a um vizinho poderoso como ajuda para defesa do Estado são tão prejudiciais quando as mercenárias, que não dão segurança ao príncipe. Maquiavel comenta: "Quem não quiser fazer conquistas, que se utilize de tais milícias [auxiliares], que são mais perigosas que os mercenários: trazem a ruína completa, uma vez que são unidas e obedientes a outrem." Em suma, Maquiavel acreditava que nenhum príncipe poderia ter segurança plena sem seu próprio exército (Forças Armadas), pois sem ele, dependeria inteiramente da sorte, sem meios confiáveis de defesa, quando surgissem dificuldades. Maquiavel ainda conclui: "nada é tão fraco e instável quanto a fama de uma potência que não se apóia na própria força." Com esse simples trecho da clássica obra de Nicolau Maquiavel, é possível perceber que o Japão precisa mudar. Nenhum Estado deve confiar sua segurança a outro Estado. De forma simples e clara, podem-se notar os riscos que o Japão corre ao depender dos EUA.

Todavia, para seus vizinhos, o Japão ainda carrega a imagem negativa da era imperialista. Seu passado ainda gera grandes protestos, principalmente na China, quando os líderes de governo visitam templos que cultuam soldados mortos durante as guerras, como o Templo Yasukuni. Esse sentimento de ameaça mútua entre Japão e China foi, e continua sendo neutralizado com a participação dos EUA na segurança do Japão, mesmo que hoje, o país tenha meios militares convencionais próprios. Sem os Estados Unidos, o Japão talvez não conseguiria atingir seu alto grau de desenvolvimento durante sua reinserção internacional, uma vez que estando o poder bélico do Japão nas mãos dos Estados Unidos, os vizinhos não se preocuparam com uma possível reestruturação militar japonesa.

Atualmente, se o Japão iniciar suas reformas constitucionais e se tornar um Estado normal de fato (com todas suas capacidades bélicas), inclusive com poder nuclear (que é discutido), a região sofrerá grandes impactos, resultando em grandes instabilidades políticas e diplomáticas, gerando até uma possível corrida armamentista, impulsionada pelo Dilema da Segurança, conforme já discutido.

Em relação à Constituição, os defensores do desenvolvimento nuclear bélico afirmam que as armas nucleares não são proibidas, desde que sejam mantidas para fins defensivos: Hughes (2009) afirma que a necessidade de o Japão armar-se nuclearmente é basicamente a questão do *abandonment* (abandono). Waltz (2008) afirma que cada vez mais, o Japão está sendo pressionado para aumentar suas forças convencionais e aderir às nucleares para proteger seus interesses. O motivo é a ameaça vinda de seus vizinhos:

> Índia, Paquistão, China e, talvez, Coreia do Norte têm armas nucleares capazes de dissuadir outros Estados a não ameaçarem seus interesses vitais. Por quanto tempo o Japão irá continuar convivendo ao lado de outros Estados nucleares, privando-se de capacidades similares? (WALTZ, 2008, p. 219)

> A China continua modernizando suas forças nucleares e duvida da credibilidade da dissuasão estendida dos EUA [...]. Analistas japoneses têm se questionado se os Estados Unidos iriam abrir mão de Los Angeles por Tóquio em um confronto nuclear com a Coreia do Norte, e se os Estados Unidos poderiam abandonar o Japão. (HUGHES, 2009)

Ainda, Waltz indica que a probabilidade o Japão e a Alemanha se armarem nuclearmente é alta, pois podem facilmente fazê-lo. "Alguns países irão temer os efeitos, caso a Alemanha ou o Japão se tornem nucleares, mas quem irá pará-los? (WALTZ, 2008, p.182).

> Qualquer país no lugar do Japão iria se preocupar com sua segurança, ainda mais porque a China está rapidamente se transformando em uma grande potência em todas as dimensões: economia interna, comércio exterior, e capacidades militares. [...] As inibições nucleares do Japão advindas da Segunda Guerra não irão durar. (WALTZ, 2008, p. 183 e 219).

Os Estados Unidos se mostram contrários a qualquer aprovação japonesa sobre a dependência militar. Em 2006, a Secretária de Estado norte-americana, Condoleeza Rice, garantiu ao Primeiro Ministro Abe que a segurança do Japão era a segurança dos EUA. Entretanto, tendo em vista as ameaças e a possibilidade de abandono, o Japão deve redefinir suas políticas de defesa. Ao mesmo tempo em que a dissuasão estendida dos Estados Unidos não se mostra eficiente ou confiável, a remilitarização do Japão poderá causar grandes distúrbios entre seus parceiros comerciais. O Japão possui duas opções. As duas apresentam riscos.

A dependência militar foi o motivo da renúncia do primeiro-ministro Yukio Hatoyama (Partido Democrata do Japão), em menos de nove meses no poder, no dia 2 de junho de 2010. A independência militar é o primeiro passo para uma possível remilitarização "ofensiva" do arquipélago. Apesar de enfrentar outros grandes problemas de dívida publica e estagnação de sua economia, a principal

promessa eleitoral de Hatoyama era de retirar as bases norte-americanas de Futenma, na ilha de Okinawa, que é próxima à península coreana e à China. Para os norte-americanos, Okinawa tem a localização privilegiada para que os EUA possam intervir em conflitos na península da Coreia, em Taiwan e possivelmente na China, evitando assim, deixar vácuos de poder na região. Um Japão independente e militarizado mudaria o *status quo* regional, gerando altos custos a toda a região, inclusive aos EUA. Nesse sentido, os Estados Unidos são "apaziguadores interessados"

Segundo o ministro de relações exteriores do Japão, Katsuya Okada, a presença das tropas dos Estados Unidos é indispensável à segurança do Japão, à paz e à estabilidade da região no atual momento. Em declaração emitida no dia 28 de maio de 2010 pela Secretária de Estado dos EUA, Hilary Clinton, e pelo Secretário de Defesa dos EUA, Robert M. Gates, em conjunto com o Ministro de Relações Exteriores do Japão, Katsuya Okada, e com o Ministro de Defesa do Japão, Toshimi Kitazawa, aparecem menções à importância do Tratado entre os dois Estados:

> No dia 28 de maio de 2010, os membros do Comitê Consultivo de Segurança Japão-Estados Unidos confirmam que no ano do 50º aniversário da assinatura do Tratado de Cooperação e Segurança Mútua, a aliança Japão-Estados Unidos continua indispensável não apenas à defesa do Japão, mas também à paz, à segurança e à prosperidade da região Ásia/Pacífico. Desenvolvimentos recentes no campo da segurança no nordeste da Ásia ratificaram a importância da aliança. Nesse contexto, os Estados Unidos reiteram seu compromisso inabalável à segurança do Japão. O Japão ratifica seu compromisso em atuar de forma positiva na contribuição à paz e à estabilidade da região. Além disso, os membros do CCS reconhecem que a presença das forças militares norte-americanas no Japão, incluindo em Okinawa, fornece a dissuasão e as capacidades necessárias para a defesa do Japão e para a manutenção da estabilidade regional.

5. Considerações finais

As relações entre o Japão e os Estados Unidos no que se refere à segurança do Japão já se encontram sólidas e consolidadas, por isso, são aparentemente intocáveis. Durante a Guerra Fria (pós-ocupação), a presença dos EUA foi importante para a reinserção do Japão no sistema internacional. Após a queda do Muro de Berlim, não há mais incentivos reais, imediatos e concretos para Washington garantir a segurança do arquipélago, entretanto, a sua presença é fundamental para a estabilidade atual da região.

A Doutrina Yoshida, que trouxe inúmeros ganhos ao Japão, ainda encontrará resistências internas e externas para ser descartada. Há mais de 60 anos, o país vem seguindo uma única linha de política de defesa. Washington não irá desistir facilmente de suas bases no Japão, ainda considerado um ponto fundamental

para a influência norte-americana na região asiática, além de ser um ponto de neutralização de inimizades regionais. Para o Japão, a presença dos EUA na sua segurança possui vantagens e desvantagens: a vantagem seria continuar sua política pacífica, sem precisar desenvolver suas Forças Armadas ofensivamente, evitando criar problemas com seus vizinhos e parceiros comerciais, mantendo a estabilidade regional. A desvantagem é a submissão aos Estados Unidos, estando sujeito às suas políticas, conforme explica Carl Schmitt em sua máxima *protego ergo obligo* (protejo, logo obrigo), onde o Japão é um mero receptor da política externa norte-americana.

É possível afirmar que os EUA possuem um papel central na política de defesa do Japão. As Forças de Autodefesa ainda não são totalmente eficientes para dissuadir incansáveis inimigos e rivais. A presença dos EUA durante todo o período pós-guerra serviu para inserir o Japão de volta ao sistema internacional. Como visto, renovaram o cenário político interno, impediram novos conflitos com outros Estados, reanimaram a economia japonesa, que passava por uma série crise etc. Apesar de serem, na maior parte, reações sistêmicas, não é possível contar a história do Japão sem citar os EUA, principalmente no âmbito da Segurança, após a Guerra Fria, pois a única proteção que o Japão possui contra as constantes ameaças nucleares são os EUA. Isso só vai mudar quando e se o país decidir quebrar essa tradição e adaptar sua política de defesa ao atual e real contexto internacional.

6. Referências Bibliográficas

BERGER, Thomas; MOCHIZUKI, Mike; TSUCHIYAMA, Jistuo. **Japan in International Politics**: the Foreign Policies of an Adaptative State. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2007.

CLINTON; GATES; OKADA; KITAZAWA. Joint Statement of the U.S.-Japan Security Consultative Committee. Disponível em: http://www.mofa.go.jp/region/n-america/us/security/scc/joint1005.html. Acesso em 03/06/2010.

COONEY, Kevin. **Japan's Foreign Policy since 1945**. Nova York: M.E. Sharpe, 2006.

DRIFTE, Reinhard. **Japan's Foreign Policy for the 21st Century**: from economic Superpower to what Power? Nova York: St. Martin´s Press, 1998.

_____. **Japan's Security Relations with China Since 1989**: from Balancing to Bandwagoning? New York: Routledge, 2003.

FINN, Richard. **Winners in Peace**: MacArthur, Yoshida, and Postwar Japan. Los Angeles: University of California Press, 1995.

MIYAZAWA, Kiichi. **Policy Speech by Prime Minister Kiichi Miyazawa to the 123rd Session of the National Diet**. Tóquio: Dieta, 24 de janeiro de 1992. Discurso proferido à 123ª Sessão da Dieta Nacional.

HUGHES, C. **Japan's Re-emergence as a 'Normal' Military Power**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

_____ **Japan's Remilitarisation**. Londres: Routledge, 2009.

JAPÃO. Constituição (1946). **The Constitution of Japan**: promulgada em 03 de novembro de 1946.

KENNEDY, David m. **Freedom from Fear**: The American People in Depression and War: 1929-1945. New York: Oxford University Press, 1999.

KENNEDY, P. **The Rise and Fall of the Great Powers**. New York: Random House, 1989.

KLIMAN, Daniel. **Japan's Security Strategy in the Post-9/11 World**: Embracing a New Realpolitik. Washington: Praeger**, 2006**.

MACARTHUR, Douglas. **Reminiscences**. Nova Iorque: Ed. McGraw-Hill, 1964.

MAQUIAVEL, N. **O Príncipe**. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2004.

OKAMOTO, Yukio. Japan Needs to Talk About What it Will Do for Itself. **AJISS-Comentary,** No.49, 22 October 2008.

PYLE, Kenneth B. **Japan Rising: the Resurgence of Japanese Power and Purpose**. Nova York: Public Affairs, 2007.

SAGAN, Scott; WALTZ, Kenneth. **The Spread of Nuclear Weapons**: a Debate Renewed. New York: Norton, 2002.

SAMUELS, Richard. **Securing Japan**: Tokyo's Grand Strategy and the Future of East Asia. Cornell University Press, 2007.

SATOH, Yukio. Reinforcing American Extended Deterrence for Japan: an Essential Step for Nuclear Disarmament. **AJISS-Comentary**. No. 57, 3 February 2009.

SHINODA, Tomohito. **Koizumi Diplomacy**: Japan's Kantei Approach to Foreign and Defense Affairs. Seattle: Washington Press. 2007.

SUGITA, 2003, Yoneyuki. **Pitfall or Panacea**: The Irony of US Power in Occupied Japan: 1945-1952. Nova York: Routledge. 2003.

TAKEMAE, Eiji. **The Allied Occupation of Japan**. Nova York: Continuum. 2002.

UEHARA, Alexandre Ratsuo. **A Política Externa do Japão no Final do Século XX**: O que Faltou? São Paulo: Annablume, 2003.

_____. **Coréia do Norte Estimula Políticas de Defesa no Japão**. **Panorama da Conjuntura Internacional**. No. 41. Maio/junho 2009. Disponível em: http://www.iri.usp.br/panorama/Panorama41port.pdf . Acesso em 03/06/2010.

WALTZ, Kenneth. **Realism and International Politics**. Nova York: Routledge, 2008.

O PERÍODO *SENGOKU* E A CHEGADA DOS JESUÍTAS NO JAPÃO

Renata Cabral Bernabé[1]

Resumo: O período que precedeu à chegada dos portugueses ao Japão, denominado período Sengoku, é caracterizado basicamente por instabilidade política, guerras contínuas e fragmentação do poder. Ao descrever os acontecimentos políticos do período, assim como a missão cristã (conduzida principalmente pelos jesuítas), este artigo busca entender a relação entre essa instabilidade do período sengoku e a inicial aceitação, por parte dos japoneses, de uma religião estrangeira.
Palavras-chave: Japão; jesuítas; período Sengoku; Cristianismo; missão.

Abstract: The period before the Portuguese arrival in Japan, called Sengoku period, is mainly described by its political instability, uninterrupted wars and power fragmentation. Meanwhile describing the political events of the period and the Christian mission (leaded mainly by the Jesuits), this article aims to understand the relationship between this sengoku period instability and the initial acceptance, by the Japanese, of a foreigner religion.
Keywords: Japan; Jesuits; Sengoku period; Christianity; mission.

1. Introdução

Os historiadores japoneses geralmente denominam o período que vai de 1467, ano do início da guerra de Ônin, até a entrada de Oda Nobunaga em Quioto em 1568, como período Sengoku – a era das províncias em guerra. Ele corresponde, aproximadamente, aos últimos cem anos do Muromachi Bakufu[2] (1333-1573).

---

1. Mestranda do departamento de História Social da FFLCH-USP.
2. Espécie de governo militar do Japão.

Seu "subtítulo" não se deve ao acaso, a guerra de Ônin foi uma guerra civil longa e o período que se seguiu a ela foi extremamente conturbado e cheio de conflitos e batalhas. Além disso, suas consequências foram de extrema importância para a história do Japão.

Contudo, esse período não pode ser descrito apenas como um momento de colapso. Apesar da grande instabilidade política, foi um momento de formação de novas instituições e estruturas que iriam dar suporte a uma nova ordem, mais centralizada e poderosa que qualquer outra anterior na história do Japão, conhecida como Era Edo.

2. A guerra civil de Ônin

A Guerra de Ônin e Bunmei (mais conhecida apenas como Ônin) foi uma longa guerra civil que ocorreu entre os anos 1467 e 1477. Foi uma guerra que envolveu quase todas as casas de *shugo-daimyō* japonesas (espécie de "governadores" das províncias, nomeados pelo xogum[3]) e foi bastante destrutiva uma vez que foi lutada nas ruas da capital Quioto.

O motivo inicial dessa guerra foi uma disputa entre as famílias Hosokawa e Yamana pela escolha do herdeiro do xogum Ashikaga Yoshimasa. Este, segundo filho do assassinado Yoshinori, foi nomeado xogum em 1443, quando tinha apenas oito anos de idade. Como ainda era menor foi colocado sob a guarda do *kanrei* – espécie de regente do xogum – Hosokawa Katsumoto. Yoshimasa foi declarado maior em 1449, com apenas quatorze anos.

No entanto, o *bakufu*, nesse momento, ainda não tinha se recuperado do choque causado pelo assassinato do antigo xogum (seu pai) em 1441. Além disso, o país não estava em uma boa situação econômica e Yoshimasa pouco (ou nada) fez para reverter o quadro e continuou ostentando muito luxo.

Em 1464 ele ainda não possuía herdeiros e acabou por convencer seu irmão mais novo, Ashikaga Yoshimi, a abandonar sua vida de monge para ser nomeado seu herdeiro. Contudo, em 1465 nasce o primeiro filho de Yoshimasa, Yoshihisa, o que causou desavenças entre os irmãos. Yamana Sôzen aproveitou-se da oportunidade para se opor à família Hosokawa e passou a defender Yoshihisa como herdeiro do xogum.

A guerra é deflagrada em 1467 e estoura justamente na capital Heian-kyô (atual Quioto). A disputa acerca da sucessão tornou-se um pretexto para uma busca pela supremacia militar e diversas casas de *shugo-daimyō* entraram no conflito. No fim, contudo, não houve vitoriosos. Os exércitos simplesmente cessaram suas

---

3. Comandante militar do Japão. No presente artigo utilizarei a grafia aportuguesada do termo e não sua transliteração para o alfabeto romano (*shogun*).

campanhas pela exaustão. Ao fim da guerra a maioria dos *shugo-daimyyô* já havia deixado a capital e retornado para as suas províncias para consolidar ali suas forças. A capital já não era mais uma fonte de poder para eles. Iniciam-se, então, as diversas consequências imediatas dessa guerra. O poder se fragmentou e o *bakufu* perdeu bastante seu poder de governo.

3. Pós Ônin

Quando os *shugo-daimyō* retornaram às suas províncias viram que seus vassalos que lá residiam mostravam sinais de insubordinação. Sob tais circunstâncias nem todos sobreviveriam. Esse foi o maior impulso para o surgimento dos chamados *sengoku-daimyō* que se contrapunha ao *shugo-daimyō*, pois sua autoridade e legitimidade não provinham do *bakufu* (não eram nomeados pelo xogum), mas da sua habilidade em exercer o poder e manter o controle sobre os outros *kokujin* (senhores de terras menores, sem o status de *daimyō*) e comunidades de camponeses. No entanto, em alguns casos, para se legitimar, eles se declaravam sucessores dos antigos *shugo-daimyō* ou outros oficiais provinciais.

A ordem central, a partir de então, passou a ser desafiada por grupos e comunidades que queriam autonomia para lidar com questões locais. A prova disso foi a formação das ligas *Ikki*. Nelas, os *kokujin* provenientes de famílias locais de samurais (*buke*) uniam-se e tornavam-se proprietários únicos das suas terras, conseguindo proteger-se das autoridades centrais.

Essa maior inclinação à autoridade local foi evidente também nos níveis mais baixos da sociedade. Um dos aspectos que evidenciam isso foi a crescente liberdade outorgada pelas vilas agricultoras para se organizar de acordo com a vontade da comunidade. As autoridades tiveram de fazer diversas concessões a essas vilas que se utilizavam de organizações com vizinhas em demonstrações de massa para conseguir o que queriam.

Foi nesse contexto que os incipientes *sengoku-daimyō* reconheceram a necessidade de se adaptar às demandas dos camponeses e se declararam protetores de todas as classes dentro de seus domínios (*kokka*).

Contudo, embora essas mudanças estivessem ocorrendo nas províncias, seu verdadeiro impacto não alcançou a capital antes da metade do século XVI. A capital e as terras agricultáveis que a cercavam, formavam uma região central que manteve sua própria configuração nesse período.

Além disso, o *bakufu* mesmo estando em declínio e tendo perdido muito de sua governabilidade, ainda tinha um papel a desempenhar e permaneceu com sua legitimidade reconhecida para governar. Apesar de alguns xoguns não terem poder pessoal algum, a família Hosokawa, que havia monopolizado o posto de *kanrei*, manteve certa estabilidade na região da capital.

4. A chegada dos jesuítas e a missão cristã

Foi nesse contexto que os primeiros jesuítas chegaram ao Japão. Eles chegaram cerca de oito anos depois de três portugueses terem ido parar acidentalmente na ilha de Tanegashima, graças a um tufão que conduziu para lá a pequena embarcação na qual se encontravam. Era a primeira vez que europeus pisavam em solo japonês e pouco tempo depois (dois ou três anos) Portugal estabeleceu um lucrativo comércio com alguns dos *daimyō* japoneses, proprietários dos portos frequentados por eles.

Os primeiros jesuítas (pode-se dizer também os primeiros missionários cristãos) no Japão foram os padres Cosme de Torres e Francisco Xavier, acompanhados do irmão João Fernandez e de um pequeno grupo de japoneses conversos. Estes haviam se refugiado num navio português alguns anos antes e, levados a Goa conheceram Xavier que os evangelizou.

Quando estes missionários pisaram em solo japonês pouco sabiam da situação política vivida naquele momento no país. Assim que chegaram procuraram logo de início falar com o imperador para que este os autorizasse e auxiliasse na pregação. Não faziam idéia de que há séculos o imperador carregava apenas um poder simbólico e religioso, mas não político. Além disso, a chance de estrangeiros como eles ficarem face a face com uma figura tão sagrada, como era considerado o imperador, era praticamente nula.

Xavier descobriu isso após viajar para a capital Quioto em busca de uma audiência com o imperador e não conseguir sucesso. Ele já começara a entender um pouco da situação política assim que chegou. Isso porque o *daimyō* de Satsuma (região na qual ele aportara em 1549) os expulsou pouco tempo depois de ter-lhes dado autorização para a pregação, descontente com a ausência de barcos de mercadores portugueses nos seus domínios. Os missionários partiram então para Hirado onde são bem recebidos, graças a um navio português que ali aportara recentemente (JANEIRA, 1970).

Dessa maneira os missionários foram percebendo na prática como as questões funcionavam no arquipélago. A negociação com os *daimyō* das terras em que eles pregavam era constante e logo ficou clara a desestruturação do poder central. Mesmo assim eles perceberam que este ainda tinha uma função a cumprir. Os jesuítas acabaram, portanto, por entrar numa complicada trama de poderes a fim de receber aval e proteção das principais autoridades para que pudessem prosseguir a evangelização no país.

O desafio dos jesuítas, contudo, não se restringia a sua inicial ignorância da situação política japonesa de então. O fato de não conhecerem a língua, os costumes e as religiões praticadas, constituiu a maior barreira a ser transposta. Logo de início, o tradutor do pequeno grupo de jesuítas foi Yajirô (também se encontra a grafia Anjirô), um dos japoneses que se convertera em Goa. Contudo,

ele teve grandes dificuldades na tradução (talvez até mesmo de compreensão) de diversos termos cristãos. Além disso, ele informou mal os missionários acerca do Budismo praticado no Japão e chegou a equalizar o Deus cristão com Dainichi, uma força maior do Budismo Shingon (HALL, 1990). Resultado: Xavier iniciou a evangelização no Japão pregando Dainichi. O fato de os missionários terem, ainda, vindo da Índia, terra natal do Budismo, contribuiu para que a população local acreditasse que eles pregavam apenas mais uma seita budista. Foi somente em conversas posteriores com monges japoneses que Xavier percebeu seu erro e passou a pregar que Dainichi era uma invenção do diabo, o que obviamente provocou a antipatia de muitos budistas.

Xavier deixa o arquipélago em novembro de 1551 (um ano antes da sua morte). De lá ele vai para a Índia, de onde envia mais três padres (Baltazar Gago, Duarte da Silva e Pedro de Alcáçova) para reforçar a pequena e mais nova missão das Índias Orientais (HALL, 1990). No Japão, Cosme de Torres assumiu o cargo de primeiro Superior da missão japonesa.

Apesar de ter passado tão pouco tempo, Xavier em muito se entusiasmou com a nova missão. Seus relatórios sobre o Japão o demonstram claramente. Ele chega a afirmar que os japoneses eram as melhores pessoas dentre os ignorantes da fé cristã, encontrados até então (SAMSON, 1990). Além disso, mesmo com todas as dificuldades que enfrentaram, os missionários conseguiram um bom número de conversões. Para George B. Sansom é difícil falar em números para esses dois primeiros anos, mas o resultado pode ser visto como considerável (SAMSON, 1990).

O superiorato de Cosme de Torres no Japão se inicia, portanto, em 1551, com a partida de Xavier e acaba somente com a sua morte em 1570. Pode-se dizer que ainda compreende uma fase inicial da missão católica no Japão, muito embora ela tenha sido extremamente curta quando comparada com as missões na América, por exemplo. No entanto, naquele momento os missionários não tinham como saber disso e o Japão logo se tornou a grande aposta por parte dos jesuítas. Leon Bourdon afirma que a pequena missão era o carro-chefe da propaganda evangelizadora nos países da Ásia no século XVI (BOURDON, 1993).

Nos primeiros anos os missionários conseguiram converter um bom número de pessoas. No entanto, essas conversões ocorreram somente dentre a população pobre, a maioria camponeses, que muitas vezes eram atraídos pelas obras de caridade promovidas pelos jesuítas. As conversões extrapolaram para os *daimyō*, mas isso em anos posteriores. A historiografia consagra Omura Sumitada – batizado em 1563 com o nome de Bartolomeu – como o primeiro *daimyō* cristão. No entanto, se Sumitada possuía ou não, já em 1563, o status de *daimyō* é controverso (HALL, 1990).

Além de dom Bartolomeu de Omura (como aparece nas fontes jesuítas) outros *daimyō* se converteram, dentre eles podemos citar Otomo Sorin Yoshihige

(Francisco[4]), seu segundo filho Chikaie (Sebastião), Arima Yoshisada (André) e Takayama Ukon (Justo).

A missão japonesa, até a chegada dos franciscanos em 1592, ficou sob o monopólio dos jesuítas. Estes, antes de chegar ao Japão, já haviam instalado missões em outros locais na Ásia; contudo, ali viveram mais integrados com a população local, em contraste com outras regiões onde acabaram desenvolvendo suas atividades mais à sombra das feitorias e fortes do "Estado da Índia" controlado pelos portugueses.

Sendo assim, o envolvimento que tiveram com a população nipônica, assim como com seus costumes, religiões e problemas políticos foi bastante diferenciado do que aconteceu na China ou Índia, por exemplo. O desenvolvimento da missão correu paralelamente ao desenvolvimento da situação política do país e uma vez que as mudanças naquele momento eram drásticas e constantes, na missão a situação não poderia ter sido diferente.

5. A reunificação do Japão e o desenrolar da missão

O processo de reunificação do Japão iniciara pouco tempo depois de os jesuítas chegarem ao arquipélago. Oda Nobunaga (1534-1582) foi o grande responsável por iniciar a reunificação. Filho de um *daimyō* pouco conhecido da província de Owari, adquiriu notável riqueza e poderio militar ao derrotar importantes *daimyō* através de hábeis estratégias militares.

Seu relacionamento com os missionários é sintomático desse processo. Isso porque em meio às batalhas que teve de enfrentar, Nobunaga se viu diversas vezes frente a frente com monastérios budistas que se aliavam a seus inimigos. O líder acabou, portanto, facilitando, por diversas vezes, o caminho dos missionários. Em 1569 recebeu-os pela primeira vez.

Ele jamais se converteu ao Cristianismo e não se pode dizer que fosse contra o Budismo em si. O fato é que ele não tolerava a interferência dos monges na política. Ao conceder aval para a pregação, terrenos ou proteção para os jesuítas ele procurava minar não a religião budista, mas o poder político alcançado pelos monges.

Por volta de 1560 a crise chega à capital novamente. O *kanrei* (espécie de "regente" do xogum) Hosokawa Ujitsuna fora expulso por antigos vassalos. Em 1565 esse mesmo grupo assassina o xogum Ashikaga Yoshiteru e o substitui por Yoshihide. O outro potencial sucessor, Ashikaga Yoshiaki, naquele momento um monge, escapou para o oeste em busca de apoio para sua causa. Foi Oda Nobunaga quem o apoiou. Ele consegue entrar em Quioto em 1568 (ano da morte de

---

4. Nome de batismo.

Yoshihide) e assim que ele ganha o controle da cidade o imperador Ôgimachi nomeia Yoshiaki xogum. Apesar de seu poder político praticamente nulo o imperador ainda era o grande manto de legitimidade.

Nobunaga por sua vez não assume nenhum posto. Em 1573, entretanto, ele derrota Yoshiaki após descobrir que este enviara cartas a *daimyō* e instituições religiosas hostis a ele, chamando-os para uma intervenção militar, provavelmente temeroso do grande poderio que o líder vinha acumulando.

Com a queda de Yoshiaki o xogunato da família Ashikaga encontra seu fim. Nobunaga não assume o posto de xogum, mas pelo seu poderio militar ele era a figura mais proeminente do Japão, naquele momento. Como forma de legitimação da nova ordem política ele faz com que o imperador mude o nome da era para Tenshô (1572-1592) (YAMAMURA, 1990).

A historiografia denomina o período que compreende o xogunato Ashikaga como Muromachi Bakufu. O período seguinte é conhecido como Azuchi Momoyama, numa referência a dois castelos construídos no período. A periodização é bastante curta uma vez que o *Azuchi Momoyama* tem seu fim em 1603 (data da nomeação de Tokugawa Ieyasu a xogum). Trata-se na realidade de um momento de transição. Os dois famosos líderes do período, Oda Nobunaga e Toyotomi Hideyoshi, não foram nomeados xoguns por não possuírem nenhum parentesco com o clã imperial (ao contrário da família Ashikaga ou Minamoto, que assumiram o xogunato durante os dois governos militares anteriores à era Edo), mas tiveram um papel central no processo de reunificação.

A missão cristã, por sua vez, também passou por importantes mudanças no mesmo período. Em 1570 Cosme de Torres, Superior da missão, morre. Desde 1566 pensava-se em um possível sucessor para ele, pois idade e doença começavam a impedi-lo de desempenhar o seu cargo. Pero Ramirez, reitor do colégio de São Paulo em Goa, designou Antonio de Quadros como sucessor de Torres, mas este morre ao chegar ao Japão.

Francisco Cabral foi então o escolhido para assumir o cargo. Cabral era um homem que já possuía longa e múltipla experiência nas coisas do Oriente (BOURDON, 1993). Nascido em Covilhã era originário de uma província portuguesa. Em 1550 partiu para a Índia como soldado enviado do vice-rei dom Afonso de Noronha. Lá, contudo, acabou por abraçar a carreira eclesiástica e entrou para a Companhia de Jesus em 1554. Em junho de 1570 ele chega ao Japão para assumir o cargo de Superior. Cosme de Torres falece em outubro do mesmo ano.

É durante o seu superiorato que as polêmicas acerca da missão japonesa se inicia dentre os jesuítas. Cabral é descrito tanto por alguns de seus contemporâneos quanto por grande parte da historiografia atual como uma pessoa intransigente que pouco fez pelo engrandecimento da missão japonesa. O principal responsável por essa visão foi Alexandre Valignano, Visitador Geral das Índias Orientais de 1574

até 1606 (ano de sua morte), que antagonizou com Cabral acerca das missões no oriente por todo o período que esteve lá.

Assim que Valignano chega ao Japão em 1579 resolve promover algumas "consultas", que seriam uma espécie de reunião dos jesuítas para discutirem os rumos da missão e aprimorarem seus métodos. As consultas são realizadas nos anos seguintes em Usuki, Azuchi e Nagasaki. Foi durante essas consultas que o antagonismo entre Valignano e Cabral ficou visível.

A grande polêmica acerca da missão japonesa que os opôs foi no tocante à forma que os missionários deveriam se comportar. Enquanto Valignano era enfático na sua defesa daquilo que ele chamou de *accommodatio* – ou seja, que os missionários deveriam adotar tantos costumes japoneses quanto fosse possível, para que se tornassem respeitados e compreensíveis para a população local – Cabral se opunha a tal idéia afirmando que tal conduta apenas resultaria no afrouxamento dos preceitos defendidos pela Companhia de Jesus e da doutrina cristã.

A princípio, com a renúncia de Cabral ao superiorato do Japão (alegando problemas de saúde ele pede para deixar o cargo e vai para Macau em 1581, Gaspar Coelho assume como Superior da missão [JANEIRA, 1970]) pode-se pensar que a proposta de Valignano foi vitoriosa. Contudo, a organização das missões no além-mar não segue uma lógica tão simples assim. Apesar de os jesuítas terem um código de conduta no qual a obediência aos superiores tem lugar destacado, quando se trata de missões tão distantes, tendo em conta a lenta comunicação da época, o arbítrio individual de cada missionário que atuava na missão precisa ser levado em conta. Além disso, nem mesmo o Geral da Ordem naquele momento, Pe. Cláudio Acquaviva, que ficava em Roma, demonstrou um total e irrestrito apoio às idéias de Valigano para o Japão.

É inegável, entretanto, que após a saída de Cabral as idéias do Visitador para o Japão prevaleceram. A redação do *Regimento para os Padres que estão nas residências de Japão, feito ultimamente pólo Pe. Visitador no mes de Novembre no anno de 1581* é apenas um dos exemplos desse processo. Tal regimento gerou muita polêmica e Valignano teve inclusive que se justificar a Roma por causa dele. Contudo, ele era a maior autoridade dentre os jesuítas no Oriente e até que se recebesse outra ordem do Geral em Roma, era a sua palavra que deveria ser obedecida (TALADRIZ, 1954).

Não se pode dizer, contudo, que Valignano tenha inovado completamente a estratégia de evangelização dos jesuítas ao propor a *accommodatio*. A "utilização de elementos da cultura nativa como 'linguagem' para veicular conteúdos da fé católica" (POMPA, 2003) já fazia parte da pedagogia jesuítica. Durante o superiorato de Cosme de Torres a estratégia de imitar alguns dos costumes japoneses para se fazerem compreendidos já era utilizada. Xavier já havia instruído a Torres que em tudo que não fosse culpável eles deveriam seguir os costumes japoneses (TALADRIZ, 1954).

Torres, contudo, jamais sistematizou isso como uma regra, como Valignano posteriormente o fará. É difícil inclusive falar de estratégias sistematizadas para o Japão, antes de Valignano. Desde que chegaram ao Japão os missionários engajaram-se no aprendizado do idioma e das religiões nativas. Em 1555 foi compilado o *Sumário dos erros en que os gentios do Japão vivem e de algumas seitas gentílicas en que principalmente confia* pelos padres Cosme de Torres e Baltasar Gago. Contudo, tais estudos provinham muito mais de uma necessidade da prática diária colocada pela pregação.

Durante o superiorato de Cabral os estudos sobre a cultura e língua japonesas não avançaram muito. Valignano, anos mais tarde o acusará de negligenciar tal tipo de estudo. A sistematização de uma estratégia também não foi feita; no entanto, ao analisarmos os rumos da missão durante os onze anos do superiorato de Cabral, assim como seus escritos, podemos perceber que os métodos empregados pelo superior são fundamentados basicamente em dois pressupostos: um julgamento pessimista do caráter japonês e a ênfase na primazia das fontes sobrenaturais da missão (ELISON, 1973), ou seja, a idéia de que obedecendo aos ensinamentos de Cristo (como a humildade da vida apostólica, o poder da cruz, a confiança em Deus, etc.) a missão iria progredir. Na sua crítica a Valignano ele afirma que o Visitador coloca muito peso nas ações humanas e pouco nos desígnios divinos[5]. Valignano responde, por sua vez, que "o recurso às armas humanas era consequência do silêncio do Deus" (PROSPERI, 1994: 157).

O antagonismo de ambos não finda com a saída de Cabral do Japão. Eles continuam a divergir não apenas acerca do modo de proceder na missão, mas também quanto ao grau de subordinação do vice-provincial do Japão ao provincial da Índia, a taxação de cada colégio e casa da província e suas vice-províncias, entre outros. Anos mais tarde, numa correspondência com o Padre Geral da Ordem em 1593 e em 1595, ambos retomam as desavenças do tempo em que Cabral era Superior do Japão, acrescentando ainda novas discordâncias.

6. O fim da reunificação e a decadência da missão

A realidade, entretanto, é que a situação dos missionários no Japão vai ficando cada vez mais complicada. Em 1582 Nobunaga é assassinado por um de seus generais. Nesse momento mais da metade das províncias do Japão estavam sob seu poder, sendo estas as mais importantes estrategicamente uma vez que se encontravam agrupadas ao redor da capital (SAMSON, 1973). Sua situação, no entanto, não era inexpugnável. Numa aliança com Tokugawa Ieyasu, Toyotomi

---

5. Francisco Cabral. Carta enviada ao P^e^ Geral da Cia. Claudio Acquaviva. 15 de dezembro de 1593. In: WICKI S.J., Joseph; GOMES S.J., John (eds.). **Documenta Indica (1592-1594)**, v. XVI, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1984.

Hideyoshi assume a liderança, é nomeado *kanpaku* (uma espécie de regente de um imperador já adulto), e continua a obra de reunificação do Japão iniciada por Nobunaga.

Inicialmente Hideyoshi mantém boas relações com os missionários cristãos. Em 1583 ele recebe o Superior da missão de Miyako[6], o Pe. Organtino Gnecchi Soldo, e lhe dá um terreno em Osaka para construção de uma igreja. Contudo, sem qualquer aviso prévio Hideyoshi baixa, em 1587, um edito ordenando a todos os *daimyō* que expulsem os jesuítas de seus domínios. Os territórios concedidos aos missionários até aquela data são confiscados pelo líder.

Tal decreto pegou a todos de surpresa, pela primeira vez em séculos o poder central tomava medidas restritivas quanto às atividades de estrangeiros (YAMASHIRO, 1989). Mesmo assim ele não foi levado muito a sério. Os missionários não diminuíram suas atividades no Japão, apenas passaram a fazê-la mais discretamente. Hideyoshi por sua vez também não promoveu qualquer perseguição a não ser pelos confiscos das terras.

Em 1590 ele termina a reunificação japonesa. Com todas as províncias do arquipélago sob seu poder, Hideyoshi se confirma como único líder.

Os jesuítas, por sua vez, sofrem outro revés em 1592, quando franciscanos espanhóis vão das Filipinas para o Japão e iniciam lá a sua pregação. Os métodos de adaptação utilizados pelos jesuítas são colocados em questão pelos franciscanos que pouco sabiam do contexto e costumes japoneses. Tal divergência entre as ordens acaba transparecendo para os japoneses e colocando em xeque a visão de um Cristianismo único e sem polêmicas, ensinada pelos jesuítas até então. Além disso, os franciscanos pregavam abertamente o que chamou a atenção das autoridades que vinham até o momento tolerando a atuação dos jesuítas, mesmo proibidos.

Irritado com a situação Hideyoshi confisca a nau espanhola San Felipe em 1596. Os seis sacerdotes que estavam a bordo são enviados a Nagasaki e lá são executados com outros vinte cristãos japoneses. Esse é o primeiro martírio cristão no Japão.

A partir daí a situação só piora para os japoneses conversos e missionários. Com a morte de Hideyoshi em 1598 e a subida ao poder de Tokugawa Ieyasu a perseguição aumenta e o número de cristãos vai cada vez mais decrescendo. A revolta de Shimabara – uma rebelião camponesa com alta participação de cristãos em 1637 – é tida pela historiografia como marco do fim do *século cristão* no Japão. Isso porque depois dela o isolamento do país se intensificou com a chamada política do *sakoku*. Os europeus, com exceção dos holandeses (que também so-

---

6. A missão no Japão era dividida em três partes: Miyako – correspondente a região da capital – Bungo e Shimo. Cada uma das três partes possuía um Superior, que era subordinado ao Superior universal do Japão.

freram restrições), foram proibidos de frequentar qualquer porto do arquipélago e os japoneses são proibidos de deixar o país.

Para além de toda a polêmica gerada entre os missionários a respeito da evangelização do povo japonês – seja entre as ordens cristãs ou dentre os jesuítas – a total extirpação do cristianismo do solo japonês, assim como de qualquer outra influência ocidental, diz muito mais respeito à conjuntura interna ao Japão do que à política missionária adotada pelos europeus.

Em 1600 ocorre a famosa batalha de Sekigahara, cujo desfecho confirma a supremacia do clã Tokugawa que irá governar o país pelos próximos 268 anos. Hideyoshi, que morreu na Coreia em 1598, não conseguiu passar à sua família a liderança. Seu antigo aliado, Tokugawa Ieyasu, após abater o clã Toyotomi em Sekigahara, é nomeado xogum em 1603 e tem início a Era Edo (ou Tokugawa Bakufu).

7. Conclusão

O Japão da Era Edo, em contraste com o período anterior (Azuchi-Momoyama), é uma cultura sob isolamento. A secularização do curso da vida assim como a racionalização da autoridade política iam de encontro à doutrina cristã. Para George Elison "o Cristianismo não poderia prevalecer, era incompatível com os objetivos da reconstrução do início do período moderno" (ELISON, 1973: 9). A inicial aceitação da religião estrangeira teria sido, segundo o mesmo autor, "um fenômeno peculiar da confusa política do Sengoku [...] e os fatores que tornaram isso possível foram anulados no xogunato Tokugawa de equilíbrio político e ortodoxia intelectual" (ELISON, 1973: 2).

A missão cristã falhou, portanto, nas suas metas de evangelização do Japão. Os missionários acabaram expulsos e um número pouco significativo de japoneses permaneceram cristãos após essa interdição. Estes ainda sofreram perseguições sem poderem contar com a ajuda dos reinos cristãos ou de qualquer missionário europeu. Paradoxalmente, o significado desse século não se encontra no triunfo do Cristianismo, mas no efeito de sua derrota, uma vez que a total rejeição da religião estrangeira por parte do poder central nos dois séculos seguintes ajuda a definir a seguinte era de total isolamento (política do *sakoku*).

Referências bibliográficas

Referências documentais

FRÓIS, L. **História de Japam**, cinco volumes. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976.

GARCIA, J. M. (ed.). **Cartas que os Padres da Companhia de Iesus Escreverão dos Reynos de Iapão e China aos da mesma Companhia da Índia e Europa des do anno de 1549 até o de 1580**, 2 volumes. Maia: Cotovia, 1997.

WICKI S.J., J.; GOMES S.J., J. (eds.). **Documenta Indica (1592-1594),** v. XVI. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1984.

WICKI S.J., J. (ed.). **Documenta Indica (1595-1597)**, v. XVII. Roma: Historicum Societatis Iesu, 1988.

Referências historiográficas

BOURDON, L. **La Compagnie de Jésus et le Japon,** Lisboa-Paris: Comission nationale pour les commemorations des decouvertes portugaises, 1993.

ELISON, G. **Deus Destroyed: the Image of Christianity in Early Modern Japan**, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1973.

EISENBERG, J. **As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: encontros culturais, aventuras teóricas**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

HALL, J. W. (ed.). **The Cambridge History of Japan**, vol. 4. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

JANEIRA, A. M. **O Impacto Português sobre a Civilização Japonesa**, Lisboa 1970.

LOUREIRO, R. M. Jesuit Textual Estrategies in Japan between 1549 and 1582. In: **Bulletin of Portuguese/Japanese Studies**, junho, volume 8. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2004.

MONTERO, P. (org.). **Deus na Aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

MORAN, J. R.. **The Japaneses and the Jesuits**. **Alessandro Valignano in Sixteenth Century Japan**, Londres, 1993.

PANIKKAR, K. M. **Asia and Western Dominance**, Unwin, Londres, 1967.

POMPA, M. C. **Religião como Tradução: Missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil Colonial**. Bauru: EDUSC, 2003.

PROSPERI, A. O Missionário. In: VILLARI, R. (org.). **O Homem Barroco**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

SAMSON, G. B. **Japan: a Short Cultural History**. Tokyo: Charles Tuttle, 1997.

_____ **The Western World and Japan: a Study in the Interaction European Asiatic Cultures**. Tokyo: Charles E. Tuttle, 1990.

TALADRIZ, J. C. A. **Monumenta Nipponica Monographs**. Tóquio: Sophia University, v. 9. 1954.

YAMAMURA, K. (ed.). **The Cambridge History of Japan**, vol. 3. Cambridge University Press, 1990.

YAMASHIRO, J. **Choque Luso no Japão dos Séculos XVI e XVII**. São Paulo: IBRASA, 1989.

A ESTRUTURA TEMÁTICA E O FLUXO DE INFORMAÇÃO NA TRADUÇÃO DA LÍNGUA JAPONESA PARA O VERNÁCULO[1]

Sonia Regina Longhi Ninomiya[2]

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo apresentar a Estruturação Temática na tradução da língua japonesa para o vernáculo tendo por base o conto *Kami* de Yasunari Kawabata e sua tradução para a língua portuguesa *O cabelo*. A pesquisa é desenvolvida na perspectiva da Linguística Sistêmico-Funcional, de Halliday (1994, 2004), que credita à organização textual a principal responsabilidade pelo desenvolvimento da informação, e no conceito de ondas de informação e de periodicidade preconizadas por Martin e Rose (2003) para a análise do fluxo de informação que organiza o discurso, tanto no conto original quanto na sua tradução.
Palavras-chave: Linguística Sistêmico-Funcional; estrutura temática; tradução; língua japonesa.

Abstract: The purpose of this article is to present how the Thematic Structure occurs in the translation of Kawabata Yasunari's short story *Kami* from Japanese language to Portuguese (*O cabelo*). Drawing upon Halliday (1994, 2004), who ascribe to textual organization the main responsibility for information development and upon the concept of waves of information and periodicity of Martin & Rose (2003), the flow of information was analyzed in order to find out how it organizes discourse in the original text and in its translation.
Keywords: Systemic-Functional Linguistics; Thematic Structure; Translation; Japanese Language.

---

1. O presente artigo foi elaborado como um dos requisitos (artigo de área complementar) para a obtenção do grau de doutor em LAEL pela PUCSP. Submetido à banca competente, foi aprovado em setembro de 2010.
2. Docente da Faculdade de Letras da UFRJ, Departamento de Letras Orientais e Eslavas, Setor de Letras Japonesas. Doutoranda do Programa de Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem da PUCSP.

1. Introdução

Examinar a tradução estritamente como fenômeno linguístico, focando a análise nas estruturas da língua-fonte e língua-alvo, implica manter uma visão estreita da tradução (PAGANO e VASCONCELOS, 2005). Presentemente, a tradução é abordada como um fenômeno que vê a língua em uso em seu contexto social e cultural. Nesse sentido, a aplicação da teoria da Linguística Sistêmico-Funcional (LSF) de Halliday (1964,1994, 2004), que propõe a análise linguística nesses parâmetros, vem transformando os estudos da tradução.

Desde o início do desenvolvimento de sua teoria, Halliday tem mostrado interesse em tradução (1964, 1994). Outros linguistas, bem como teóricos dos estudos de tradução, têm se servido da LSF para explicar fenômenos da tradução (CATFORD, 1965; MATTHIESSEN, 2001; HATIM & MASON, 1990; BAKER, 1992; MUNDAY, 2002, dentre outros). Também no campo da análise da tradução literária, a LSF tem sido muito usada como apontam Vasconcellos e Pagano (2005), que resgatam pesquisas realizadas entre 1998 e 2005 com a tradução literária do inglês para o português e vice-versa, em projetos e programas desenvolvidos na UFMG e na UFSC. Contudo, em minhas pesquisas, não logrei encontrar, até o presente momento, trabalhos que tratem da tradução, literária ou não, de língua japonesa para a língua portuguesa sob o enfoque funcional. Foram encontrados alguns artigos de Thomson (1998, 2005) e Sasaki (1996) que tratam da realização do Tema na língua japonesa, e livros que discutem a estruturação temática da língua contrastivamente com a língua inglesa (FUKUDA, 2006), mas não abordam o assunto sob o aspecto da tradução.

Tendo por base a LSF, este trabalho examina um conto do escritor japonês Kawabata Yasunari (1899-1972) e sua tradução para o português brasileiro. Esse estudo é parte de uma pesquisa maior, cujo foco é a tradução literária de contos da literatura japonesa para o vernáculo. O gênero literário conto foi escolhido por ensejar a coleta de dados de muitos textos do mesmo gênero, o que poderá, dependendo dos resultados da análise, indicar um padrão de resposta linguístico-funcional para tal gênero. O corpus foi selecionado a partir de traduções para o português, feitas diretamente da língua japonesa e existentes no mercado editorial brasileiro.

O interesse da pesquisa se deve à importância do conhecimento da estrutura Tema-Rema de línguas outras além do inglês, para lançar luzes sobre questões conceituais e sobre diferenças na realização dessa estrutura em várias línguas. É um assunto fundamental também para aprendizes de língua japonesa, bem como para tradutores, pois o conhecimento da Estruturação Temática, responsável pela organização e estruturação do texto, contribui positivamente para a produção de texto, para a leitura e a compreensão e para uma eficaz organização do discurso na língua alvo.

Halliday & Matthiessen (2004) afirmam que as línguas têm diferentes maneiras de expressar a proeminência na oração. Línguas de tipologias diferentes,

como o português e o japonês, quando contrastadas na tradução podem oferecer interessantes questões sobre a proeminência na oração e seu efeito no fluxo de informação.

Para melhor analisarmos a questão, traço, a seguir, um rápido panorama da língua japonesa.

A estrutura sintática da língua japonesa é Sujeito-Objeto-Verbo (SOV) e a ordem dos sintagmas na oração é relativamente livre. Segundo Martin (2003, p.36), a ordem neutra da cadeia sintagmática à esquerda do núcleo do predicado, traz o Objeto como elemento semanticamente mais próximo do sintagma predicado. A característica aglutinante da língua japonesa faz com que os sintagmas sejam sintaticamente marcados por morfemas posposicionais. No exemplo (1), podemos observar o espelhamento da estrutura sintática das línguas em questão:

(1) *Gakusei ga jisho de kotoba o shirabeta.*
estudante GA dicionário DE vocábulo O pesquisar Pass.inf. [3]
(1') O estudante pesquisou o vocábulo no dicionário.

Diferentemente da língua portuguesa, não há na língua japonesa marca de número ou gênero gramatical. O verbo não tem conjugação e pessoa, mas flexiona-se, dependendo do propósito continuativo. O predicado pode ser um grupo verbal, nominal ou adjetival. A modalidade discursiva é marcada à direita do predicado. Assim, os morfemas modalizadores finais e certas formas do verbo e do adjetivo veiculam a atitude subjetiva do falante.

(3) *Hayaku modotta hô ga ii kamo shirenai n da keredomo ne.*
rápido voltar+ EXPCT PROB EXP inf. mas CONF
(Talvez fosse melhor voltar rapidamente, não é mesmo.)

Como pode ser visto no exemplo (3), a modalização sugerida pela expectativa, pela probabilidade e a negociação estão à direita do predicador.

Há na língua japonesa um sistema intrincado de linguagem de tratamento que se reflete sobre o predicado. As suas abundantes formas linguísticas, gramaticalizadas, semanticamente se equivalem, mas operam diferentemente na metafunção interpessoal. Assim, em um nível neutro, *escrever* é *kaku*, mas para mostrar deferência para com o interlocutor, quando este escreve, torna-se *o-kaki-ni-naru*. Para demonstrar humildade perante o interlocutor, quando o falante escreve, o verbo passa a ser *o-kaki-suru*. Para expressar a deferência em relação aos ouvintes, são

---

3. Os morfemas *GA*, *DE* e *O*, indicam, respectivamente [o Sujeito,o Instrumento e o Objeto Direto] o nominativo, o locativo e o acusativo. Ver **Notações Morfológicas**, Anexo 1, para as abreviações usadas.

usados os auxiliares verbais *desu* e *masu*. A deferência se estende aos nomes por meio de prefixos e sufixos. Assim, o livro do interlocutor será *go-hon*, o trabalho *o-shigoto* e seu filho *musuko-san*.

Quando da tradução para o vernáculo, podemos pensar que não apenas o espelhamento linguístico, mas também a modalização e a linguagem de tratamento possam configurar-se em interessantes questões a serem consideradas.

O presente estudo tem como suporte teórico-metodológico os pressupostos da Linguística Sistêmico-Funcional de Halliday e sua extensão, no que diz respeito à língua japonesa, discutidos pelo sistemicista Teruya (2007) para a análise da estruturação temática dos textos. O estudo também se servirá do conceito de ondas de informação e de periodicidade de Martin e Rose (2003) para a análise do fluxo de informação na organização do discurso no conto original e na sua tradução.

Assim sendo, o objetivo dessa pesquisa é conhecer a Estruturação Temática e como o fluxo da informação se organiza no tipo de discurso literário, que é o conto, em língua japonesa e na sua tradução para o vernáculo.

Para discutir o assunto, inicio com a apresentação da fundamentação teórica, oferecendo a seguir uma visão geral da realização de Tema na língua japonesa, para, então, abordar a questão do gênero literário conto e de como se realiza a Estruturação Temática e a Periodicidade do conto em pauta e de sua tradução.

2. Linguística Sistêmico-Funcional: A metafunção textual

Segundo Halliday (1994), entre outras estruturas que compõem, simultaneamente, uma oração, a Estrutura Temática é a que lhe imprime o caráter de mensagem e a organização potencial de seus constituintes serve para expressar diferentes propósitos.

Halliday e Matthiessen (2004) afirmam que as línguas têm diferentes modos de expressar a proeminência em uma oração e que as línguas anglo-germânicas e românicas colocam essa proeminência na primeira posição e essa posição recebe o nome de Tema. Tema é, para Halliday, o elemento que funciona como ponto de partida da mensagem, sendo identificado como o elemento que aparece em posição inicial na oração, indicando sobre o que é a mensagem. O desenvolvimento do Tema se dá no Rema.

Halliday (1994) propõe três tipos de Tema: (1) Tema topical ou experiencial, que pode ser o participante, o processo ou a circunstância do sistema de transitividade da metafunção ideacional; (2) Tema interpessoal, que pode ser um vocativo, um adjunto modal ou um marcador de *mood*; e (3) Tema textual, que pode ser continuativo (sinalizadores discursivos como bem, agora, sim, etc.), estrutural (obrigatoriamente temáticos: conjunções tais como: e, para que, nem, enquanto,

e pronomes relativos) ou conjuntivo (adjuntos conjuntivos, tais como: isto é, em outras palavras, pelo menos, etc.).

O Tema é classificado em não-marcado quando coincide com o sujeito da oração e marcado nos demais casos. O Tema pode ser, ainda, simples ou múltiplo, quando constituído de elementos que se configuram como Tema textual, interpessoal e topical, organizados nessa ordem, se forem todos configurados.

Os trabalhos da Escola de Praga influenciaram Halliday na formulação de sua teoria no que diz respeito à noção de Tema e Informação. Conforme apontado por Fries (1995), os sistemicistas, dentre eles Halliday, separam a noção do que é Dado/Novo (Estrutura Informacional) da noção do que é o "ponto de partida da mensagem" ou Tema (Tema/Rema, Estrutura Temática). Essa separação se deve ao fato de considerarem que Tema pode ser constituído, também, por informação nova.

Martin (1992) observa que o Tema é orientado do falante/escritor e o Novo é orientado a partir do ouvinte e que, portanto, essas duas categorias devem produzir resultados comunicativos diferentes.

É de Fries (1981, 1994) a nomeação das duas posturas frente à definição de Tema: "*combining approach*" (preconizada pela Escola de Praga) e "*splitting approach*" (preconizada pelos linguistas sistêmico-funcionais).

Partindo da teoria de Halliday, Teruya (2007) faz um estudo da lexicogramática da língua japonesa e propõe algumas adequações. Para o autor, o pico da proeminência temática da oração é o elemento destacado pela marca morfológica *wa*, posposta a um grupo nominal, e geralmente colocado no início da oração. Se outras classes de palavras operam como ponto de partida da mensagem, serão realizadas por meios alternativos de expressão (conjunções, advérbios, etc.) e não necessariamente marcados por *wa*. Portanto para o autor, a marca *wa* não é a única maneira de tematizar elementos na oração.

Por outro lado, Teruya propõe o Sistema de Informação como complementador do sistema de Tema. Ou seja, segundo o autor, o fluxo de informação é organizado com referência ao valor de novidade que um elemento traz para o contexto. O Novo é marcado por *ga* e o Dado por *wa*. Esses dois sistemas, conjuntamente, criam o fluxo informacional do texto que se realiza através de diferentes meios de expressão – sequencial, segmental e entonacional (TERUYA, 2007, p. 71-72). Assim, a função Textual do discurso caracteriza-se pelo fluxo da mensagem criado pela continuidade, pela recuperabilidade ou pela referencialidade de uma dada informação, através de diferentes métodos de desenvolvimento textual atuantes no discurso.

Teruya (2007) ainda ressalta o fato de que os diferentes elementos que compõem os Temas textuais, interpessoais e experienciais na língua japonesa ocorrem tipicamente na primeira posição de maneira similar à da língua inglesa, pois, um Tema textual realizado por uma conjunção inerentemente temática ou

por um continuativo em posição inicial na oração sinaliza uma relação de coesão entre o que foi dito e o que será dito no discurso. Contudo, o autor aponta que há elementos em japonês que, embora caracteristicamente temáticos, podem ocorrer em outras posições na oração, como, por exemplo, o vocativo (2007, p.83), o que acontece na língua portuguesa também.

O autor, propõe ainda a noção de Tema absoluto como um elemento contextualizador, realizado por um grupo nominal marcado por *dewa* que não tem função na estrutura da transitividade da oração, ou seja, é diferente do elemento que serve como locativo e vem marcado por *dewa*. E propõe, também, a noção de "foco da informação", marcado por outros morfemas discursivos, tais como *mo* (também), *dake* (apenas), *demo* (mesmo), *made* (até), *koso* (sim, isso sim).

Em resumo, para Teruya, o Tema na língua japonesa se estende até e inclui o elemento marcado por *wa* ou outro morfema discursivo temático, gerando, com frequência um Tema topical duplo.

Em outra perspectiva, Mukai (2003) se preocupa com a Estrutura Informacional e se serve da "*combining approach*" para tratar do morfema *wa* da língua japonesa, do ponto de vista semântico-funcional e pragmático-discursivo. O autor relaciona a função de tópico sentencial e de tópico contrastivo com a Estrutura Informacional aportada pelo morfema *wa*. Segundo Mukai, a informação dada constitui tópico sentencial, enquanto que o tópico contrastivo pode ser realizado com informação nova ou informação dada. Seu estudo aponta, ainda, que o nível pragmático-discursivo de *wa* é também importante fator de análise, pois a contrastividade e o pseudotópico sentencial[4] detectam a atitude subjetiva do falante/escritor, imprimindo suas intencionalidades no discurso.

2.1. A periodicidade

Martin & Rose (2003) afirmam que no discurso existe algo que se assemelha à Estruturação Temática. Segundo eles, a informação textual é veiculada em ondas, responsáveis pelo fluxo da informação. O pico da onda sinaliza a proeminência informacional, ou seja, o Tema e a parte menos proeminente da onda sinaliza o novo, que constitui o Rema. Afirmam, ainda, que a organização de um texto segue uma periodicidade que torna o texto previsível e, portanto, inteligível enquanto texto.

O fluxo de informação é construído no texto por um grupo de Temas. Eles servem de pano de fundo para o que virá. Assim, os autores sugerem que sejam chamados **hipertemas** os Temas que predizem o que está por vir no parágrafo e os que predizem ondas maiores de informação, sejam chamados de **macrotemas**.

---

4. A noção de 'pseudotópico' se liga à de 'pseudoinformação' preconizada por Mathesius (1939, apud Daneš, 1987) e diz respeito às informações novas que o falante/escritor introduz, pragmaticamente motivado, como Dado.

Para entender como a informação flui em ondas no texto, podemos observar, a título de exemplificação, que o título do conto, *O cabelo,* serve como macrotema do conto, pois a história é sobre uma cabeleireira que refaz o penteado das moças, em cujas casas os soldados se hospedarão, e o lucro com o refazer dos penteados é o responsável pelo desfecho do conto. Serve, também, como macrotema das três ondas que compõem o conto. A Onda 1, tem dois hipertemas, as moças, que vão refazer seus penteados, e os soldados, que chegarão na aldeia.

2.2. A realização do Tema na língua japonesa

Pela LSF sabemos que Tema não é um elemento realizado ao acaso, mas sim que a escolha feita para configurar este elemento evidencia um propósito comunicativo. Contudo, a primeira posição na oração, conforme preconiza Halliday (1994), não significa necessariamente que o elemento seja Tema. Diferentes línguas têm maneiras diversas de expressar o Tema e a língua japonesa é uma delas. Muitos teóricos (HALLIDAY, 1994; TERUYA, 2007; FUKUDA, 2006, dentre outros) têm apontado o morfema *wa* como marcador de Tema em japonês. O gramático Mikami Akira (1960) já enfatizava essa função do morfema *wa*.[5]

Observando os exemplos abaixo,

<25> *Keshôshitsu e iku shôjo no akarusa wa shônen o mo akaruku shita.*(A)[6]
toucador E ir INF menina NO alegria WA menino O também alegria fazer Pass.inf.
(A alegria da garota ao se dirigir ao toucador alegrou-o também.)

<02> *Omote ni kakedashita shôjo wa shônen no kasa o mite hajimete*, (A)
frente NI sair correndo Pass.inf. menina WA menino NO guarda-chuva O ver SUSP pela primeira vez,
(A garota, que saíra correndo de casa, só se deu conta disso ao ver o guarda-chuva do garoto.)

podemos dizer que quando houver um sintagma complementizador, este antecederá o nome modificado. Assim, *omote ni kakedashita* da oração <02> e *keshôshitsu e iku* da oração <25> modificam o nome *shôjo*. Na oração <02> o nome vem posposto

---

5. Para Mikami (1960), *wa* tem a função *honmu* (principal), que correlaciona as duas partes de uma sentença (x *wa* y.) e a função *kenmu* (correlata), que é a de substituir morfemas de caso, tais como *ga* (nominativo), *o* (acusativo), *ni* (dativo/locativo), *no* (possessivo).

6. O corpus de análise desta seção é constituído pelos contos *Kami* (O cabelo), escrito em 1927, e *Amagasa* (O guarda-chuva), escrito em 1932, por Yasunari Kawabata (1899-1972), que compõem a coletânea **Tenohirano Shôsetsu** (Contos que Cabem na Palma da Mão). Os exemplos identificados por (A) são do conto *Amagasa*, os por (K) são do conto *Kami*. A numeração entre parênteses nos exemplos corresponde à numeração das orações segmentadas para a análise. Os exemplos não identificados são de autoria própria.

pelo morfema *wa* e na oração <25> *shôjo* forma um Grupo Nominal topicalizado, *shôjo no akarusa wa* e esses elementos é que constituem o Tema em si.

Podemos dizer, portanto, que diferentemente do inglês, língua de partida da teoria de Halliday, a posição linear na oração em japonês não se mostra crucial para a Estruturação Temática. A marca morfológica *wa* é mais importante do que a linearidade (FUKUDA, 2006, p. 137-138).

No exemplo seguinte, podemos observar dois Temas topicais. O primeiro é uma circunstância, sem marca temática, realizada pela oração reduzida e o segundo um participante, marcado pelo morfema *wa*.

<27> Shashin'ya o deyôtoshite, shônen wa kasa o sagashita.(A)
estúdio fotográfico O sairVol SUSP menino WA guarda-chuva O procurar Pass.inf.
(Ao sair do estúdio fotográfico, o garoto procurou o guarda-chuva.)

A linguística japonesa (KUNO, 1973; FUKUDA, 2006) considera que elementos que podem ser Tema são Grupos Nominais ou seus equivalentes. Contudo, o morfema *wa* pode ser posposto, também a outros grupos, como em <26>

<26> *Sono akarusa no ato de, futari wa atarimae no koto noyouni,*
essa alegria NO depois DE dois WA natural GEN coisa COMP
mi o yosete nagaisu ni suwatta. (A)
corpo O aproximar SUSP sofá NI sentarPass.inf.
(Depois de sentirem essa alegria, os dois sentaram-se juntos no sofá com toda naturalidade.)

cujo primeiro Tema poderá, também, ser posposto por *wa*: *sono akarusa no ato de wa*. Contudo, nesse caso, o efeito será de imprimir ao Grupo uma força contrastiva e não a constituição de um Tema "neutro" (FUKUDA, 2006, p. 136).

Os exemplos nos mostram que, em japonês, circunstâncias temporais, modais ou espaciais são comuns em Temas múltiplos e primeira posição. Além disso, podemos observar que Temas realizados por circunstâncias podem ou não vir marcados por *wa*.

<05> *Kakkô no warui momoware ga atarashiku sorotta sono yo,*
estilo NO ruim pêssego partido GA novo estar uniformizadosPass.inf. essa noite
heitai ga icchûtai kono mura ni tsuita. (K)
soldados GA uma companhia essa aldeia NI chegarPass.inf.
(Na noite em que os já desfeitos penteados estilo *momoware* foram todos refeitos a companhia de soldados chegou a esta aldeia.)

Na oração <5> vemos dois Temas topicais, o primeiro indicando uma circunstância temporal sem a marca tematizadora do morfema *wa* e o segundo indicando um participante, marcado por *ga*. A circunstância, neste caso, não admite a marca *wa*. Se acrescentássemos algum morfema, este seria o morfema indicativo do caso locativo *ni*. Contudo, a força locativa da circunstância se basta sem o morfema de caso. O participante vem marcado por *ga*, indicando informação nova.

Temas textuais também em japonês ocupam a primeira posição na oração, como podemos ver no exemplo seguinte:

<09> *Sorede musumetachi wa nantonaku kami o yû ki ni natta no darô*. (K)
Por isso as moças WA sem motivo aparente cabelo O pentear tornar Pass.EXP CONJ
(Por isso, as moças, sem bem saber porque, foram pentear-se.)

Assim, podemos dizer que a organização textual da oração enquanto mensagem, também nos mostra que o início da oração é o domínio da proeminência textual e que há uma orientação temática mostrando a tendência de ter em posição inicial expressões de circunstância e tempo (TERUYA, 2007; FUKUDA, 2006).

A oração <17>, apresentada a seguir, traz dois elementos experienciais: o primeiro, *koko ni mo*, expressa uma circunstância de lugar marcada por *ni mo* e o segundo um participante marcado por ga (outra aldeia, outras moças, configurando informação nova).

<17> *Koko ni mo yama no musumetachi ga ippai atsumatteiru*. (K)
aqui NI MO montanha NO moças GA muitas reunir SUSP.ASP inf.
(Aqui também, as moças da aldeia estavam reunidas em grande número.)

Para Halliday (1994), o Tema contém um, e apenas um elemento experiencial, ou seja, constitui Tema da oração o primeiro constituinte da transitividade, ou o participante, ou a circunstância ou o processo. Contudo, Teruya (2007, p.114) aponta que o Tema na língua japonesa, além da posição, inclui o elemento marcado por *wa/ga* e acrescenta que outros morfemas, que carregam várias conotações discursivas como *mo* (também), *sae* (até mesmo), *dake* (apenas), dentre outros, também marcam Tema.

De acordo com Halliday, poderíamos ter na oração <17> um Tema topical – *koko ni* (aqui) – e um Tema textual – *mo* (também). Porém, seguindo Teruya, teríamos um Tema topical – *koko ni mo* – expressando o foco da informação (nessa aldeia também acontece a mesma coisa) e um Tema topical realizado por um participante – *yama no musumetachi ga*.

O predicador também aparece como Tema em nosso corpus. Trata-se de uma oração cujo verbo está na forma infinitiva negativa, configurando uma declaração conclusiva com valor discursivo negativo.

<22> *Fuzakerunai*. (K)
troçar INF. NEG.
(Não me goze!/ Não brinca!)

Pode-se confirmar pelos exemplos do corpus a ocorrência de informação nova configurando Tema topical, cuja marca morfológica passa a ser *ga*, como pode ser observado nos exemplos:

<01> *Hitori no musume ga kami o yuô to omotta*. (K)
uma NO moça GA cabelo O pentear VOL TO pensar Pass. inf.
(Uma moça resolveu fazer o cabelo.)

<03> *Sono musume wa kamiyui no ie ni itte odoroita.* (K)
essa moça WA cabeleireira NO casa NI ir SUSP espantar Pass inf.
(Essa moça, indo à casa da cabeleireira, espantou-se.)

Quando introduzida pela primeira vez, musume vem marcada por ga, em seguida, como informação dada, passa a ser marcada por wa.

2.3. A ordem das palavras e a Estruturação Temática

A ordem das palavras na oração tem relação direta com a tipologia da língua em questão e se reflete na questão de o Tema ser ou não Tema marcado.

Por exemplo, na língua inglesa a ordem típica das palavras é 'Participante^Processo^Participante^Circunstância' e o primeiro elemento tende a coincidir com o Tema. Assim, se dissermos

(4) *Taro gave Hanako a book yesterday*.

o ator Taro é o ponto de partida da mensagem, configurando um Tema não marcado na língua inglesa. Se o elemento que denota circunstância – *yesterday* – for tematizado, vindo em primeira posição, o Tema *yesterday* será um Tema marcado.

Contudo, na língua japonesa as palavras se estruturam em outra ordem. Teruya (2007) aponta que a ordem típica na língua japonesa é 'Circunstância^Participante^Participante^Processo'.[7] Assim, se nos servirmos da teoria de Halliday para analisarmos a língua japonesa, vendo o Tema como a primeira posição, teríamos Temas marcados configurados pela Circunstância, como regra geral, em detrimento de Temas não-marcados configurados por Participante. Podemos pensar, ainda, que seria natural que uma oração configurasse como ponto de partida

7. Mikami (1960) já apontava que os elementos marcados pelos morfemas de caso *ni* e *kara* indicando tempo e lugar podem vir antes do elemento marcado por *ga*.

algo sobre o Participante, que fosse mais forte do que aquilo que a Circunstância quer mostrar em termos de transitividade. Seria, então, natural, que na língua japonesa o Tema se estendesse além da Circunstância, tematizando o Participante com morfemas específicos que caracterizem o Tema.

Muitos linguistas vêm se debruçando sobre a questão de o Tema ser marcado ou não-marcado e a questão suscita controvérsias. Embora não seja o objetivo deste artigo, o estudo de diferentes tipologias linguísticas contribuiria para lançar luzes à questão.

Assim, diferentemente do que propõe Halliday (1994), o Tema na língua japonesa se estende pelos segmentos que antecedem o morfema tematizador, sem a limitação do "até o primeiro elemento da transitividade"

2.4. Tema e elipse

A língua japonesa, em geral, omite a referência à primeira e à segunda pessoa do discurso, porém essa informação é recuperável. A terceira pessoa surge no discurso explicitada, geralmente, por nome.

(5) *kesa sûpâ ni itta.*
esta manhã supermercado NI ir Pass. inf.
(Esta manhã fui/foi ao supermercado.)

(6) *Sensei wa hon o arawashita.*
professor(a) WA livro o publicar Pass. inf.
(O/A professor/a publicou um livro.)

No corpus analisado, chama atenção a farta ocorrência de Temas topicais elípticos no conto, o que é apontado por Teruya (2007) como uma característica da língua japonesa de só retomar o Tema explicitamente quando a sua cadeia de referencialidade for quebrada.

Por exemplo, em dado trecho do conto *Kami* os Temas topicais configurando participantes serão realizados pelo grupo nominal *kamiyui* (*a cabeleireira*), que vem marcado por *wa*, pois já é Dado (informação nova no Rema da oração <03>) ou são elípticos. Conforme Teruya (2007, p.118), o Dado é sempre opcional, o que leva o Tema das orações seguintes, 12 e 13, serem elípticos.

<11> *Shikashi, guttari tsukareta kamiyui wa,*
mas completamente cansar Pass cabeleireira WA
kore de yokkakan wa marude himada to omotta. (K)
isso DE quatro dias WA totalmente folga Fin inf TO pensar pass inf.

(Mas, a cabeleireira, completamente exausta, pensou que com isso teria uns quatro dias de folga.)

<12> Hataraita ato no tanoshii kimochi de,[Ø] heitai to onaji asa
trabalhar Pass depois NO alegre sentimento DE soldados TO mesma manhã
onaji yama o basha ni yurarete otoko ni ai ni itta. (K)
mesma montanha O charrete NI balançar SUSP homem NI encontrar SUSP NI ir Pass inf.

(Com a alegre sensação de ter trabalhado, [Ø] foi encontrar-se com seu homem, balançando na charrete, na mesma manhã e pelo mesmo caminho da montanha (usado) pelos soldados.)

<13> *[Ø] yama mukô no sukoshi ôkii mura ni tsuku to,*
[Ø] montanha além NO pouco grande aldeia NI chegar Cond. TO
sono mura no kamiyui ga itta. (K)
essa aldeia NO cabeleireira GA dizer Pass inf.

([Ø] chegando à aldeia um pouco maior, além da montanha, a cabeleireira daquela aldeia lhe disse.)

O morfema *wa* é tido por muitos gramáticos japoneses como um morfema de "longo alcance", estendendo sua função modalizadora até o *modus*, modificando-o (por exemplo, WATANABE, 1971). O alcance de *wa* pode ultrapassar a oração, daí que o Tema só voltará a ser explicito quando diferir do anterior.

É interessante notar que na língua japonesa, embora linguisticamente não haja marcas de pessoa no verbo, um intrincado sistema de linguagem de tratamento marca o verbo em seu aspecto discursivo, de forma a facilitar a inferência gramatical do sujeito. Assim sendo, podemos dizer que a omissão do sujeito em língua japonesa é a regra e não a exceção (HORI, 1995). Contudo, Teruya (2007) analisa como elíptico o sujeito não explicitado na oração.

A elipse do sujeito na língua japonesa é um traço também observável na língua portuguesa.

2.5. Tema na língua portuguesa

Os estudos encontrados sobre o assunto mostram que a teoria da LSF pode ser aplicada com certa tranquilidade à análise do Tema na língua portuguesa. Embora certas particularidades da língua inglesa não existam no vernáculo, como, por exemplo, o pronome expletivo *it* ou o finito *do, did, can*.

Há, ainda, poucos estudos sobre a manifestação do Tema no vernáculo e alguns deles discutem diferentes posturas teóricas, levando em conta as peculiaridades da língua portuguesa (VENTURA; LIMA-LOPES, 2002; BÁRBARA; GOUVEIA, 2001; GOUVEIA; BÁRBARA, 2001; LIMA-LOPES, 2001)).

Por exemplo, conforme apontam os pesquisadores, a língua portuguesa, dependendo do contexto, pode apresentar sujeito ou apenas o processo em posição inicial. E o processo, dado o sistema de categorias verbais do português, vem carregado com a noção de pessoa (de número e de tempo, também) o que possibilita a recuperação gramatical do sujeito. Essa peculiaridade da língua portuguesa não é prevista na teoria de LSF de Halliday, onde o processo como Tema é visto como ocorrência rara, restringindo-se ao imperativo e ao uso de mais que um processo para um mesmo agente.

É interessante notar que na língua japonesa, embora linguisticamente não haja marcas de pessoa no verbo, um intrincado sistema de linguagem de tratamento marca o verbo em seu aspecto discursivo, de forma a facilitar a inferência gramatical do sujeito. Assim sendo, podemos dizer que a omissão do sujeito em língua japonesa é a regra e não a exceção (HORI, 1995). Contudo, Teruya (2007) analisa como elíptico o sujeito não explicitado na oração.

No presente trabalho, adotamos, para a análise, a posição de Bárbara & Gouveia (2001) quanto a considerar o sujeito elíptico como Tema.

3. O conto

Conto é um gênero narrativo breve, com unidade de construção, efeito principal no meio da narração e forte acento final (EIKHENBAUM, 1978, apud GOTLIB, 2006, p. 39-40). Para Tchekhov (1966, apud GOTLIB, 2006, p. 42-43), o conto é um gênero breve, forte, compacto e deve "causar impressão total no leitor" que será sempre "mantido em suspense"

O conto *Kami* foi escrito em 1924 por Yasunari Kawabata e integra a coletânea *Tenohira no shôsetsu*, composta por 122 contos, escritos entre 1923 e 1964. Trata-se de contos brevíssimos, cuja maioria não ultrapassa 30 linhas. A temática desses contos é variada, o conteúdo é denso e veiculado por parágrafos e orações curtos, marcados por muitas repetições. Essa característica de brevidade já é introduzida pelo próprio título da coletânea, pois *tenohira* significa palma da mão. Assim, os contos caberiam, de tão curtos, na palma da mão. Esse tipo de produção literária, segundo o próprio autor, se origina como um substituto da poesia que todo jovem escritor japonês costumava praticar no início da carreira literária.

A tradução da coletânea data de 2008, **Contos da Palma da Mão**, por Meiko Shimon e o conto em pauta recebeu em português o título de *O cabelo*.

Kami é breve, compacto, mantém o leitor em suspense e sua construção apresenta o "efeito principal no meio da narração", com a ida da cabeleireira ao encontro de seu homem e "um forte acento final", quando mineiro e cabeleireira passam a ser homem e mulher, um a demonstrar ciúme e outro a saboreá-lo.

4. Metodologia

4.1. O corpus

O corpus de análise é constituído pelo conto *Kami*, de Yasunari Kawabata e por sua tradução para o vernáculo, sob o título *O cabelo*. O texto original tem 27 orações, distribuídas em 15 parágrafos e a tradução tem 30 orações, com igual paragrafação.

4.2. Procedimentos de análise

As 27 orações do conto original foram transliteradas em alfabeto romano, segmentadas e numeradas para a análise. Cada uma das 27 orações recebeu, logo abaixo e em tamanho de letra menor, uma tradução literal, palavra a palavra e em seguida a nossa tradução entre parênteses. Essa tradução é próxima ao contexto cultural japonês para que se pudesse observar como está estruturado o fluxo de informação do texto original.

As 30 orações do texto traduzido foram segmentadas e numeradas para a análise.

Os Temas foram identificados e grifados segundo a proposta de Halliday (1994) e sua extensão, no que diz respeito à língua japonesa, pelo sistemicista Teruya (2007). As ondas no discurso do texto original e da tradução foram identificadas segundo proposta de Martin & Rose (2003) e a organização da informação foi analisada, contrastivamente, dentro de cada onda.

As escolhas temáticas foram analisadas para se entender a maneira como a informação foi desenvolvida nos dois textos e quais relações e diferenças foram realizadas. Nesse processo de contrastar o original e sua tradução, alguns elementos da transitividade foram também levados em conta, já que escolhas temáticas interferem no sistema de transitividade e que escolhas de processos, por sua vez, também exercem interferência na opção temática.

5. Apresentação e discussão dos dados

A Estruturação Temática do conto *Kami*, de Kawabata Yasunari, se configura por muitos Temas topicais, privilegiando participantes, poucos Temas textuais e interpessoais.

Sendo *Kami* uma narrativa breve, podemos observar uma unidade de construção que apresenta três ondas de informação: a primeira trata das moças se preparando para receber os soldados; a segunda, da cabeleireira que preparou as moças e a terceira, do reencontro da cabeleireira com seu homem.

Onda 1

Hitorino musume ga kami o yuou to omotta.
Yama oku no chiisai mura de aru.
Sono musume wa kamiyui no ie ni itte odoroita. Mura no musume ga mina atsumatte iru.
Kakkou no warui momoware ga atarashiku sorotta sono yo, heitai ga icchûtai kono mura ni tsuita. Murayakuba kara ieie ni wariaterarete tomaru node aru. Tonikaku, mura wa ikken nokosazu okyaku ga aru koto ni naru. Okyaku nazo wa mattaku mezurashii koto da. Sorede musumetachi wa nantonaku kami o yû ki ni Natta no darô.
Mochiron, musumetachi to heitai to no aida ni wa nanihitotsu okorazu, chutai wa akuru asa mura o tatte yama o koete itta.

Uma moça decidiu fazer um penteado.
Era uma pequena aldeia em meio às distantes montanhas.
Quando chegou à casa da cabeleireira, ela se surpreendeu. Moças de toda a aldeia encontravam-se ali reunidas.
Naquela noite, enquanto as cabeças das moças acabavam de ser enfeitadas por penteados *momoware,* um tanto mal feitos, uma companhia de soldados chegava à aldeia. Por decisão da prefeitura, a população hospedou em suas casas os soldados. Assim, todas as famílias, sem exceção, tiveram hóspedes naquela noite. Ter hóspedes era um acontecimento raríssimo. Por isso, as moças foram fazer seus cabelos.
É claro que nada aconteceu entre elas e os soldados. A companhia partiu na manhã seguinte subindo o caminho da montanha.

A primeira onda, compreendendo da oração <01> à oração <11>, não traz a personagem principal, mas adianta sua profissão e a explicita no Rema das orações <03> e <09> O título do conto, *Kami*/*O cabelo*, é o macrotema do texto e serve, também, como macrotema da primeira onda. Há dois hipertemas sob esse macrotema: o primeiro tem *musume*/moça em posição proeminente e o segundo, *heitai*/soldado.

Esse início traz Temas topicais – *hitorino musumega* (uma moça)/*sono musumewa* (essa moça)/*murano musumega* (moças da aldeia)/*heitaiwa* (os soldados) – na maioria participantes, que não serão mais tematizados a partir do segundo momento da narrativa. Esses Temas vêem marcados por *ga* quando indicam informação nova e por *wa* quando marcam a informação dada. Na tradução, o Tema vem realizado pelo GN *moça(s)* ou por pronome *ela*, elíptico (oração <03>) ou não. A informação nessa primeira onda flui intercalando Temas topicais participantes

e circunstâncias. A primeira circunstância localiza a narrativa no espaço (oração <02>) e a segunda no tempo (oração <05>), fundando o espaço físico onde se desenvolverá a ação.

As orações <06> e <07>, do texto traduzido, desenvolvem a informação de maneira diversa do texto original.

<06> *Murayakuba kara ieie ni wariaterarete [heitai wa] tomaru no de aru.*
Repartição Pública da aldeia KARA cada casa NI distribuir SUSP [soldados] pernoitar EXP inf.
(Os soldados, distribuídos pela Repartição Pública local, pernoitaram nas casas.)

<06> Por decisão da prefeitura, a população hospedou em suas casas os soldados.

<07> *Tonikaku, mura wa ikken nokosazu okyaku ga aru koto ni naru.*
seja como for, aldeia WA uma casa deixar de lado Neg. visita GA ter inf. NOM.NI tornar inf.
(Seja como for, em todas as casas da aldeia tinha visita.)

<07> Assim, todas as famílias, sem exceção, tiveram hospedes naquela noite.

No original, a onda tematiza os soldados que chegam à aldeia – Tema da oração anterior – e continua com o foco nos soldados, que é o sujeito elíptico de '*tomaru no de aru*' Na tradução, o processo *pernoitar* é substituído por *hospedar*, cujo sujeito passa a ser '*a população*', alterando o foco da informação dos soldados para a aldeia. Essa alteração de foco ocorre, também, na oração seguinte, com a tradução de '*mura wa ikken nokosazu*' por '*todas as famílias*'

O Tema da oração <02> vai servir para determinar Temas posteriores, como na oração <04> – *mura no musume/moças da aldeia* e fazer parte do conteúdo de Remas posteriores. Aparecem, ainda, na Onda 1 dois Temas textuais – *tonikaku/ assim* (oração <07>) e *sorede/por isso* (oração 09>) que dão coesão textual ao conto.

A primeira onda termina com a intromissão do narrador, configurando um Tema interpessoal, tanto no original quanto na tradução.

<10>*Mochiron, musumetachi to heitai to no aida ni wa nanihitotsu okorazu,*
obviamente, moças TO soldados TO NO entre NI WA nada acontecer NEG,
chûtai wa akuruasa mura o tatte yama o koete itta.
companhia WA seguinte manhã aldeia O partir SUSP.montanha O transpor SUSP ir Pass.

(Obviamente, entre as moças e os soldados, nada aconteceu e a Companhia, na manhã seguinte, partiu da aldeia transpondo a montanha.)

<10> É claro que nada aconteceu entre elas e os soldados.

<11>A companhia partiu na manhã seguinte subindo o caminho da montanha.

O Tema interpessoal *mochiron/É claro* quebra o que poderia ser esperado da narrativa pelo leitor desde o seu início – as moças foram refazer seus penteados para esperar pelos soldados e talvez por algo que pudesse acontecer entre eles – e com a informação nova do Rema da oração principal – *akuruasa mura o tatte yama o koete itta* – finaliza a primeira onda de informação da narrativa, esclarecendo que os soldados partiram na manhã seguinte. O uso de *mochiron* implica em considerar que 'nem é necessário dizer que' nada acontecera entre as moças e os soldados, o que nos leva a pensar em uma tradução como *obviamente*, pois é algo que é evidente, um tom neutro. Na tradução, a oração vem introduzida por *é claro*, marcando fortemente a quebra da expectativa que vinha sendo construída pelo leitor, com o refazer dos penteados e a chegada dos soldados, acrescentando um tom de crítica a essa expectativa.

Na tradução, a oração <10> é desdobrada em duas orações, <10> e <11>, não aparecendo elo coesivo entre elas. No original, o Tema se configura por um Tema interpessoal (*mochiron*) e por um Tema topical (*musume tachi to heitai to no aida ni wa*). Na tradução, o Tema interpessoal se mantém, mas o topical passa a fazer parte do Rema. Contudo, a informação nova é somente 'nada aconteceu', pois as moças e os soldados vêm sendo tematizados em sequência, anteriormente. Assim sendo, nos parece natural que na tradução "entre elas e os soldados" também anteceda a transitividade, criando um clima de suspense que será desvendado pela transitividade.

O Tema interpessoal da oração <10> também serve para criar novas expectativas, já que os soldados continuaram seu caminho, cruzando a montanha. Pois, se, desta feita, nada aconteceu entre as moças e os soldados, algo poderá vir a acontecer entre eles e outras moças.

Onda 2

Shikashi, guttari tsukareta kamiyui wa, korede yokkakan wa marude hima da to omotta. Hataraita ato no tanoshii kimochi de, heitai to onaji asa onaji yama o basha ni yurarete otoko ni ai ni itta.

Yama mukou no sukoshi ôkii mura ni tsuku to, sono mura no kamiyui ga itta.

"Mâ, ureshii. Honto ni iitokoro he oide da. Sukoshi tetsudatte okure yo."

Koko nimo yama no musumetachi ga ippai atsumatte iru.

Sokode mata yûgata made momoware o koshiraete, otoko ga hataraite iru sono mura no chiisai ginkô e itta. Otoko o miru to kamiyui wa sugu ni itta.

A cabeleireira, completamente exausta, resolveu tirar quatro dias de folga. Satisfeita com o trabalho realizado, ela partiu na mesma manhã que os soldados, transpondo a mesma montanha, balançando-se na carruagem, para se encontrar com seu amante.

Assim que chegou a uma aldeia um pouco maior que a dela, do outro lado da montanha, a cabeleireira local lhe disse:

– Ah, que bom! Chegou na hora certa. Me ajuda aqui um pouco.

O salão dessa aldeia também estava cheio de moças montanhesas que aguardavam a sua vez para pentear os cabelos.

E assim, até o entardecer, ela fez os *momoware*. Depois, foi para a pequena mina de prata da aldeia, onde trabalhava seu homem. Logo que o viu, a cabeleireira foi dizendo:

O macrotema *kami* /cabelo se mantém nessa onda, cujo hipertema é *kamiyui* /cabeleireira.

O Tema topical mais frequente da segunda onda – *kamiyui* (cabeleireira) – aparece pela primeira vez no Rema da oração 3, mas já está presente no Rema da oração <01>, através do correlato *kami* (cabelo), que também faz parte do Rema da oração <09> e da circunstância que protagoniza o Tema topical da oração <05> - ...*momoware ga*...(penteado estilo pêssego partido). O Tema topical *kamiyui* (cabeleireira) aparece na oração 11, marcado por *wa*, pois já é Dado e conforme Teruya (2007:118), o Dado é sempre opcional, o que leva à elipse do Tema das orações seguintes.

Essas referências anteriores à cabeleireira antecipam o hipertema da segunda onda narrativa que se inicia na oração <11> com um Tema textual configurado por uma conjunção adversativa – *shikashi* (mas) – cujo efeito é instaurar um novo foco para a narrativa, agora centrado na cabeleireira e que segue até a oração <19> Na tradução, a segunda onda se inicia na oração <12> e segue até a oração <21>. Na tradução, a oração <12> não traz o Tema textual configurado pela conjunção adversativa ˙mas´, introduzindo diretamente a cabeleireira como Tema topical.

Mori & Nakagawa (1993), discutindo as funções da conjunção *shikashi*, estabelecem como uma delas a função contrastiva com duas vertentes: o contraste direto e o indireto. Os autores creditam contraste indireto às construções com *shikashi* cuja relação de contraste não é explícita, mas inferível. Isto é, a partir de uma atitude do falante/escritor uma relação de contraste se estabelece no processo cognitivo do ouvinte/leitor, levando este a inferir a intenção daquele.[8] A oposição sinalizada pela conjunção adversativa é relevante para a construção de sentido nessa onda que consiste no efeito principal da narração. Entre as moças e os

---

8. Mori & Nakagawa citam como exemplo de contraste indireto, (a) o uso no qual alguns itens do contraste não se apresentam. Exemplo: (1) *Jiko ga atta. Shikashi keganin wa denakatta*. (Houve um acidente. Mas não houve vítimas.). (b) uso no qual a oração encabeçada por *shikashi* pode ter ambas as polaridades. Por exemplo: (2) *Kare wa kawa de oboreta*. (Ele se afogava no rio.) (2a) *Shikashi tamatama hito ga tôrikakatta*. (Mas, acidentalmente, alguém passou.); (2b) *Shikashi daremo tôrikakaranakatta*. (Mas ninguém passou.)

soldados nada aconteceu, obviamente; já com a cabeleireira que tirou uns quatro dias de folga, os acontecimentos são levados ao plano do devir, o que é denotado pela conjunção adversativa.

Não é objeto de nossa investigação neste artigo, mas vale observar que na oração <11> do texto original aparece o morfema *wa* ligado a *yokkakan*. Esse wa configura um morfema de efeito modalizador, cuja função não é considerada na tradução, resultando em uma oração assertiva. O processo mental do original – *omou*/pensar, achar, supor – corrobora essa asserção com o emprego de 'resolver', como pode ser observado a seguir.

<11> *Shikashi, guttari tsukareta kamiyui wa, kore de*
mas, totalmente cançar Pass cabeleireira WA, isso DE
yokkakan wa marude himadato omotta.
quatro dias WA total folga Fin TO pensar Pass.
(Mas, a cabeleireira, completamente exausta, pensou que com isso poderia ter uns quatro dias de folga.)

<12> A cabeleireira, completamente exausta, resolveu tirar quatro dias de folga.

Comparando a oração <16> do texto original com a sua correspondente na tradução (<17>), vemos que o Tema do original é o que Halliday aponta como sendo o Predicador na função Temática. Trata-se de uma oração imperativa que na estrutura de *mood* tem o Predicador, realizando um Tema não marcado. A oração <16> configura, em termos interpessoais, um pedido de serviço pelo uso do imperativo acrescido de um valor discursivo de insistência, através do uso de *yo*. Na tradução também temos o imperativo, mas o beneficiário o antecede, marcando o Tema. Tematizando o beneficiário, a tradução evidencia a cabeleireira dessa outra aldeia, enquanto que o original evidencia a cabeleireira anterior, que constitui Tema desde a primeira onda.

<16> "*Sukoshi tetsudatte okureyo.*"
um pouco ajudar SUSP. HON.fazer favor IMP. INSIST.
(Faz-me o favor de ajudar um pouco!)

<17> Me ajuda aqui um pouco.

Voltando ao texto original, na oração <17>,

<17> *Koko nimo yama no musumetachi ga ippai atsumatte iru.*
aqui também montanha NO moças GA muitas reunir SUSP ASP.
(Aqui também, as moças montanhenses estavam reunidas em grande número.)

temos um Tema múltiplo, composto de dois elementos experienciais. O primeiro – *kokonimo* – expressa uma circunstância de lugar, marcada por *nimo* e o segundo um participante marcado por *ga* (outra aldeia, outras moças, configurando informação nova). Para Halliday (1994), o Tema contém um, e apenas um, elemento experiencial, ou seja, constitui Tema da oração o primeiro constituinte da transitividade, ou o participante, ou a circunstância ou o processo. Contudo, Teruya (2007) aponta que o Tema na língua japonesa, além da posição, inclui o elemento marcado por *wa/ga* e acrescenta que o "foco da informação" pode vir marcado por outros morfemas que carregam várias conotações como *mo*, *sae*, *dake*, dentre outros (2007:114), que são chamados de "marcadores de foco" Assim, segundo Halliday, poderíamos ter na oração <17> um Tema topical – *kokoni* (aqui) – e um Tema textual – *mo* (também). Porém, segundo Teruya, teríamos um Tema topical – *kokonimo* – expressando o foco da informação (nessa aldeia também acontece a mesma coisa) e um Tema topical realizado por um participante – *yama no musumetachi ga*.

A tradução desenvolve de maneira diferente o fluxo da informação.

<18> <u>O salão dessa aldeia</u> também estava cheio de moças montanhesas que aguardavam a sua vez para pentear os cabelos.

A circunstância passa de lugar 'aldeia na montanha' a parte desse lugar, ou seja, o salão de outra cabeleireira em outra aldeia em meio a outras montanhas. O ator *yama no musumetachi ga* que no original faz parte do Tema, na tradução é deslocado para o Rema. O que no original fica apenas sugerido pelo fato de estarem reunidas – e a sugestão é um traço característico e caro ao autor – fica explicitado pelo acréscimo da oração subordinada adjetiva *que aguardavam a sua vez para pentear os cabelos*, que não consta do original.

A segunda onda termina com as orações <18> e <19> no original, que correspondem às orações <19>, <20> e <21> no texto traduzido.

<18> *<u>Sokode mata yûgata made</u> momoware o koshiraete, otoko ga*
então novamente entardecer MADE *momoware* O preparar SUSP., homem GA
hataraite iru sono mura no chiisai ginkô e itta.
trabalhar SUSP ASP essa aldeia NO pequena mina E ir Pass.
(Então, novamente até o entardecer, (ela) preparou os penteados e foi para a pequena mina da aldeia, onde estava trabalhando o (seu) homem.)

<19> *<u>Otoko o miru to</u> <u>kamiyui wa</u> sugu ni itta.*
homem O ver Cond TO cabeleireira WA logo NI dizer Pass Inf.
(Ao ver o homem, a cabeleireira logo foi dizendo (:))

<19> E assim, até o entardecer, ela fez os *momoware*.
<20> Depois, foi para a pequena mina de prata da aldeia, onde trabalhava seu homem.
<21> Logo que o viu, a cabeleireira foi dizendo:

Neste trecho, não há grandes diferenças em termos de tipo de Tema, mas sim em termos de escolhas lexicais para a sua realização. O Tema interpessoal *mata*, embora não apareça na tradução, é importante para construir o sentido da terceira onda. Tendo penteado as moças de sua aldeia e *novamente/mata* tendo de fazê-lo nesta outra aldeia, a cabeleireira infere que seguindo os soldados acabará ficando rica de tanto trabalhar. Na oração <19> do original, o advérbio *logo* vem modificando o verbo dizer, mas na tradução, oração <21> vem como Tema, em forma de conjunção *logo que*, com o sentido de 'assim que o viu', modificando, pois, o verbo ver, que aparece no primeiro Tema da oração <19>, *otoko o miru to*, configurando uma circunstância de tempo.

Onda 3

"Watashi, heitai ni tsuite ikeba ôganemochi ni naru to omou yo."
"Kuttsuite ikû? Fuzakeru nai. Kiiroi fuku no aonisai ga ê no ka. Baka."
Otoko wa pokari to kamiyui o nagutta.
On'na wa kutakuta ni tsukareta karada ga shibireru you na amai kimochi de otoko o niramitsuketa.
– Yama o orite kougun shite kuru rashii heitai no, kiyoraka na, chikara ni michita rappa ga, mura no yûyami ni hibiite kita.

– Tenho certeza de que se eu for atrás dos soldados ficarei muito rica.
– Vai atrás do... quê? Tá me gozando? Você gosta mais dos frangotes vestidos de cáqui do que de mim? Burra!
E deu um safanão na cabeleireira.
Com uma doce sensação de entorpecimento no corpo extenuado pelo cansaço, ela fitou desafiante o seu homem.
Nesse instante, ouviu-se o som da corneta dos soldados que vinham descendo a encosta da montanha em marcha forçada. Um som límpido e cheio de vigor, que ecoava na penumbra da aldeia.

A terceira onda corresponde ao "acento final" da definição de conto de Eikhenbaum (1927) e compreende as orações <20> a <27>, no original, e <22> a <30> na tradução. Sob o macrotema *kami*/cabelo, há dois hipertemas: *kamiyui*/ cabeleireira e *otoko*/(seu) homem.

Nessa onda, os Temas, com exceção do Tema da oração <22>, são topicais, privilegiando participantes, ora explícitos, ora elípticos. O Tema da oração <20> é configurado sem a marca do morfema *wa*. Trata-se da fala da cabeleireira e a omissão do morfema é fato típico da oralidade (Teruya, 2007, p.50). A informação nova, contida no Rema – *enriquecer se seguir a Companhia* – desencadeia o mal entendido. O Tema *eu* está elíptico na tradução e a suposição sinalizada por *to omou* surge como uma assertiva, *tenho certeza*.

<20> *"Watashi, heitai ni tsuite ikeba ôganemochi ni naru to omou yo."*
eu soldado NI seguir Cond BA muito rica NI tornar inf. TO achar inf. INSIST.
(– Eu acho que se for atrás dos soldados, ficarei muito rica, viu!)

<22> – Tenho certeza de que se eu for atrás dos soldados ficarei muito rica.

A resposta do homem é desenvolvida de forma diversa no original e na tradução.

<21> *"Kuttsuite ikû?* <22> *Fuzakeru nai.* <23> *Kiiroi fuku no*
agarrar SUSP ir? fazer chacota inf. Neg. cáqui vestimenta NO
aonisai ga ê no ka. <24> *Baka."*
fedelho GA bom NO Interr. Boba!
(Ir junto? Não gozes. Os fedelhos de farda amarela são bons, é? Boba!)

<23> - Vai atrás do... quê? <24> Tá me gozando? <25> Você gosta mais dos frangotes vestidos de cáqui do que de mim? <26> Burra!

Nas orações <21/23> e <22/24>, o Tema é elíptico e se refere à cabeleireira. Em ambas, a cabeleireira é ator. A oração <23> tem como Tema topical *os fedelhos de farda amarela* e *a cabeleireira* é beneficiária. Na tradução, o Tema é *você* (cabeleireira) e os *frangotes* fazem parte do Rema. A tradução efetiva uma comparação entre os *frangotes* e o homem (*mim*), enquanto que no original a configuração é de uma interrogativa sobre os *fedelhos*. A oração <26> é uma "*minor sentence*", tanto no original quanto na tradução e, portanto, não passíveis de análise.

As orações <25> e <26>, do texto original, têm como Temas os participantes: o homem (*otoko wa*) que demonstra o ciúme e a mulher (*on 'na wa*) que o saboreia. O emprego da partícula *wa* implica em um contraste entre as atitudes do homem e da mulher. Na tradução, o fluxo da informação se desenvolve de maneira diversa. Em lugar de Temas topicais configurados por participantes, temos processos, adjuntos e circunstâncias.

<25> *Otoko wa pokari to kamiyui o nagutta.*
homen WA som da batida TO cabeleireira O bater Pass inf.
(O homem deu um safanão na cabeleireira.)

<26> *On'na wa kutakuta ni tsukareta karada ga shibireru you na*
mulher WA completamente NI cansar Pass corpo GA entorpecido como se
amai kimochi de otoko o niramitsuketa.
doce sentimento DE homem O olhar desafiante Pass inf.
(A mulher, com uma doce sensação de entorpecimento no corpo extenuado pelo cansaço, fitou desafiante seu homem.)

<27> – E deu um safanão na cabeleireira.

<28> Com uma doce sensação de entorpecimento no corpo extenuado pelo cansaço, ela fitou desafiante o seu homem.

A oração <27> pode ser considerada o epilogo da narrativa:

<27> – *Yama o orite kougun shite kuru rashii heitai no, kiyoraka na,*
montanha O descer SUSP marchar SUSP ASP parecer soldados NO límpida
chikara ni michita rappa ga, mura no yûyami ni hibiite kita.
força NI repleta corneta GA aldeia NO escuridão NI ecoar SUSP ASP.Pass.
(– A corneta, forte e límpida, dos soldados que pareciam vir marchando montanha abaixo, ecoou pela escuridão da aldeia.)

<29> Nesse instante, ouviu-se o som da corneta dos soldados que vinham descendo a encosta da montanha em marcha forçada. <30> Um som límpido e cheio de vigor, que ecoava na penumbra da aldeia.

O Tema é topical configurado pelo grupo nominal corneta (*rappaga*) que vem modificado pelos adjuntos *forte*, *límpido*, *dos soldados* que marcham descendo a montanha. Ele configura uma informação nova, mas que tem ligação com outros elementos inseridos durante as duas primeiras ondas da narrativa. O Rema tem um núcleo Novo – *yûyami ni hibiite kita*. Metaforicamente traz ao leitor a sensação de continuidade das situações vividas nas aldeias, em relação à presença dos soldados e abre as possibilidades de um desfecho para o conto. O que ecoa na escuridão da noite, pode ser tanto a consumação do reencontro da cabeleireira com o seu homem, como o acatar das insinuações do mineiro. Na tradução, a corneta passa a ser parte do Rema e o Tema é configurado por uma circunstância, inexistente no original. A oração original configura duas na tradução e a segunda tematiza o som da corneta, *um som límpido e cheio de vigor,* que é parte do Rema da oração anterior.

O original tematiza 'corneta' o que faz com que o foco se distancie dos participantes 'homem' e 'mulher' Na tradução, o foco permanece nos participantes, embora de forma indeterminada – *ouviu-se* – e surge o adjunto circunstancial *nesse instante*, cuja função nos parece a de estabelecer um elo coesivo com o texto. É interessante notar que o original não busca por elos coesivos, servindo-se, apenas, de um travessão para iniciar o parágrafo, o que parece reforçar o sentido de epílogo e tematizando a corneta, deixa a narrativa no plano da ambiguidade, traço típico da literatura de Kawabata.

6. Considerações finais

A análise da Estruturação Temática de um conto em língua japonesa contrastivamente com sua tradução não se presta a generalizações sobre a Estruturação Temática do gênero conto, mas pode nos oferecer um panorama de como se estrutura uma narrativa curta. Vimos que, independentemente do momento narrativo, os Temas topicais que privilegiam participantes são a maioria. Essa tendência na língua japonesa já foi apontada por Li (1976, apud BAKER, 1992). Entremeados a eles, os Temas topicais que indicam circunstâncias aparecem para situar a narrativa no espaço ou o tempo. Temas textuais aparecem em posição inicial, sem marcas morfológicas no caso da língua japonesa, e contribuem para amarrar o conteúdo já narrado ao que se lhe segue, por exemplo, em temos de relação temporal (oração 5), expositiva (oração 7), continuativa (oração 9 e 18) ou adversativa (oração 11), dentre outras. Os Temas interpessoais projetam a avaliação do autor frente ao desenrolar da narrativa no texto original, mas nem sempre são contemplados na tradução ou se contemplados, por vezes, acarretam sentido diverso do original.

Podemos dizer que a tradução, de maneira geral, explicita escolhas temáticas similares às do texto original, mais acentuadamente no nível macrotemático do que no nível oracional. Contudo, a tradução cria representações diferentes na medida em que traz para o leitor uma versão mais "explicativa" da ambiguidade típica de Kawabata, como se pode ver, por exemplo, na escolha de 'o salão dessa aldeia' para *kokonimo/aqui também* ou tematizar *todas as famílias* para *mura wa/a aldeia*.

Referências bibliográficas

BÁRBARA, L.; GOUVEIA, C. It Is Not There, but [it] Is Cohesive: the Case of Pronominal Ellipsis of Subject in Portuguese. In: **DIRECT Papers 46**, PUCSP, BR & AELSU, University of Liverpool, UK, 2001.

GOUVEIA, C.; BARBARA, L. Marked or Unmarked That Is Not the Question, the Question Is: Where's the Theme? In: **DIRECT Papers 45**, PUCSP, BR & AELSU, University of Liverpool, UK, 2001.

BAKER, M. **In Other words – a Course on Translation**. (Em Outras Palavras – um Curso Sobre Tradução). London: Routledge, 1992.

DANEŠ, F. On Prague School Funcionalism in Linguistics. (Sobre a Escola Funcionalista de Praga na Linguística). In: Dirven, R.; Fried, V. (eds.). **Functionalism in Linguistics**. Amsterdam: John Benjamins, 1987. p.3-38.

EGGINS, S. **An Introduction to Systemic Functional Linguistics**. (Uma Introdução à Linguística Sistêmico Funcional). London: Cassel Imprint, 1994.

FIGUEREDO, G. The Flow of Information in Brian Aldiss' **Supertoys Last All Summer Long** and its translation into Brazilian Portuguese. In: **33rd International Systemic Functional Congress**. PUCSP, 2006. Disponível em: <http://www.pucsp.br/isfc/proceedings/Artigos> . Acesso em: 17 jul. 2009.

FRIES, P. On Theme, Rheme and Discourse Goals. (Sobre Tema, Rema e Metas Discursivas). In: Coulthard, M. **Advances in Writen Text Analysis**. 1ª.ed.London: Routledge, 1994. cap.15, p.229-249.

_____ A personnal view of Theme. (Uma Visão Pessoal de Tema). In: Ghadessy, M. (Ed.). **Thematic Development in English Texts**. London: Pinter, 1995, p. 1-19.

FUKUDA, K. **Theme-Rheme Structure – A Functional Approach to English and Japanese**. Niigata: Niigata University, 2006.

GOTLIB, N. B. **Teoria do Conto**. 11ª Ed. São Paulo: Ática, série Princípios, 2006.

HALLIDAY, M.A.K. Language Structure and Language Function. (Estrutura e Função da Linguagem). In: Lyons, J. **New Horizons in Linguistics**. 7a. ed. (1a.ed.1964) Middlesex: Penguin Books Ltd, 1970. cap.7, p.140-165.

_____. **An Introduction to Functional Grammar**. (Uma Introdução à Gramática Funcional). London: Edward Arnold, 1994.

_____; MATTHIESSEN, C.M.I.M. **An Introduction to Functional Grammar**. (Uma Introdução à Gramática Funcional). London: Edward Arnold, 2004.

HORI, M. Subjectless and Honorifics in Japanese: A case of Textual Construal. In: Hasan, R. & Fries, P. (eds.). **On Subject and Theme – A Discourse Functional Perspective,** Amsterdan: John Benjamins, 1995.

KAWABATA, Y. Kami, Tenohira no Shôsetsu. In: **Kawabata Yasunari Zenshû 1, Nihon Bungaku Zenshû** 39. Tokyo: Shûeisha, 1966.

_____ O Cabelo. In: **Contos da Palma da Mão**. Tradução Meiko Shimon, São Paulo: Estação Liberdade, 2008.

KUNO, S. **Nihon Bunpô Kenkyû** (Estudos de Gramática Japonesa). Tokyo: Taishukan, 1973.

MARTIN, J. **English Text: System and Structure**. (Textos em Inglês: Sistema e Estrutura). Amsterdan: Benjamins, 1992.

MARTIN, J.; ROSE, D. **Working with Discourse: Meaning Beyond the Clause**. (Trabalhando com discurso: o significado além da oração). London: Continuum, 2003.

MARTIN, S. E. **A Reference Grammar of Japanese**. (Uma Gramática Referencial do Japonês). Honolulu: University of Hawaii Press, 2004 (1ª.ed.1988).

MIKAMI, A. **Zô wa Hana ga Nagai**. (Quanto ao Elefante, o [seu] Nariz é Longo). Tokyo: Kuroshio Shuppan, 1960.

MORI, T.; NAKAGAWA, H. **Constraint of the Japanese Conjunction "shikashi (but)"** 1993. Disponível em: <http://www.forest.eis.ynu.ac.jp/~mori/pub/pdf/PACLING_1993.pdf.>. Acesso em: 11 nov. 2009.

MUKAI, Y. **O Morfema WA da Língua Japonesa**: Suas Funções do Ponto de Vista da Estrutura Informacional. Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP. São Paulo: 2003.

_____. O Morfema de Topicalização *wa* – Um Breve Histórico. In: **Estudos Japoneses**, n.22. São Paulo: Centro de Estudos Japoneses da USP, 2002, p. 113-145.

_____. Análise do Morfema "WA" da Língua Japonesa do Ponto de Vista Pragmático-Discursivo. In: **Estudos Japoneses**, n.23. São Paulo: Centro de Estudos Japoneses da USP, 2003, p. 91-120.

PAGANO, A. Organização Temática e Tradução. In: Alves, F., Magalhães, C. M., Pagano, A.(org.). **Competência em Tradução: Cognição e Discurso**. Belo Horizonte: editora da UFMG, 2005, p. 247-299.

ROSE, D. Some variation in Theme Across Languages. (Variações de Temas nas línguas). In: Benjamins B.V., J. **Functions of Language**. Amsterdam, 2001. cap.8, p. 109-145.

SASAKI, M. An analysis of Realization of Theme in Japanese. In: **The Faculty Journal of Aichi Gakuin Junior College**, No.4. Aichi, 1996.

SHIBATANI, M. **Syntax and Semantics – Japanese Generative Grammar**. (Sintaxe e Semântica – Gramática Gerativa do Japonês). vol.5. New York: Academic Press, 1976.

SIQUEIRA, C. P. **Análise Temática em Estudos de Tradução: o Caso dos Relatórios Anuais de Empresas Brasileiras**. Dissertação de Mestrado. PUC-SP, 2000.

SOUZA, S. M. P. **A Organização da Mensagem em Anúncios e Cartas de Pedido de Emprego – um Estudo Transcultural**. Tese de Doutorado. PUC-SP, 1997.

TERUYA, K. **A Systemic Functional Grammar of Japanese**. London & New York: Continuum, 2007.

THOMSON, E.A. **Theme Unit Analysis:** a Systemic-functional Treatment of Textual Meanings in Japanese. 2005. Disponível em: <http://ro.uow.edu.au/artspapers/135> Acesso em: 10 out. 2009.

_____. Testing for Theme in Japanese. In: **Sekai no Nihongo Kyôiku**, no.8, 1998. Disponível em: <http://www.jpf.go.jp/j/japanese/survey/globe/08/13.pdf.>. Acesso em: 10 out. 2009.

VENTURA, C. S. M.; LIMA-LOPES, R. E. O Tema: Caracterização e Realização em Português. In: **DIRECT Papers 47**, PUCSP, BR & AELSU, University of Liverpool, UK, 2002.

WATANABE, M. **Kokugo Kôbunron**. (**Teoria Sintática da Língua Japonesa**). Tokyo: Haniwa, 1971.

Anexo 1 - Notações Morfológicas

ASP	aspecto – (suspensivo: *shite*) + *iru*, *aru*, *oku*, etc.
COMP	comparação – *yôni*
Cond	condicional – (infinitivo)+ *TO* / (v+e)+ *BA*
CONF	confirmação
CONJ	conjectura – *darô/deshô*
EXP	explanação – *no da/n da*
EXPCT	expectativa
Fin	finalizador (*da/desu*)
HON	honorífico

IMP	imperativo
INF	infinitivo
inf.	informal
INSIST	insistência
Interr	interrogativo
NEG	negociação
Neg.	negativo
NOM	nominalizador – *no, koto*
Pass	Passado
PROB	probabilidade
SUSP	suspensivo
Vol	volitivo

Morfemas:

GA – caso nominativo

Modalizadores finais:

NI – caso dativo/locativo

WA – insistência moderada

E – diretivo

ZE – insistência forte

TO – reciprocidade/companhia/citação

NE - confirmação

DE – instrumento/meio/locativo

YO – insistência/convencimento

KARA – caso ablativo

MADE caso ablativo

O – caso acusativo

WA – marcador de tópico

NO – caso genitivo

Livraria Humanitas/Discurso
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
Cidade Universitária
05508-010 – São Paulo – SP – Brasil
Tel: (11) 3091-3728 / Telefax: (11) 3091-3796
e-mail: livrariahumanitas@usp.br

Humanitas – Distribuição
Rua do Lago, 717 – Cid. Universitária
05508-080 – São Paulo – SP – Brasil
Telefax: 3091-2920
e-mail: editorahumanitas@usp.br
http://www.editorahumanitas.com.br

Serviço de Editoração e Distribuição

Tel: 3091-2920/4593
editoraffich@usp.br

Coordenação Editorial
Mª. Helena G. Rodrigues – MTb n. 28.840

Diagramação
Selma Consoli – Mtb 28.839

Formato	16 x 23 cm
Mancha	12,5 x 20 cm
Tipologia	Times New Roman 11 e 14
Papel	Miolo: Off-set 75 g/m²
	Capa: Supremo 250 g/m²
Impressão e Acabamento	Prol Gráfica
Número de páginas	172
Tiragem	500 Exemplares

思ひつつ
寝れば
見え
夢
と
さめざらましを

小野小町 (九世紀半ば)
『古今和歌集』巻十二恋歌二 552

Omoitsutsu nurebaya hitono mietsuramu yumeto shiriseba samezaramashio

Teria o amado
Vindo ao meu encontro
Por dormir saudosa?
Ah, soubesse eu ser um sonho
Quisera não despertar!

Kokinwakashû Poema 552, Tomo 12, Poema de Amor 2
Onono Komachi (meados do século IX)