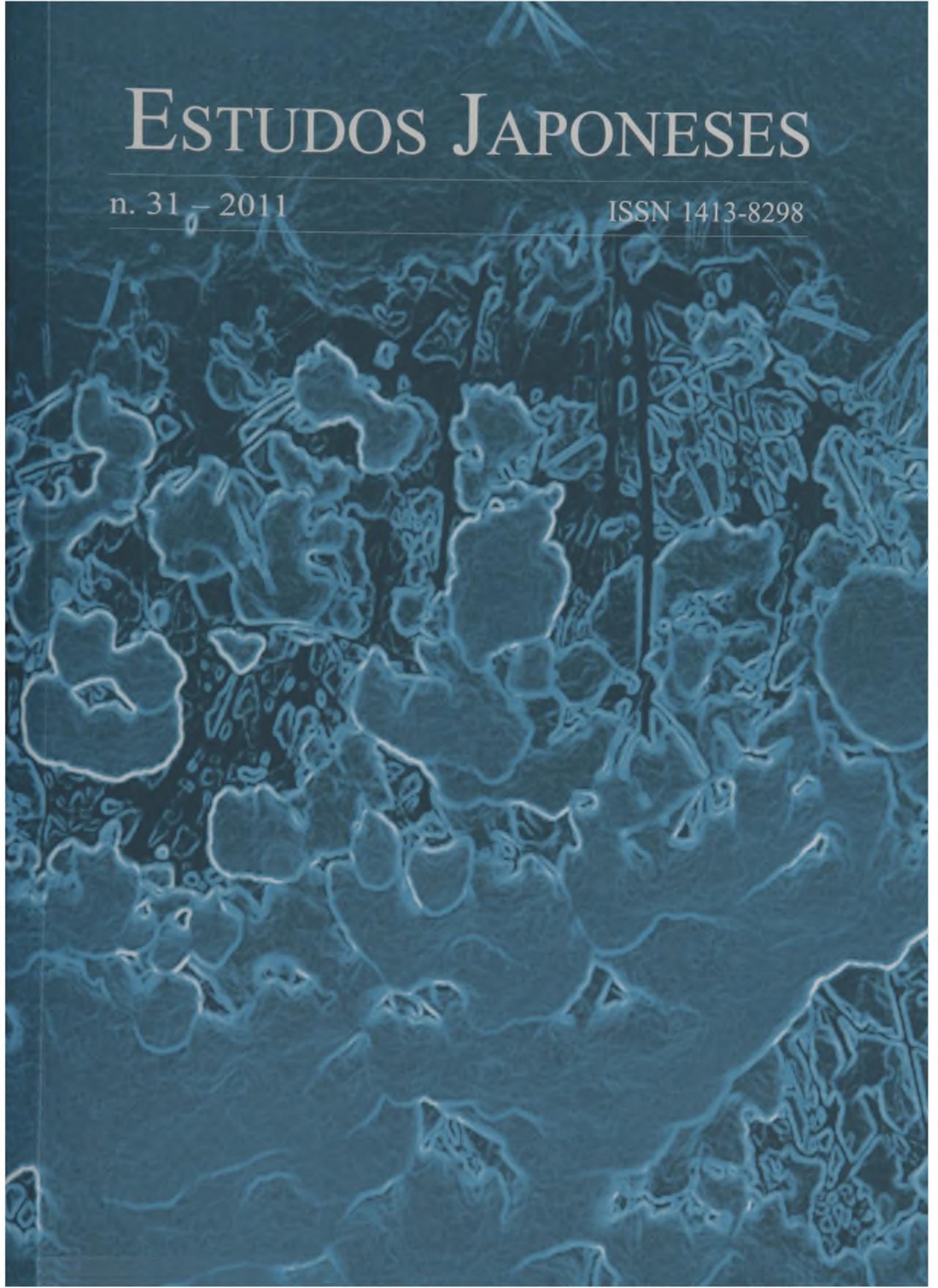


ESTUDOS JAPONESES

n. 31 – 2011

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:

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)

Neide Hissae Nagae (FFLCH-DLO-USP)

Conselho Consultivo

Alexandre Ratsuo Uehara (Faculdades Integradas Rio Branco)

Masato Ninomiya (FD-USP)

Michiko Okano (UNIFESP)

Ronan Alves Pereira (UnB)

Sakae Murakami Giroux (Université Marc Block – Strasbourg)

Shozo Motoyama (FFLCH-DH-USP)

Silvio Miyazaki (EACH-USP)

Sumiko Nishitani Ikeda (PUC-SP)

Tae Suzuki (UnB)

Yuki Mukai (UnB)

Yumi Garcia dos Santos (FAFICH-UFMG)

Comissão Editorial, Preparação de Textos e Revisão:

Leiko Matsubara Morales

Luiza Nana Yoshida

Madalena Natsuko Hashimoto Cordaro

Capa:

Madalena Natsuko Hashimoto Cordaro (manipulação digital sobre cena de inverno)

Seleção e tradução do poema:

Luiza Nana Yoshida

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

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

ISSN 1413-8298

ESTUDOS JAPONESES

FFLCH/USP

Estudos Japoneses, São Paulo, n. 31, 2011

Copyright © 2011 autores

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

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

Anual.

Artigos publicados em Português, Inglês, Francês e Espanhol.

ISSN 1413-8298

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

CDD 895.63
495.65
306.952

Serviço de Editoração e Distribuição
editorafflch@fflch.br

Coordenação Editorial
M. Helena G. Rodrigues Mtb 28.840

Diagramação
Selma Consoli Mtb 28.839

Revisão
Autores

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*
julho 2012

SUMÁRIO

Editorial.....	7
Nihonjinron – Teorias da Japonicidade.....	11
<i>Elisa Massae Sasaki</i>	
Os <i>Teniwoha</i> nos Primeiros Tratados dos Poemas <i>Renga</i> da Era Medieval Japonesa.....	27
<i>Eliza Atsuko Tashiro-Perez</i>	
Duas Visões da Liberdade: a Orientalização e a Orientalidade	45
<i>Fábio Sadao Nakagawa</i>	
<i>Michiko Okano</i>	
<i>Regiane Miranda de Oliveira Nakagawa</i>	
Reverendo a Função da Tradução na Sala de Aula	63
<i>Kyoko Sekino</i>	
O Ensino de Língua Japonesa nas Escolas Comunitárias no Período Pós-Guerra	81
<i>Leiko Matsubara Morales</i>	
O Arcaico nos <i>Mukashi Banashi</i> acerca dos Casamentos entre Seres Diferentes (<i>Iruï Kon'in</i>)	99
<i>Márcia Hitomi Namekata</i>	
Uma Educação Nada Sentimental: A Preparação de Garotos <i>Wakashu</i>	125
<i>Madalena N. Hashimoto Cordaro</i>	
Nunobiki – Camilo Pessanha, Wenceslau de Moraes e o “Fonógrafo”.....	145
<i>Paulo de Tarso Cabrini Júnior</i>	
Teoria da Valoração como Arcabouço Teórico para Análise do Ethos Pró-Feminista da Protagonista da Obra <i>Versailles no Bara</i>	155
<i>Rafael Schuabb Poll da Fonseca</i>	
Ideologia em Alocuções do Imperador do Japão: Uma Análise Crítica com Base em Thompson.....	177
<i>Raphael dos Santos Miguez Perez</i>	
Crenças e Necessidades de Aprendizes de Japonês como LE (Língua Estrangeira) a respeito da Habilidade da Escrita e Materiais Didáticos	193
<i>Yûki Mukai</i>	

EDITORIAL

Há cerca de trinta anos iniciava-se a primeira publicação no Brasil de **Estudos Japoneses**, uma revista acadêmica dedicada à divulgação de pesquisas sobre língua, literatura e cultura japonesa, como uma iniciativa dos docentes desta Faculdade de Letras da FFLCH-USP. Sua origem na área de Letras certamente foi responsável pela tendência centrada na fundamentação do idioma japonês para todas as áreas de pesquisa.

Desde sua fundação em 1979, seguido por um hiato de dois anos, o título **Estudos Japoneses** permanece uma referência no Brasil e se mantém ímpar em sua categoria publicando não só artigos de docentes das universidades brasileiras acerca de temas afins como também de professores visitantes do Japão e do exterior. Após a criação do Programa de Língua, Literatura e Cultura Japonesa em 1995, a revista passou a publicar também artigos de pós-graduandos aprovados pelo Conselho Editorial. Um estudo do repertório publicado certamente demonstraria a abrangência de temas e áreas que se desenvolveram com o correr dos anos, desde uma visão mais clássica até as mais contemporâneas, desde os estudos linguísticos até os antropológicos ou estéticos.

Deve-se referir também o grande enriquecimento resultante na divulgação de pesquisas em seus vários estágios, além de registros de várias palestras proferidas por renomados professores do mundo inteiro, através da publicação dos anais do evento Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa (também fundado por iniciativa dos docentes desta Universidade), o qual se encontra em sua vigésima primeira edição, ora em caráter itinerante de organização entre as faculdades que detém cursos de graduação na área.

Dando início à terceira década de publicação, apresenta-se uma nova capa que nos acompanhará por mais dez anos em variações tonais. Para o presente número, contamos com a colaboração de docentes e pós-graduandos de outros Programas e faculdades que desenvolvem assuntos relacionados ao Japão.

Eliza Atsuko Tashiro-Perez, doutora em Linguística pela USP e atual docente da mesma instituição, colabora com o artigo “Os *Teniwoha* nos Primeiros

Tratados dos Poemas *Renga* da Era Medieval Japonesa”, comentando autores e fazendo quadros-resumo de seus tipos com o estabelecimento paralelo da classe *joshi*, de Yoshio Yamada. Além disso, apresenta novas denominações e definições gramaticais mais recentes.

Kyoko Sekino, doutoranda da UFMG e docente da UnB, contribui com o artigo “Reverendo a Função da Tradução na Sala de Aula”. A tradução é vista como ferramenta em potencial para a aprendizagem de línguas estrangeiras; são discutidos pontos positivos e criticados de suas características e apresentados alguns de seus usos para promover a atividade cognitiva dos alunos de LE.

Leiko Matsubara Morales, doutora em Linguística pela USP e também atual docente da mesma instituição, apresenta o artigo “O Ensino de Língua Japonesa nas Escolas Comunitárias no Pós-Guerra”, em que trata do ensino de língua japonesa sob uma perspectiva histórica e aponta suas principais características no tocante ao envolvimento de japoneses e seus descendentes.

Também na área de ensino, Yûki Mukai, doutor em Linguística Aplicada pela Unicamp, é professor adjunto da UnB e colabora com “Crenças e Necessidades de Aprendizes de Japonês como LE (língua estrangeira) a respeito da Habilidade da Escrita e Materiais Didáticos”, em que relata resultados de pesquisa-piloto com estudantes de nível intermediário de seu curso de Letras-Japonês, utilizando o método *Split*.

Na área de literatura japonesa, Márcia Hitomi Namekata, doutora em Teoria Literária (USP) e docente na UFPR, apresenta “O Arcaico nos *Mukashi Banashi* acerca dos Casamentos entre Seres Diferentes (*Iru Kon'in*)”, ou seja, entre um ser humano e um animal, ou ente celestial ou, ainda, um espírito ou fantasma, com aplicação dos aspectos levantados no *mukashi banashi Tsuru Nyôbô* (A Esposa Grua).

Embora não diretamente ligado à Literatura Japonesa, mas relacionado a ela pelo viés da religião, o artigo intitulado “Camilo Pessanha, Wenceslau de Moraes e o *Fonógrafo*” de Paulo de Tarso Cabrini Júnior, doutorando em Letras na UNESP-Assis, apresenta um estudo comparado que propõe novas leituras do poema, e procura contribuir para os estudos acerca do influxo budista na literatura portuguesa.

Elisa Massae Sasaki, doutora em Ciências Sociais pela Unicamp, é docente visitante na UERJ e trata da polêmica discussão sobre a identidade nacional japonesa de um ponto de vista pormenorizado no artigo intitulado “*Nihonjinron* – Teorias da Japonicidade”, desenvolvida nas Ciências Humanas do Japão em seu contexto histórico moderno ao longo do século XX.

Rafael Schuabb Poll da Fonseca, mestrando em Linguística pela UERJ, examina os elementos do discurso a partir da perspectiva da Teoria da Valoração no artigo “Teoria da Valorização como Arcabouço Teórico para Análise do Ethos Pró-Feminista da Protagonista da Obra **Versailles no Bara**”

O artigo “Ideologia em Alocuções do Imperador do Japão: Uma Análise Crítica com Base em Thompson”, de Raphael dos Santos Miguez Perez, mes-trando em Linguística pela UERJ, utiliza o arcabouço teórico da Análise Crítica do Discurso para tratar dos discursos oficiais do Imperador Akihito.

O artigo “Uma Educação Nada Sentimental: A Preparação de Garotos *Wakashu*”, de minha autoria, centra-se em estudo de um pequeno manual de Tsukioka Settei composto de textos e imagens destinado à construção do corpo sexual dos garotos no período Edo.

Finalmente, em “Duas Visões da Liberdade: a Orientalização e a Orientali-dade”, Fábio Sadao Nakagawa (docente da UFBA), Michiko Okano (e docente da UNIFESP) e Regiane Miranda de Oliveira Nakagawa, três mestres e doutores pela PUC-SP, tratam da coexistência de diferentes processos na constituição do espaço comercial no bairro oriental da Liberdade e conceituam os discutidos processos de orientalização e orientalidade.

A Comissão Editorial saúda uma nova década de publicações e enseja que os autores de pesquisas em Estudos Japoneses continuem sempre se renovando.

Madalena Hashimoto Cordaro

2011

NIHONJINRON – TEORIAS DA JAPONICIDADE

*Elisa Massae Sasaki*¹

Resumo: A discussão sobre a identidade nacional japonesa pode ser observada em Nihonjinron, ou seja, teorias da japonicidade que muitas vezes discorrem sobre a singularidade cultural e social nipônicas. Neste texto, verificaremos como esse debate se desenvolveu e variou nas Ciências Humanas japonesas, no contexto histórico moderno do Japão ao longo do século XX.

Palavras-chave: teorias da japonicidade; identidade nacional japonesa; Ciências Humanas japonesas; História moderna japonesa, século XX.

Abstract: The discussion about Japanese national identity can be observed in the Nihonjinron, that is to say: theories about the Japaneseness which usually are related to the Japanese cultural and social uniqueness. In this text, we will verify how this debate developed and varied in the Japanese Humanities, in the modern historical context of Japan throughout the 20th century.

Keywords: theories of Japaneseness; Japanese national identity; Japanese Humanities; Japanese modern History; 20th Century.

1. Introdução

O Japão tem traçado a sua identidade nacional através de um discurso pautado na sua singularidade. Isso tem sido desenvolvido no Nihonjinron 日本人論, que seria literalmente “teorias da japonicidade” Este gênero literário e acadêmico discorre sobre valores japoneses como exclusividade, homogeneidade, conformidade, dependência mútua, orientação grupal e harmonia, postos em contraposição aos valores ocidentais. Ao fazer isso, enfatiza demasiadamente a diferença entre o Japão e o Ocidente, sem se referir aos países asiáticos vizinhos,

1. Doutora em Ciências Sociais pela Unicamp, atualmente é Professora Visitante no Setor de Japonês, do Departamento de Letras Clássicas e Orientais (LECO), do Instituto de Letras (ILE), da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

além de simplesmente não mencionar as diferenças internas e transformações históricas (Lie 1996:2). Goodman (2000:158-9) observou que até o final do século XIX, o Outro do Japão era a China, isto é, até o fim do período isolacionista de Tokugawa e início da era Meiji, quando se intensificou o contato com o Ocidente. A partir do diálogo e comparação com este último – e apenas com este – o Japão foi traçando a sua distintividade.

Sugimoto (1997:4) observou que durante décadas, muitos escritores japoneses têm debatido a essência do japonês, o *nihon-rashisa* 日本らしさ – as peculiaridades típicas japonesas. O discurso nas ciências humanas japonesas procurou examinar o *nihon-teki* 日本的 (ao estilo japonês), em várias áreas, tais como administração, negócios, política, relações sociais, psicologia etc. Dentre as diversas publicações e pontos de vista que tratam deste assunto, existem alguns pontos em comuns, como Mouer & Sugimoto (1982:406) enumeraram: existe a tendência de argumentar que a sociedade japonesa é mais singular que outras sociedades; há uma insistência na tendência pronunciada de negar pontos em que a experiência japonesa apresenta interseção com as experiências compartilhadas por outras pessoas e sociedades e celebra apenas as feições da cultura japonesa que parecem ser únicas; todos os japoneses compartilham esses atributos, sem considerar as variáveis de classe, gênero, ocupação e outras estratificações, isto é, assumem que não há variação ou graus diferentes entre os japoneses; a orientação grupal existe apenas marginalmente em outras sociedades, particularmente no Ocidente, e por sua vez, essa característica grupal é apresentada como sendo unicamente japonesa e que configura um padrão cultural dominante que sempre molda o comportamento japonês; os japoneses também parecem ter um valor diferente sobre as relações verticais (Nakane 1992[1967]), subordinando-se à demanda de um conjunto estruturado de relações hierárquicas; a ideia de a-historicidade – como se os traços japoneses não dependessem de circunstâncias históricas, ou então, atemporais; e finalmente, a preferência social por consenso é ressaltada – enquanto os mecanismos através dos quais diferentes interesses se agregam são raramente discutidos, sempre é afirmado que os indivíduos sacrificam seus próprios interesses para preservar a harmonia dentro do grupo ao qual eles estão filiados. Talvez assumam que os japoneses são socializados para compartilhar esses valores similares e que se pode dizer que o consenso existe a priori.

Desde o período Tokugawa tem-se afirmado amplamente que os elementos essenciais na cultura japonesa podem ser compreendidos apenas pelos japoneses com um profundo entendimento do modo japonês de ser. Pois apenas os japoneses têm o *Yamato damashii* 大和魂, isto é, o espírito japonês, a essência nacional, o modo japonês de se fazer as coisas e a tradição nipônica em geral. Antes da Segunda Guerra Mundial, essa ideia foi abertamente promovida pelo Estado e se apresentou como parte da ideologia associada com a interpretação imperial da história japonesa. Embora os best-sellers japoneses nos anos 1970 usem um

vocabulário diferente, muito se parecem nas ênfases dadas à presença de características japonesas ausentes em outras sociedades e na glorificação dos elementos aparentemente paradoxais da cultura japonesa (Mouer & Sugimoto 1982:170).

Em certa medida, as tentativas de conceituar a singularidade japonesa refletem uma tentativa de evitar, ignorar ou mesmo de esquecer (Renan 1990) as consequências da Segunda Guerra Mundial, sendo que na expansão imperialista e colonização japonesa até esse período, a multiétnicidade foi inevitável. Em relação às mudanças nas teorias da nação japonesa desde o período Meiji até o Japão pós-guerra, Eiji Oguma (1998, apud SKEW, David, 2001) argumentou que o período pré-guerra foi dominado por uma crença de que o Japão era um Estado multiétnico e que foi apenas depois do final da guerra que o mito da etnicidade homogênea da sociedade japonesa se enraizou. Isso foi num tempo quando um número de não-japoneses morava dentro das fronteiras nipônicas e de repente o Japão foi despojado de seu império junto com a sua diversidade étnica, ao ser derrotado na Segunda Guerra Mundial em 1945. Essa relação entre as fronteiras nacionais e a identidade nacional é então claramente datada e inserida num contexto histórico de disputas militares da primeira metade do século XX (Askew 2001:3). É período que deixou marcas que ainda não cicatrizaram e que continuam mal resolvidas, sendo motivo de muitos debates polêmicos, tensões, conflitos, mal estares, ouvindo-se vozes cada vez mais altas e ativas de grupos marginalizados e/ou excluídos. A isso, somam-se outras questões importantes que estão ocorrendo na sociedade japonesa atual, como: o envelhecimento da população japonesa; a longevidade cada vez maior junto com uma taxa de natalidade cada vez mais baixa; a questão da aposentadoria; seguridade social; a des- ou re- estruturação familiar; a reforma no sistema educacional; o desenvolvimento tecnológico que certamente afeta e altera as relações sociais, sem contar a vulnerabilidade a catástrofes naturais como terremotos e tsunamis como ocorreu no dia 11 de março de 2011 em Tōhoku (região nordeste do Japão), a consequente questão da radiação nuclear de Fukushima (que remete às bombas de Hiroshima e Nagasaki), a fragilidade política revelada nessas situações de crise, dentre outras.

Num sentido mais amplo, os determinantes culturais como os valores religiosos, a língua, os padrões sociais e organização econômica, mais do que marcas psicológicas e genéticas, têm sido utilizados para dar significado à existência de uma identidade japonesa homogênea e imutável. Nessa literatura, os japoneses contemporâneos são transformados por um passado idealizado, sendo a heterogeneidade ignorada e a memória histórica apagada (Weiner 1997:xiii). Nesse sentido, Lie (1996:8) aponta que essa singularidade nipônica sempre celebra o status quo, apresentando precedentes históricos para mudanças defendidos pelos grupos conservadores no Japão e que funcionam como uma ideologia para encorajar o nacionalismo cultural ou chauvinista (Sugimoto & Mouer 1982, Dale 1986, Befu & Manabe 1990).

2. As Ciências Sociais Japonesas

No início dos anos 1930 – período marcado pela agressividade imperialista japonesa na Ásia Oriental – iniciaram dois grandes desenvolvimentos que mudaram o escopo e a audiência do discurso sobre a etnicidade e o nacionalismo étnico. O primeiro foi o grande número de marxistas que anunciaram suas conversões ao nacionalismo depois do Incidente de Manchúria em 1931. Utilizando diferentes argumentos, muitos aderiram à ideia de nação étnica ou *minzoku* 民族 como incorporação verdadeira dos anseios proletários para que esses marxistas se juntassem aos socialistas nacionais e outros da direita, apoiando a intervenção japonesa no Oriente asiático e um ataque ao imperialismo capitalista global. Os teóricos marxistas se encantaram com a ideia de nacionalidade étnica através da obra de Stalin sobre a questão nacional no início dos anos 1920 (Doak 2001). A vida intelectual japonesa do século XX não pode ser descrita sem se mencionar o marxismo como parte da influência poderosa da vida intelectual alemã no Japão na primeira metade desse século. Embora tenha sido repetidamente suprimido pelo governo, o marxismo era amplamente discutido pelos intelectuais acadêmicos e políticos. Quando o período pré-guerra se tornou desacreditado no período imediatamente após a guerra, o Partido Comunista, assim como a ideologia marxista, foi amplamente considerado como o único grupo a resistir ao militarismo e autoritarismo do pré-guerra. Além disso, o marxismo ofereceu uma grande estrutura teórica para não apenas compreender a *débâcle* do fascismo no pré-guerra e da guerra mundial, mas também para criticar o sistema imperial do pré-guerra. O apelo do marxismo no período pós-guerra foi diverso. Ele não apenas ofereceu uma estrutura teórica sofisticada, mas também os novos valores da modernidade e representou a resistência heroica contra o lamentável passado do pré-guerra (Lie 1996:18).

O segundo desenvolvimento do discurso sobre a nacionalidade étnica está relacionado à renascença cultural dos anos 1930. Além das questões políticas e legais, começou a florescer uma variedade de teorias literárias e culturais sobre identidade, *self*, sociedade, além das questões colocadas pelos etnólogos e cientistas políticos. A literatura foi particularmente afetada, à medida que se tentou incorporar elementos do *völkisch* para o entendimento da cultura japonesa no cânone literário. A literatura e o impulso cultural por trás do *minzoku* foram contra sua compreensão puramente biológica enquanto raça, como defendiam muitos escritores que eram quase unânimes ao argumentar ser *minzoku* uma identidade nacional e étnica que teve que ser produzida através do trabalho cultural.

Mas a literatura sentimental não foi o único campo que triunfou com a celebração da etnicidade no Japão durante os anos 1930 e 40. As Ciências Sociais foram se transformando em Ciências Culturais (*Geisteswissenschaften*) à medida que enfatizavam o discurso sobre identidade nacional e étnica dos anos 30. As disciplinas científicas sociais e racionais também se alastraram com o que foi chamado

de apelo *Volksgeist*, especialmente entre antropólogos e etnógrafos que, seguindo Franz Boas, rejeitaram os esquemas de evolução racial em favor de uma difusão de culturas que eram associadas especificamente à definição de *Völkisch* do povo nacional. Essas novas mudanças na Antropologia associaram a linha *Volksgeist* à identidade cultural e pode ser traçada aos novos métodos delineados por Yanagita Kunio 柳田 国男 (1875-1962) e Oka Masao 岡 正雄 no “*Jornal Minzoku*” (*Ethnos*) que eles fundaram em 1925. Essa nova linha desafiou a legitimidade da compreensão científica natural ou puramente biológica da raça enquanto uma explicação suficiente e legítima de identidade social. Nos meados dos anos 1930, as celebrações marxistas de superioridade das novas Ciências Sociais sobre as velhas Ciências Naturais rapidamente se convergiram em linhas modernistas na Etnologia para resultar em um poderoso consenso em torno do princípio de que a raça sozinha não é suficiente como uma explicação para o fenômeno social e nacional. Mas essa mudança discursiva para um entendimento sociológico cultural das organizações humanas também significou crescentemente que a sociedade em si seria revista em termos totalizantes, etnológicos e etno-nacionais (Doak 2001).

Também foi nos anos 1930 que a literatura do *Nihonjinron* emergiu como um gênero, num período em que o Japão se direcionava à Segunda Guerra Mundial. A expansão imperialista japonesa foi cuidadosamente examinada pelas potências ocidentais e o Japão acabou se isolando e se tornando agressivo em relação ao Ocidente assim como aos países asiáticos. Neste contexto, a elite e os intelectuais estavam desiludidos com o Ocidente. Assim, eles buscaram uma japonicidade distinta nas teorias nativas que pudessem explicar a sociedade japonesa, em diversas áreas como Climatologia e sistema familiar estruturado verticalmente. A essência japonesa romantizada e narcisista foi buscada depois de maneira sistemática para contrastar aberta e dissimuladamente em relação ao Ocidente idealizado. Os assuntos comuns eram no sentido de ver a sociedade japonesa como um todo integrado e harmonioso e que todos ou a maioria dos japoneses possuísem o mesmo caráter nacional. A questão essencialista se tornou então o cerne do discurso do *Nihonjinron*.

Nesse mesmo período da primeira metade do século XX, o racismo aberto se tornou evidente em ambos os lados – no Japão e no Ocidente, particularmente nos Estados Unidos. O governo americano promoveu ativamente os estudos do caráter nacional do Japão, sendo que muito disso tendia a reforçar toda uma série de questões sobre o Japão que fosse um lugar comum ao pensamento racista (Dower 1986:122). Em contraste, os estudos sobre o caráter nacional japonês concentraram-se em traçar a sua singularidade.

3. A Presença Americana no Japão Pós-Guerra

O final da Segunda Guerra Mundial marcou o início da história contemporânea japonesa. Depois da derrota em 1945, o país estava economicamente devastado e o seu povo desmoralizado. Durante os seis anos seguintes de ocupação americana no Japão, sistemas, valores e ideologias democráticas foram difundidos nas instituições políticas, econômicas, educacionais e sociais japonesas. Uma nova constituição implementada em 1947 que garantiu a liberdade de expressão, religião e associação, além dos valores de liberdade civil como o direito a voto, tanto aos homens quanto às mulheres. As reformas feitas durante a ocupação americana incluíram: a dissolução de grandes corporações baseadas no sistema de família chamado *zaibatsu* 財閥; a autorização de trabalhadores para organizar sindicatos; separação do Estado da religião xintoísta; reforma educacional e a implementação de reformas agrícolas como redistribuição de terras (Nakao 1998).

Durante a ocupação militar do arquipélago japonês entre 1945 e 1952, os Estados Unidos trataram o seu inimigo com uma combinação de firmeza política e tolerância econômica, impondo ao país derrotado um sistema político democrático e uma constituição em que renunciaria à guerra e ao desenvolvimento bélico. Assim, a ocupação americana banuiu as ameaças do militarismo japonês que afligiu a Ásia Oriental durante décadas. Mas por aquiescência ativamente encorajada, a recuperação econômica do Japão, os Estados Unidos entraram num processo em que o seu inimigo de até então se tornou o seu maior competidor comercial e financeiro no mundo.

Os Estados Unidos contribuíram com a recuperação econômica japonesa depois da Segunda Guerra Mundial no contexto da emergência da Guerra Fria na Ásia. O confronto soviético-americano na Europa no final dos anos 1940 fez a administração de Truman reconsiderar e até mesmo reverter a severa política de ocupação na Ásia, temendo que o Japão militarmente vulnerável e economicamente fraco se tornasse alvo da intimidação soviética uma vez que a ocupação americana fosse retirada. Assim, em 1948-49 os Estados Unidos retiraram todas as restrições sobre a recuperação econômica japonesa, detiveram a requisição de equipamento capital para reparações, abandonaram planos para a descentralização forçada da indústria japonesa e começaram a fornecer assistência financeira para promover o crescimento econômico e a estabilidade social do Japão. O advento da Guerra Fria e o desencadeamento da Guerra da Coreia (1950-1953), quando os Estados Unidos passaram a se confrontar com a União Soviética, dividindo o mundo entre Leste e Oeste, acarretariam a reversão das alianças, transformando as antigas potências do Eixo em membros plenos do sistema de defesa do Ocidente. Contudo, o fim da Guerra Fria e a débâcle da União Soviética impuseram grandes mudanças na estrutura do poder mundial. Com o desaparecimento do conflito Leste-Oeste, pouco a pouco vinha emergindo um novo quadro internacional ou uma nova ordem mundial (Cabral 2000).

Quando a Guerra da Coreia estourou no início dos anos 1950, acelerou-se a transformação do Japão, de inimigo empobrecido a um aliado próspero, demonstrando

que o valor do país aos Estados Unidos era de contrapeso às potências soviéticas e chinesas comunistas no Extremo Oriente. O gasto militar americano durante a guerra estimulou um boom econômico no Japão que nos meados da década de 1950 o elevou ao mais alto padrão de vida na Ásia. O investimento em capital e transferência de tecnologia dos Estados Unidos aumentou muito rapidamente, capacitando a indústria japonesa a substituir os seus equipamentos de guerra destruídos por maquinários mais recentes. O comércio exterior se recuperou rapidamente, primeiro nas indústrias têxteis e depois nas leves e em seguida em setores avançados como: eletrônico, automotivo e naval. O renascimento econômico espetacular animado pela Guerra da Coreia foi acompanhado por uma expansão das capacidades de defesa do Japão.

O rearmamento e a recuperação econômica do Japão durante e depois da Guerra da Coreia teve o respaldo dos Estados Unidos, que se apressou em terminar o status do Japão como inimigo ocupado e restaurá-lo como um estado-nação com soberania política plena. No dia 8 de setembro de 1951, os Estados Unidos e mais 48 países (exceto a União Soviética e a China) assinaram um Tratado de Paz com o Japão em São Francisco, que, em seguida, findou o estado de guerra e a ocupação americana no dia 28 de abril de 1952. No mesmo dia em que o tratado foi assinado, os Estados Unidos e o Japão concluíram um Pacto de Segurança para a retenção indefinida das forças militares americanas no Japão assim como a manutenção de uma grande base sob a administração americana direta na ilha japonesa de Okinawa. Desse modo, o ex-inimigo japonês, assim como o ex-inimigo alemão no outro canto da Eurásia, começou a ser considerado pelos Estados Unidos como indispensável na campanha para conter a expansão global da potência soviética (Keylor 1992:377).

Desde a Segunda Guerra Mundial, os valores em torno do Japão têm mudado intermitentemente. Imediatamente depois da derrota na guerra, muitos aspectos da “Japonicidade” suprema foram considerados como resquícios feudais e obstáculos à democratização do Japão. Embora a valorização dominante da japonicidade tenha mudado de positiva para negativa no próprio Japão, houve uma continuidade na ideia de que a sociedade japonesa era vista como um todo integrado culturalmente. Mesmo os importantes teóricos da democratização ainda tendiam a se basear na descrição estática e teorias populares relacionadas à dicotomia entre pré-moderno e moderno, ao idealizar a democracia ocidental e o individualismo e explorando a falha do Japão em produzir indivíduos democráticos modernos.

A relação simbiótica entre os Estados Unidos e o Japão tem produzido um efeito decisivo nas imagens do Japão que pode ser indicado por diversos aspectos, tais como: a predominância de acadêmicos americanos nos Estudos Japoneses; a Guerra do Pacífico; a subsequente ocupação pelas forças americanas; os laços econômicos contínuos entre os dois países; a importância dos Estados Unidos como o grupo de referência positiva do Japão; a Guerra Fria e o papel da língua inglesa americana. No conjunto, tudo isso contribuiu para disseminar as informações sobre a sociedade japonesa para o resto do mundo. Durante os anos 50 e 60, as ciências

sociais japonesas foram influenciadas de várias maneiras pelos desenvolvimentos ocorridos nos Estados Unidos. A primeira foi a importação de métodos americanos, especialmente o empirismo e a pesquisa comportamental, assim como a teoria da modernização. A segunda foi o desenvolvimento do Programa Fulbright e a alocação de outros fundos através do Departamento de Estado para convidar os líderes sindicais e outros das relações industriais aos Estados Unidos. O apoio americano em montar o centro de produtividade do Japão e o papel do governo japonês em estabelecer essas agências no Japão serviram para promover a ideia de que a institucionalização do conflito industrial era inevitável. Esses programas tendiam a isolar marxistas e outros que eram da ala contrária ao estabelecimento da arena dos grandes debates acadêmicos (Mouer & Sugimoto 1982:184).

A natureza política do *Nihonjinron* se tornou mais clara nos anos 1950 quando o Japão foi escolhido como um pupilo honorário da versão americana de modernização no período da Guerra Fria. A história moderna do Japão foi agraciada como um modelo positivo do desenvolvimento capitalista em oposição ao bloco comunista. A derrota na guerra fez a esquerda japonesa muito poderosa e ativa. No sentido de reprimir a esquerda japonesa e para mobilizar os japoneses para um desenvolvimento capitalista ideal, os Estados Unidos tentaram implantar no Japão uma imagem de superioridade em relação aos países comunistas. Para tal, os valores e estruturas tradicionais do Japão e a sua história moderna foram pela primeira vez positivamente definidos e valorizados pelo Ocidente. O rápido crescimento do Japão também fez com que os estudiosos japoneses recuperassem a confiança na sua sociedade. A peculiaridade das relações industriais japonesas como o sistema de emprego vitalício, salários por senioridade e sindicalismo empresarial, veio a ser enfatizada como o segredo do sucesso da modernização. Essa tendência cresceu especialmente no final dos anos 1960 quando o poder econômico do Japão se tornou muito forte. A partir da perspectiva da teoria da modernização, o milagre do Japão não poderia ser completamente explicado pelas experiências ocidentais de modernização e a japonesa não convergiu totalmente nessa perspectiva. Sendo assim, as razões foram buscadas no âmbito da cultura. As características culturais que eram consideradas como reminiscências feudais vieram a ser valorizadas positivamente como força diretriz por trás do milagre econômico do Japão. Isso levou a um renascimento da ênfase positiva sobre a singularidade japonesa que foi tão forte nos anos 1930.

4. *Nihonjinron* a partir dos Anos 1960

O modelo de grupo da sociedade japonesa representa a formulação mais explícita e coerente, sendo ainda muito influente na interpretação da estrutura social japonesa. Dentre vários estudos acadêmicos e não acadêmicos que tentam

interpretar e explicar a peculiaridade da sociedade japonesa em diversos aspectos, muitos acabam homogeneizando e reificando a sociedade japonesa como tendo uma essência estática. A questão da singularidade japonesa tem sido abordada ad nauseam em um grande volume de publicações e por diferentes argumentos. Aquilo que o próprio gênero literário *Nihonjinron* difunde e que é, por sua vez, compartilhado pelos seus conterrâneos, pode ser indicado, por exemplo, pela alta vendagem comercial desse tipo de publicação. Segundo a bibliografia de Nomura Sōgō Kenkyūjo 野村総合研究所 (Centro de Pesquisa Nomura) (1979), havia cerca de 700 livros sobre *Nihonjinron* entre 1946 e 1978 (Aoki 1990:24, apud LIE 1996), o que representa a expressão comercializada do nacionalismo japonês.

A primeira década depois do final da guerra foi um período de reconstrução e recuperação da guerra. Nos anos 1960, o Japão teve uma recuperação econômica notável com o seu PIB atingindo o segundo maior do mundo. A crescente ênfase na industrialização como sinônimo de crescimento econômico, investimento na infraestrutura urbana e intensificação na migração rural-urbana mudaram a natureza de muitas cidades japonesas. Nos meados dos anos 1960, o Japão completou a sua recuperação econômica. Contudo, também começou a enfrentar novos tipos de problemas sociais como a poluição ambiental, resultante da rápida industrialização. Uma vez que as necessidades básicas econômicas foram satisfeitas, os japoneses começaram a prestar mais atenção às questões como do meio ambiente, desigualdade social e direitos civis. Os movimentos estudantis e de outros grupos sociais no final dos anos 1960 foram parcialmente responsáveis pela crescente preocupação por parte do governo em relação a questões sociais.

A consciência social do público continuou aumentando nos anos 1970 apesar da desaceleração e estabilização do crescimento econômico. Essa década marcou a emergência do Japão como o maior competidor da economia mundial. Com a abertura de seu mercado doméstico para o comércio externo nos meados da década de 70, o Japão reverteu o curso do até então protecionismo econômico. A sua grande imersão na economia global estimulou o crescimento econômico que alcançou o seu pico no final dos anos 1980 (Nakao 1998).

Os desenvolvimentos do *Nihonjinron* nos anos 1970 e 80 estavam intimamente relacionados ao apoio do governo japonês na busca pela japonicidade. No sentido de circunscrever a singularidade japonesa e para disseminar a imagem correta do Japão no mundo, muitos centros de pesquisa oficiais foram estabelecidos. Em 1979, o Primeiro Ministro Ōhira Masayoshi 大平正芳 (1910-1980) iniciou o programa de pesquisa “*Bunka no Jidai*” 文化の時代 (A Era da Cultura). Na mesma linha, o governo de Nakasone Yasuhiro 中曾根康弘 (1918-) estabeleceu o Centro de Pesquisa Internacional de Estudos Japoneses, conhecido como *Nichibunken* 日文研, abreviação de 国際日本文化研究センター (Kokusai Nihon Bunka Kenkyū Center) em Kyōto 京都 em 1986 onde muitos estudiosos estão

desde então engajados com a pesquisa sobre a essência japonesa. Como o poder econômico do Japão se tornou então mais forte, as conexões entre a elite, *Nihonjinron* e a construção oficial da identidade nacional se tornaram óbvias. O objetivo desses apoios institucionais e oficiais ao discurso do *Nihonjinron* é disseminar a visão essencialista da japonicidade não apenas entre os japoneses, mas também em todo o mundo, e assim tê-la devidamente reconhecida pelos Outros.

O milagre econômico do Japão também mudou as visões ocidentais sobre o Japão, pois este país surgiu como um forte competidor. Contudo, o segredo do seu sucesso ainda se pauta não em termos de racionalidade moderna, mas sim em termos de alteridade cultural do Japão. Como uma ameaça ao poder ocidental, o futuro da potência econômica do Japão foi o principal foco de preocupação no Ocidente.

Nos anos de 1970 havia uma clara ambivalência nos comentários ocidentais sobre o milagre do Japão. Uma visão otimista pode ser encontrada no livro de Kahn (1971, apud IWABUCHI, 1994), **The Emerging Japanese Superstate**, em que o autor se refere ao Japão como ‘Japan Inc.’, declarando que o século XXI seria a era do Japão. Já uma visão pessimista traça uma imagem desumanizada dos japoneses como animais econômicos. Como Wilkinson (1991:139, apud IWABUCHI, 1994) diz, ‘Japan Inc.’ é mais facilmente compreendido como um eco do velho medo do despotismo oriental que é uma imagem negativa facilmente evocada do período de guerra e que satisfaz a necessidade emocional de identificar um inimigo maléfico. As imagens americanas sobre o Japão praticamente não mudaram desde a obra de Ruth Benedict (1988[1946]), **O Crisântemo e a Espada**. Os americanos continuam vendo o Japão como paradoxal, alienado, imprevisível e instável. Além de tudo, ele argumenta que a imagem americana do Japão que ele tem descrito se baseou em grande medida nas imagens japonesas do Japão. Como resultado dos esforços da elite japonesa em disseminar o *Nihonjinron* no exterior, livros como **Japanese Society** de Nakane (1992 [1967]), têm influenciado muito na construção da imagem americana sobre o Japão. E, por sua vez, a própria imagem do Japão em si tem sido influenciada pela visão americana. Nesse sentido, podemos ver claramente a relação de cumplicidade entre o Japão e o Ocidente, como defende Iwabuchi (1994).

Como o status econômico do Japão se firmou e o poder econômico americano declinou relativamente, alguns estudiosos no Ocidente, principalmente nos Estados Unidos, defendem um aprendizado com o Japão, como Dore (1973, apud IWABUCHI, 1994) e Vogel (1979). Embora o livro de Vogel **Japan as Number One** tenha surtido uma grande reação tanto no Japão quanto nos Estados Unidos, o livro também provocou diferentes efeitos. Por exemplo, a relação recíproca entre o Eu e o Outro foi construído como um jogo de soma zero: quando o Japão ganha pontos, o Ocidente perde. Diferentemente dos anos 1930, o Ocidente perdeu tantos pontos que começou a falar de si mesmo. A década de 1980 testemunhou a emergência de um tipo de equivalente americano de *Nihonjinron* em que se discute muito

sobre o modo como a cultura nacional americana poderia ser realçada e protegida da relativização global.

Ao mesmo tempo, contra a visão essencialista da singularidade da cultura japonesa, que é produzida no Japão e também no Ocidente, muitas críticas surgiram no Japão e no Ocidente a partir dos anos 1980. Muitos desses trabalhos tentaram desmistificar as noções de singularidade da sociedade japonesa, em vez de discorrer sobre atributos culturais. Essas obras negam o excepcionalismo japonês e tentam trazer o Japão de volta para o resto do mundo, tirando-o assim do seu pedestal. Entretanto, há uma tênue linha entre este tipo de desmascaramento e uma crítica mais agressiva veementemente antijaponesa, contaminada com os interesses do Ocidente. Os Estados Unidos começaram a culpar o Japão pela deslealdade no jogo comercial. Contudo, curiosamente, esses revisionistas compartilhavam com os teóricos japoneses do *Nihonjinron* a visão de que o Japão e o Ocidente eram irreduzivelmente diferentes. Por exemplo, embora autores como Van Wolferen (1989) critiquem corretamente o Japão por utilizar a singularidade cultural como uma desculpa para o superávit comercial do Japão e como uma legitimação para a democracia subdesenvolvida do Japão, eles ainda tratam o sistema japonês como alienado ou totalmente diferente do Ocidente. Conseqüentemente, essa visão leva facilmente ao etnocentrismo ocidental. A falta comparativa do sucesso econômico europeu e norte-americano deve ser uma consequência da sustentação dos princípios universais e código moral. Através dessas razões, é possível, mesmo diante da falha competitiva, reafirmar a supremacia essencial (ou seja, civilizacional) da cultura ocidental.

Contudo, ironicamente, a força do *Nihonjinron* é reforçada justamente pela agressividade da crítica ao Japão, ao enfatizar as diferenças entre o Japão e o Ocidente. Como resposta a essas críticas, a elite japonesa ressaltou que o Japão foi usado como bode expiatório para justificar o declínio do poder econômico ocidental. Quanto mais o Japão era criticado pela sua unidade cultural homogênea, mais as diferenças entre Nós e Eles eram consolidadas e melhor funcionava a natureza defensiva do *Nihonjinron*. Daí vem a crítica aos Estados Unidos. 「 NO (ノ一) 」 と言える日本 (‘No’ to Ieru Nihon) – **O Japão que Sabe Dizer ‘Não’** (Ishihara 1991) – escrito pelo político conservador nacionalista e populista Ishihara Shintarō 石原 慎太郎 (1932-) em coautoria com um dos fundadores da Sony, Morita Akio 盛田昭夫 (1921-1999), tornou-se um sucesso de venda, com um milhão de cópias no Japão². Ishihara era governador de Tokyo, capital do Japão. Como um *Nihonjinron* popular, esse livro marcou uma mudança importante para se defender da agressão. Os argumentos de Ishihara se pautaram especialmente na superioridade tecnológica do Japão, condenando a tendência racista nas críticas contra o país e

2. Considerações sobre tal obra foram retiradas apud de IWABUCHI, Koichi, 1994.

declarando a abertura de uma nova era em que o Japão compartilharia a liderança mundial junto com o Ocidente. Em outras palavras, esse livro se tornou famoso por ter uma posição mais crítica em relação às práticas empresariais e comerciais com os americanos e, ao mesmo tempo, incentivar o Japão a se posicionar de modo mais independente em várias áreas, como nos negócios e relações externas.

5. Considerações Finais

O Japão começou a falar sobre o Ocidente novamente e o *Nihonjinron* tem sido usado como a arma na batalha econômica entre o Japão e o Ocidente, principalmente contra os Estados Unidos, nos anos 1990. O poder econômico do Japão fez da sua autoafirmação de singularidade não mais apenas uma questão de construção de identidade nacional japonesa, mas também de construção do Outro ocidental. Entretanto, deve-se enfatizar que apesar das mudanças históricas, políticas, econômicas e culturais, tanto no Japão quanto no Ocidente, na relação entre os dois, podemos ver como a construção do Japão enquanto uma entidade cultural única tem permanecido essencialmente a mesma. A sobreposição intrigante dos estereótipos hostis e os auto estereótipos positivos que Dower (1986:31) observou na propaganda de ambos os lados durante a Segunda Guerra Mundial na verdade nunca cessaram. A alteridade japonesa, por sua vez, confirma o Eu universal ocidental – ambos precisam um do outro para se definir. Na era da globalização em que se intensifica a interconexão cultural e econômica do mundo, essa tendência tem se tornado mais frequente. No contexto internacional da relação de cumplicidade entre o Japão e o Outro ocidental, a unidade construída e celebrada do Japão sempre foi precária. Contudo, o desmascarar do mito da japonicidade é muito diferente da compreensão do poder simbólico da identidade nacional. Apesar da clara falsidade de uma japonicidade unificada e das desigualdades que existem na sociedade nacional real, cabe perguntar, por sua vez, por que e como se mantêm as comunidades imaginadas (Anderson 1983)? E como as diferenças foram alinhavadas a uma identidade (Hall 1992)?

Os estereótipos nacionais que podem ser lidos de formas multifacetadas dentro da nação, servem para construir unidade enquanto sustenta as diferenças dentro dos grupos nacionais e para diferenciar aquele que pertence à nação de outros através da posse do segredo para fazer essa leitura. Assim, pode-se dizer que, internamente, a comunidade imaginada pôde ser apoiada pelas leituras diversas e complicadas das pessoas sobre as construções ideológicas da identidade nacional. Ao mesmo tempo, essa inclusão ambígua se sustentou pela clara exclusão e o fator crítico para definir o grupo (nacional) se tornou a fronteira que define o grupo em relação a outros grupos, não a realidade cultural dentro dessas fronteiras. Como diz Mary Douglas (1976[1966]:50-51), a pureza não pode ser marcada através dela mesma. Apenas a impureza marca a pureza, numa situação

relacional. O nosso comportamento de poluição é a reação que condena qualquer objeto ou ideia capaz de confundir ou contradizer classificações ideais.

Nesse sentido, Iwabuchi (1994) argumenta que a japonicidade manteve a sua unidade precária não apenas por se diferenciar do Outro, mas por ser diferenciado pelo Outro. Mas o Outro e o Eu exploram a mesma estratégia discursiva e o reconhecimento recíproco dos Outros solidifica cada identidade como algo factual, confinando divisões internas e diferenças ao âmbito do segredo doméstico. Aos olhos do Outro, a complicada contradição do Japão – onde a dialética entre a construção ideológica da japonicidade, as diversas leituras das pessoas e a resistência contra isso que sempre estavam presentes – desaparece. O Japão tende a ser representado apenas como uma entidade. Junto com a auto representação do Japão, confirma, por sua vez, a alteridade distinta do Japão aos japoneses. É nessa interação entre o Japão e o seu Outro que se torna possível ao Japão se diferenciar das outras nações de uma maneira mais ou menos clara. A japonicidade tem que ser imaginada pelos Outros, assim como pelos seus próprios membros, embora diferentemente.

Diante da insistência na ideia de homogeneidade da sociedade japonesa, tem-se negligenciado a heterogeneidade cada vez mais visível no período atual. A partir dos meados dos anos 80, o discurso político e ideológico dos grupos conservadores e influentes passou a ressaltar a homogeneidade e singularidade cultural nipônica para justificar o sucesso econômico que fez do Japão um dos principais atores no cenário internacional. É também nesse contexto e período que se iniciou um grande influxo de trabalhadores migrantes estrangeiros no Japão, conhecidos como os *newcomers* (diferenciando-se dos *oldcomers* que estão relacionados com o período colonial japonês da primeira metade do século XX). Isso trouxe à tona o debate sobre a internacionalização e o multiculturalismo da sociedade japonesa que, por sua vez, contrasta com o forte mito da homogeneidade e singularidade nipônica.

Em suma, o Nihonjinron ou as teorias da japonicidade remete à reflexão constante sobre a identidade nacional japonesa, de acordo com o contexto histórico em que se encontra, a partir do qual se constrói todo um debate e teorias que tentam explicar a si mesmo, no caso, o Japão.

Referências Bibliográficas

- Anderson, Benedict. **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**. London: Verso, 1983.
- ASKEW, David. Oguma Eiji and the Construction of the Modern Japanese National Identity. **Social Science Japan Journal**. Tokyo: Institute of Social Science, University of Tokyo, vol. 4, nº 1, p. 111-116, 2001.
- BEFU, Harumi & MANABE, Kazufumi. Empirical Status of Nihonjinron: How Real Is the Myth? In: BOSCARO, Adrianna; GATTI, Franco & RAVERI, Massimo (eds.). **Rethink-**

- ing Japan**, vol. 2 – Social Sciences, Ideology & Thought, UK: Japan Library, 1990, p. 124-133.
- BENEDICT, Ruth. **O Crisântemo e a Espada**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1988. 1ª edição em inglês: 1946 – *The Chrysanthemum and the Sword*.
- CABRAL, Severino. O Japão e as Nações Unidas no Após Guerra Fria. Paper apresentado no Seminário sobre o Japão, realizado pelo Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais (IPRI), no Hotel Le Meridien, Rio de Janeiro, 7 e 8 de dezembro de 2000. 16 pp.
- DALE, Peter. **The Mith of Japanese Uniqueness**. Oxford (UK): University of Oxford / Nissan Institute for Japanese Studies, 1986.
- DOAK, Kevin. Building National Identity through Ethnicity: Ethnology in wartime Japan and After. **Journal of Japanese Studies**, vol. 27, nº 1, p. 1-39, winter, 2001.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976. 1ª edição em inglês: 1966 – *Purity and Danger*.
- Dower, John. **War Without Mercy: Race and Power in the Pacific War**. New York: Pantheon Books, 1986.
- Goodman, Roger. Fieldwork and Reflexivity: Thoughts from the Anthropology of Japan. In: DRESCH, Paul; JAMES, Wendy; PARKIN, David J. (eds.). **Anthropologists in a Wider World** – Essays on Field Research. New York, Oxford: Berghahn Books, 2000, p. 151-165.
- HALL, Stuart. The Question of Cultural Identity. In: HALL, Stuart; HELD, David & MCGREW, Tony (eds.). **Modernity and its Future**. Cambridge: Politic Press / Open University Press, 1992, p.273-326.
- IWABUCHI, Koichi. Complicit Exoticism: Japan and its Other. **The Australian Journal of Media & Culture** – Critical Multiculturalis – edited by Tom O'Regan, vol. 8, nº 2, 1994. URL (acessado 12/11/2005): <http://wwwmcc.murdoch.edu.au/ReadingRoom/8.2/Iwabuchi.html>
- KEYLOR, William. **The Twentieth-Century World** – An International History. New York, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- LIE, John. Sociology of Contemporary Japan. Trend Report. Current Sociology. **Journal of The International Sociological Association (ISA)**, London: Sage Publications, vol. 44, nº 1, spring, 1996.
- MOUER, Ross & SUGIMOTO, Yoshio. **Images of Japanese Society** – A Study in the Structure of Social Reality. London, New York: Routledge & Kegan Paul International, 1986.
- NAKANE, Chie. **Japanese Society**. 8ª edição, Tokyo: Charles E. Tuttle Co., 1992. 1ª edição em japonês: 1967 **Tateshakai no Ningen Kankei**.
- NAKAO, Keiko. Sociological Work in Japan. **Annual Review of Sociology**, vol. 24, nº 1, p.449-516, August 1998. URL (acessado 26/02/2006): www.questia.com
- RENAN, Ernest. What is a Nation?. In: BHABHA, Homi K. (ed.). **Nation and Narration**. London & New York: Routledge, 1990, p. 8-22.

SUGIMOTO, Yoshio. **An introduction to Japanese Society**. UK: Cambridge University Press, 1997.

VAN Wolferen, Karel. **The Enigma of Japanese Power**. New York: Knopf, 1989.

Vogel, Ezra. **Japan as Number One**. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

WEINER, Michael (ed.). **Japan's Minorities – The Illusion of Homogeneity**. London & New York: Routledge, 1997.

OS *TENIWOHA* NOS PRIMEIROS TRATADOS DOS POEMAS *RENGA* DA ERA MEDIEVAL JAPONESA

Eliza Atsuko Tashiro-Perez

Resumo: Dando continuidade ao estudo sobre os morfemas gramaticais chamados *teni(wo)ha* nos tratados poéticos, neste artigo apresentamos os documentos da poesia *renga*. Sobre os da poética do *waka* foram apresentados em Tashiro-Perez 2009. Neste artigo tentamos interpretar alguns comentários dos autores acerca da importância dos *teni(wo)ha* nos poemas *renga*. E também quadros-resumo dos tipos de *teni(wo)ha* explicados em cada obra, estabelecendo paralelo com a classe dos morfemas *joshi*, de Yoshio Yamada (1873-1958). E, na parte final deste texto, introduzimos alguns estudos dos períodos Meiji, Taisho e início de Showa sobre os morfemas *teni(wo)ha*, os quais passam a receber nova denominação e definição gramatical mais precisa por meio de tentativas de buscar especificidades da língua japonesa.

Palavras-chave: japonês medieval; *teni(wo)ha*; morfemas gramaticais; poemas *renga*

Abstract: Continuing the studies on grammatical morphemes named *teni(wo)ha* this article presents the treaties on *renga* poetics. In Tashiro-Perez 2010, I have presented early treaties on *waka* poetics. In this article we try to interpret some comments about the importance of *teni(wo)ha* in *renga* poems. And also frames-summary of types of *teni(wo)ha* explained in each work, establishing parallel with the class of *joshi*, defined by Yoshio Yamada (1873-1958). And, at the end of this text, we have introduced some studies of Meiji, Taisho and early Showa periods about morphemes *teni(wo)ha*, which shall receive new names and grammatical and more precise definition through attempts to seek specifics of the Japanese language.

Keywords: medieval Japanese; *teni(wo)ha*; grammatical morphemes; *renga* poetry

1. Introdução

Renga pode ser traduzida como poesia em cadeia e é a denominação geral usada para o *tan renga* (poesia curta em cadeia) que se fazia no Período Heian e para o *chô renga* (poesia longa em cadeia) produzido entre o Período Kamakura e o Edo.

O *tan renga* mais antigo está registrado no volume oito da coletânea **Man'yôshû** (Compilação de Dez Mil Folhas, c. 759). Trata-se do poema de número 1.635, o qual foi composto por Yakamochi Ôtomo (715-785), um dos compiladores da coletânea, conjuntamente com uma monja. O *tan renga* era composto da seguinte forma: um dos poetas elaborava uma das estrofes (de 5, 7 e 5 sílabas ou de 7 e 7 sílabas) e outro poeta fazia a outra estrofe para completar e formar um único poema.

No fim do Período Heian, surgiu o *chô renga*, chamado na época *kusari renga* (poesia encadeada, em corrente). Era um poema longo formado por estrofes alternadas de 5, 7 e 5 sílabas ou 7 e 7 sílabas, na maioria das vezes feito por vários autores. Como foi muito apreciado pelo imperador Gotoba (1180-1239) e por poetas da nobreza como Teika Fujiwara (1162-1241) e Ietaka Fujiwara (1158-1237), tornou-se uma literatura da corte imperial e tomou formato próprio. Isso levou a que fossem produzidas tábuas de códigos para sua composição chamadas *shikimoku*. Hoje, quando se fala em *renga*, ele se refere, justamente, a esse *kusari renga*.

Paralelamente à conquista do prestígio na aristocracia, em meados do século XIII, o *kusari renga* passou a ser praticado pela população em geral, fora do círculo da corte imperial e da nobreza, sob a orientação de mestres do *renga*, chamados *jige¹ rengashi* ou mestres populares do *renga*. Esses mestres reuniam a população sob as cerejeiras de templos budistas para encontros poéticos, que foram responsáveis pela difusão do *renga* num espaço territorial amplo e proporcionaram o surgimento de notáveis poetas, dentre eles Gusai (c.1283-c.1376). Na segunda metade do século XIV, o *renga* transformou-se na poesia por excelência da época, suplantando o *waka*. O *kampaku* da corte imperial do Norte, Yoshimoto Nijô (1320-1388), discípulo de Gusai, foi o protagonista desse florescimento do *renga*. No fim desse século, outro discípulo de Gusai, Shû'a (n.d.-c.1377) se notabilizou como poeta de *renga* e desenvolveu estilo considerado de primor formal.

Por essa época, a população passou a compor para concorrer em competições de *renga*, o que, na opinião dos atuais críticos literários, diminuiu a qualidade dos poemas devido à excessiva preocupação com a forma. A recuperação do classicismo e o refinamento contido na ideia do *ushin renga* viriam com os poetas Sôzei (n.d.-1455) e Chi'un (n.d.-1448), seguidos por Shinkei (1406-1475), Senjun (1411-1476), No'a (n.d.), entre outros. Herdeiro do estilo de Sôzei, Shinkei e Senjun, o monge Sôgi (1421-1502) veio a se tornar o grande mestre do *renga*, aglutinando as tendências anteriores a ele em **Chikurinshô** (Notas num Bosque de Bambus, 1476) e **Shinsen Tsukubashû** (Nova Coletânea de Poemas de Tsukuba, 1495) e escrevendo tratados como **Azuma Mondô** (Diálogos em Azuma, c.1467), **Oi-**

1. Refere-se a pessoas que não tinham trânsito na corte imperial e nos palácios da aristocracia.

-no **Susami** (Diversões na Velhice, 1495). Com seus discípulos, compôs **Minase Sangin Hyakuin** (Cem Poemas Compostos por Três Poetas em Minase, 1488).

Já no Período Azuchi Momoyama (c.1568–c.1598), o poeta representativo da época foi Joha (1525-1602), que foi mestre de muitos senhores feudais, entre os quais Hideyoshi Toyotomi (1537-1595). Em meados do século XVI, o *renga* conheceu a sua decadência e foi substituído pelo *haikai*. O *renga* era uma literatura da aristocracia, intimamente ligada à tradição do *waka* e prezava a elegância clássica. O *haikai-no renga*, do qual se autonomizou o *haikai*, é produto do Período Edo, época de ascensão dos comerciantes. Nesse panorama, a nova forma estética surgiu para representar a vitalidade e a diversidade de uma nova ordem social.

O poeta Makoto Ôka (1991: 131-135) lembrou o poder que esta forma antiga de poesia possuía para inspirar poesia e unir poetas. Na verdade, Ôka refere-se ao *haikai* que se originou do *renga* e foi cultuado no Período Edo e que ainda hoje se pratica, mas sem a preocupação com o fazer coletivo por parte dos compositores atuais, que se limitariam à composição individual. De qualquer maneira, Ôka sentiu, com base em uma experiência vivida, que essa tarefa coletiva colabora para criar um clima saudável de amizade entre os poetas que participam do ‘jogo’. Isso porque no *renga* e também no *haikai-no renga*, que se originou do primeiro, participavam vários poetas, num exercício em que cada um “igualava sua individualidade com a do outro poeta para obter o mais alto entendimento estético. Isto leva para a harmonia e equilíbrio inatingível por qualquer um individualmente”. Na verdade, Ôka redescobriu na poesia clássica japonesa o processo pelo qual “o pensamento solitário de um poeta interage com o de outros num ‘banquete’” e apostou que tal procedimento “pode abrir novas possibilidades para a poesia contemporânea”

Criação essencialmente coletiva, o lugar para a reunião dos poetas, cujo número ideal parece ter sido 7 ou 8, revestia-se de importância no *renga*. O ambiente podia ser externo, sob cerejeiras, por exemplo, ou interno. O espaço de reunião era, a um tempo, local de harmonização entre os poetas e, também de competição que gerava rivalidades. Por isso, tornaram-se necessários um organizador e um escrivão, o que fez surgir os *rengashi* ou mestres do *renga*.

A estrofe de entrada do *renga*, de 5, 7 e 5 sílabas, chama-se *hokku*. A estrofe seguinte, chamada *tsukeku*, continha 7 e 7 sílabas; a terceira, denominada *sanku*, tinha 5, 7 e 7 sílabas novamente. Assim, os poetas, sucessivamente, iam alternando os formatos 5, 7 e 7, de um lado, e, de outro, de 7 e 7, até chegar na última estrofe, chamada *ageku*. As outras estrofes intermediárias são denominadas *hiraku*. Alguns poemas com número determinado de estrofes têm nomes especiais: há *renga* de 100 estrofes, chamada *hyakuin*; de 36, de nome *kasen*; de 44 estrofes, chamado *yoyoshi*; de 50, chamado *gojuin*; e de 10.000, chamado *manku*.

No processo de criação do *renga*, dois cuidados eram importantes: *tsukeai* e *yukiyô*. Os poetas, ao elaborarem a sua estrofe, atentando para a que foi elaborada antes, não deveriam se descuidar do clima ou da harmonia geral do poema como

um todo. Essa observância da harmonia de conjunto recebe o nome de *yukiyô* e os cuidados relativos a isso estavam contidos nos citados *shikimoku* ou códigos do *renga*. Cada estrofe acabava se tornando um pequeno poema, completo na semântica da poesia, diferente a completude sintática, e criava um pequeno mundo. Essa preocupação que o poeta necessitava ter em relação à estrofe anterior chamou-se *tsukeai* e provocou a produção de diversos tratados com regras para sua prática.

Os temas preferidos da criação do *renga*, antes de se transformar no *haikai-no renga*, foram os mesmos assuntos de estética da poesia *waka*: as estações do ano, o amor e miscelâneas que enfocavam viagens, reminiscências etc.. Quando o *renga* tomava a forma de um *hyakuin* (*renga* de 100 estrofes), vários temas podiam aparecer esparsos, mas com certo ordenamento.

2. A Poesia *Renga* e os Tratados sobre os *Teniwoha*

A seguir, descreveremos a caracterização geral dos tratados sobre o *renga* que trataram pioneiramente os morfemas *teni(wo)ha*, expondo informações sobre a sua autoria, o tipo de documentação, assim como sobre as características de sua produção e recepção.

Renrihishô (Segredos da Composição do *Renga*)

Autor: Yoshimoto Nijô (1320-1388)

Título completo: o mesmo

Ano de elaboração: 1349

Língua descrita: língua japonesa clássica, da linguagem da poesia ou *kago*

Língua de descrição: japonês medieval

Tipo de documentação: tratado para a criação do poema *renga*

O autor deste tratado, Yoshimoto Nijô, foi alto funcionário do governo e poeta de *waka* e *renga*. Pertencia à nobreza embora a aristocracia tivesse, em sua época, perdido o poder político. Mesmo assim, foi conselheiro de três xoguns. Cedo se iniciou na arte do *renga* e produziu diversos trabalhos relacionados à poesia: **Tsukubashû** (Antologia de Tsukuba, 1356-1357), uma grande coletânea de *renga*, e elaborou um código (ou *shikimoku*) sobre a composição do *renga*, o **Renrishinshiki** (Novo Segredo de Composição do *Renga*, 1372). Além disso, sua produção crítica incluiu, além do **Renrihishô**, **Tsukuba Mondô** (Diálogos de Tsukuba, 1357-1372) e **Kyûshû Mondô** (Diálogos de Kyûshû, 1376). Seus poemas estão compilados em **Bunna Senku** (Mil Poemas do Período Bunna, 1355) e em **Ishiyama Hyakuin** (Cem Poemas em Ishiyama, 1385).

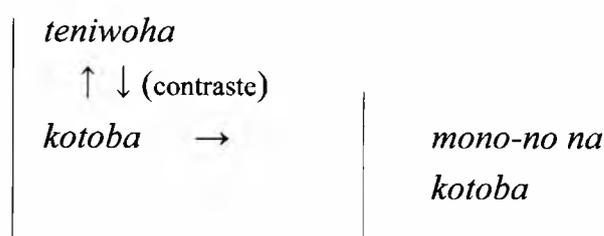
Renrihishô contém um prefácio do monge Gen'e (n.d.-1350) e um posfácio escrito por outro poeta de *renga*, Gusai (c.1284-c.1378), seu mestre. Trata-se de um manual secreto sobre a composição do poema *renga* destinado aos iniciantes, que explica o modo de aprendizagem dessa arte e a postura espiritual dos seus praticantes. Trazia, nas últimas páginas, o 'código' vigente na época acerca da criação do *renga*.

O interesse pela explicação – não obstante a sua relativa superficialidade, possivelmente consequência da estrutura do manual pautada na tradição da transmissão dos ensinamentos de mestre para discípulo – dos *teniwoha* parece dever-se ao fato de, no poema *renga*, tais formas serem cruciais para a relação semântica entre as estrofes.

Esta documentação foi importante para as pesquisas sobre *teniwoha* por apresentar as seguintes características:

- 1) registrou a tipologização das 'palavras' em três tipos concebendo-os contrastivamente: entre *teniwoha* e *mono-no na* (nomes) e entre *teniwoha* e *kotoba* (outras palavras lexicais, subtraídos os *mono-no na*), que podemos esquematizar como abaixo:

Quadro 1: tipologização das palavras segundo *Renrihishô* (Segredos da Composição do *Renga*):



- 2) atestou o reconhecimento da importância dos *teniwoha* nos poemas *renga*

O parágrafo “*Teniwoha-wa daji-no koto nari* (O *teniwoha* é uma coisa importante)” tem sido utilizado pelos lingüistas japoneses para comprovar a importância dada por Yoshimoto Nijô aos *teniwoha*. Nele, o poeta mencionou cinco letras – usa-se a palavra *ji* 字 = letra, para se referir aos *teniwoha* –, que correspondiam aos *teniwoha*: *no*, *te*, *temo*, *tomo* e *no*, que deviam ser usados, ou não, em determinados versos do *renga*.

- 3) apresentou visão precursora sobre os *kireji* (letra de corte) que, de um recurso estilístico, passou a denominar a letra, ou o *teniwoha*, que produzia o efeito do corte.

Yoshimoto citou, mas não explicou, as letras ou palavras seguintes como sendo *kireji*: *kana*, *keri/kere*, *nashi*, *nare* e *ran*.

Bajôshû (Escritos [Andando] a Cavalo)

Autor: provelmente Shinkei (1406-1475).

Ano de elaboração: caso se aceite a autoria de Shinkei, antes de 1475

Língua descrita: língua japonesa clássica, da linguagem da poesia (*kago*)

Língua de descrição: japonês medieval

Tipo de documentação: tratado de produção do poema *renga*

Shinkei foi poeta de *waka* e *renga* e monge budista. Aprendeu *waka* de Shôtetsu (1381-1459), da Escola de poetas Reizei. Não se conhece quando e como ele se iniciou no *renga*. Em 1463, Shinkei fez uma viagem de Quioto a região de Kii (hoje, província Wakayama) e durante o trajeto escreveu **Sasamegoto** (Sussurros, 1463). Três anos depois, reuniu seus poemas em uma antologia, o **Shinkei Kushû** (Seleções de Poemas de Shinkei, 1466). A partir de 1467 saiu em repetidas viagens fugindo dos distúrbios em Quioto ocasionados pela Rebelião de Ônin (1467-1477).

No tratado **Bajôshû**, o autor afirmou a existência, também na poética do *renga*, da preocupação com o *teniwoha* e indicou que o seu uso nos *renga* envolvia segredos de transmissão oral, de mestre para discípulo. Nota-se, nesse tratado, a ampliação do leque de palavras que na época o autor entendia como *teniwoha*, chegando a abarcar sob essa denominação também expressões e advérbios como *ate*.

Neste tratado, assim como acontecia com os tratados sobre *waka*, há referências sobre a regra do *kakari musubi*, brevemente explicado em Tashiro-Perez (2009).

Foi o primeiro tratado do *renga* no qual teve lugar o termo *kireji* (切字, letras de corte) dos quais o autor apontou a existência de 18 deles, embora não os tenha elencado no texto.

Hakuhatsushû (Escritos do [Homem] Grisalho)

Autor: Joha (1527-1602)

Ano de elaboração: desconhecido

Língua descrita: japonês clássico, da linguagem da poesia

Língua de descrição: japonês medieval

Tipo de documentação: tratado para a produção do poema *renga*

Para justificar o estranho título dado ao tratado, Joha escreveu que, em sonho, ao declamar o *hokku* (a estrofe de entrada) “tsuki-ha kesa omi-no hana-ho katamisô”, um idoso de cabelos completamente grisalhos chamou-lhe a atenção para a ausência de *kireji* (letra de corte). É o tratado que consolidou as regras de uso do *kireji* no *renga* e contém uma lista com 18 *kireji*.

3. Sobre os *Kireji*

Kireji significa letra ou sílaba de corte. Na poética do *renga* e do *haikai*, são expressões que finalizam a estrofe ou verso, tais como, *kana*, *keri*, *ran*, *ya* etc. Em certas estrofes, como a primeira e a terceira, supõe-se o emprego obrigatório de um deles.

Nagayama (1963), colocando em dúvida a afirmação do estudioso Yoshio Yamada (1873-1958) de que o primeiro tratado a abordar a teoria do *kireji* foi **Renrihishô** (1349), fez um recuo maior no tempo e defendeu que a idéia do *kireji*, embora sem essa designação, já aparecia em **Toshiyori Zuinô** (O Essencial da Poética de Shunrai, c.1115), de Toshiyori Minamoto (c.1055-c.1129), e em **Fukurozôshi** (Livro de Páginas Dobradas, c.1156), de Kiyosuke Fujiwara (1104-1177). Toshiyori declarou que cada estrofe de um *renga* (aqui, se referindo a *tan renga* [*renga* curto]), em especial a inicial, deveria conter a idéia completa do autor. E justificou que isso se fazia necessário para o desenvolvimento do processo de criação do *renga*, pois, do contrário, o autor seguinte teria que complementar a idéia incompleta da primeira estrofe. A teoria do *kireji* surgiu, portanto, como uma regra crucial para a própria elaboração do *renga*. Kiyosuke, em **Fukurozôshi**, expressou conselhos de igual teor e, para isso, usou o verbo *iikiru*, no qual aparece *kiru*, também um verbo, que daria origem a *kireji* (letra de corte). *Iikiru* passou a denominar a ação de elaborar uma estrofe, encerrando nesse limite, uma idéia poética completa. Nagayama destacou que, no ensinamento desses dois poetas, a idéia de *kireji* referia-se à completude de idéias que deveria ser alcançada.

Em **Yakumomishô** (O Tratado de Sua Majestade Yakumo, ano de elaboração desconhecido), do imperador Juntoku (1197-1242), a completude de idéias no *hokku* (estrofe de entrada) do *renga* mereceu atenção. Passaram a ser elaboradas regras de conteúdo lingüístico com explicitação de expressões que funcionariam ou não como marcas de completude do *hokku*. Esse interesse coincidiu com o prestígio que o *chô renga* (*renga* longo) conquistava no meio artístico aristocrático e na corte imperial. Já se elaboravam *hyakuin*, ou *renga* de 100 estrofes. Paralelamente ao aprimoramento poético e técnico por que passava a poesia *renga*, os seus tratados, de igual modo, foram tomando formas mais claras, contendo regras concretas de ensinamento. No caso da construção do *renga* de 100 estrofes, foi estabelecido o número máximo de estrofes sem *iikiri*; e instituiu-se que o *hokku*

obrigatoriamente deveria apresentá-lo. O florescimento do *chô renga* (*renga* longo) aumentou a importância da estrofe de entrada para a sua composição. Como exemplo das regras a serem seguidas com vistas à completude dessa estrofe inicial, diz o **Hekirenschô** (Tratado sobre Renga de um Errante, 1345): *no*, *ha(wa)* e *wo* na posição final do *hokku* não é bom; no entanto o uso de *kana*, *beshi* ou de um *mono-no na* (nome) é bom.

Nessa época, ainda não aparecia o termo *kireji*. Pelas mãos de mestres do *renga*, o monge Gusai (c.1283-c.1376) e Yoshimoto Nijô (1320-1388), o *renga* alcança o *status* de manifestação literária da aristocracia e foi nos primeiros tratados de Yoshimoto que apareceu o termo *kireji*. Nagayama (1963) explica que, ainda assim, as formas gramaticais citadas e apresentadas por Yoshimoto não foram abordadas propriamente como *kireji* mas, sim, como palavras que eram de emprego obrigatório numa estrofe de entrada. Em outras palavras, o uso do *kireji* era explicado em função da forma do *hokku*, não se constituindo, portanto, uma teoria autônoma sobre o *kireji*. Além disso, os *kireji* incluíam expressões um pouco mais extensas, além dos morfemas gramaticais.

O apogeu da poética do *renga* aconteceu na época dos poetas-monges Sôzei (n.d.-1455), Shinkei (1406-1475), Senjun (1411-1476). Em **Mitsudenshô** (Tratados Secretos), de Sôzei, pela primeira vez o *kireji* passou a ser chamado *kire teniha* e, paralelamente, foi limitado aos morfemas *teniwoha*, eliminando-se outras expressões. Para a adoção da denominação *kire teniha*, Nagayama acredita que Sôgi tenha escolhido os morfemas *teniwoha* que tinham a capacidade de ‘cortar’ a estrofe. No tratado **Bajôshû** (c.1475), por outro lado, o monge Shinkei adotou o termo *kireji* e essa nomenclatura se tornou comum. O tratamento do *kireji* em **Mitsudenshô** é uma evolução em relação a o que acontecia em **Renrihishô**, na opinião de Nagayama. Afinal, o *kireji* passou a ser abordado como morfema *teni(wo) ha* e não mais em função do *hokku* (estrofe de entrada do *renga*).

3.1 *Teniha* como *tomari* e *kireji* na poética clássica japonesa

Vimos que **Teniha Taigaishô** (Sumário sobre os *Teniha*), que contém um curto texto de cerca de 640 ideogramas foi o documento que inaugurou a tradição do *teniwoha kenkyû* ou pesquisas sobre *teniwoha*, na área de estudos sobre língua no Japão, pois foi a primeira que apresentou explicações lingüísticas, e não exclusivamente poéticas, acerca da morfossintaxe. Entretanto, **Teniha Taigaishô** era um tratado de poética e, por isso, os temas centrais eram o *kire* (corte), *tomari* (parada) e *tsuzuki* (continuação) no poema *waka*. E, justamente os *teniwoha* é que desempenhavam função importante nesses *kire*, *tomari* e *tsuzuki*.

Analisamos, nas referências ao *tomari* que foram feitas no **Teniha Taigaishô**, as formas gramaticais chamadas *teniwoha*.

Os *teniwoha* citados no tratado foram os morfemas *kakari joshi*, de acordo com a terminologia atual: *zo*, *koso*, *no*, *ya*. No caso deste tratado, a esses *kakari joshi* correspondiam um conjunto de letras silábicas que integravam palavras com as quais faziam ‘par’, ou seja, eram *musubi* na posição final do verso ou da estrofe. Diz-se, por exemplo, no **Teniha Taigaishô**, que *teniha no* e *ya* são iguais ao *zo* ou as substituem. Elencamos, abaixo, os *kakari zo*, *koso*, *no* e *ya*, com as respectivas terminações. Após essa lista, trazemos os exemplos que foram citados em **Teniha Taigaishô-no Shô** (Sumário do Sumário sobre os Teniha, 1483) o qual abreviamos **Shô-no Shô**.

ZO - u, ku, su, tsu, nu

Shô-no shô: Kaze-zo kototou;
Hana-zo saku;
Tama-zo nasu;
Kasumi-zo tatsu;

NO e YA – u, ku, su, tsu, nu

Shô-no shô: Tsuma-ya komoreru.
Ugu’isu-no naku.

KOSO – e, ke, se, te

Shô-no shô: Hito-mo-koso kike;
Kô-wo-koso utsuse;
Kasumi-koso tate;
Hito-wo-koso omoe;

Uma conclusão preliminar é que os poetas japoneses dessa época tinham percebido que alguns *teniwoha* exerciam alguma influência sobre a parte final do poema, interpretando-os como recurso de criação poética, e não como fato de língua. Isso porque a língua de comunicação, nesta época, tinha se transformado e era muito diversa daquela utilizada na poesia, que era mais próxima da corrente na Era Antiga quando esse recurso linguístico era comum. O tratado de *waka* posterior, **Anekôjishiki** (Método Anekôji) contém explicação semelhante sobre a relação dos *teniwoha* superiores, ou os *kakari*, e dos *teniwoha* inferiores, ou os *musubi*. Entretanto, os poetas-críticos passaram a adotar outras formas de explicação, mais elaboradas, utilizando a tabela das letras silábicas *kana*, chamada *gojû'onzu*, para demonstrar a fileira de letras que tinham o mesmo som vocálico.

No tratado da poesia *renga*, **Renrihishô**, Yoshimoto Nijô (1320-1388) fala da importância dos *teniwoha* na poética do *renga* e, no entanto, nele não há explicação razoável sobre o uso e o significado deles. Nesse texto, tampouco ocorrem exemplos de poemas, como acontecia com os tratados sobre o *waka*. Contudo, dada a natureza de criação do *renga*, o uso dos *teniwoha* foi lembrado para uso na posição de fim de verso ou de estrofe. Citamos, abaixo, a forma de aconselhamento para cada *teniwoha* considerado por Yoshimoto:

- “a letra *ni*, usada na terminação do verso superior, é boa; mas, na terminação do verso inferior soa mal”;
- “a letra *te*, boa na terminação do verso superior, é ruim, no inferior.”
- “nunca se deve finalizar o verso com *temo* e *tomo*”
- “não temos notícia de algum poema com o uso da letra *no* na terminação do verso”

No parágrafo que trata de *hokku* (a estrofe de entrada), Yoshimoto citou os *teniwoha* que davam o efeito de corte (ou *kire*) na terminação da estrofe:

- “normalmente *kana* e *keri* são utilizados (para a terminação da estrofe)”
- “além desses, *nashi*, *kere*, *nare* e *ran* também são comuns.”
- “*kana*, *keri* e *ran* (são *teniwoha* que) com certeza, dão o corte.”

Como no *renga* a estrofe precisa encerrar a completude de uma ‘idéia poética’, os poetas se preocupavam com os *teniwoha* que proporcionassem a autonomia, principalmente para o *hokku*, a estrofe de abertura. No entanto, elaborar uma estrofe que permitisse manter alguma relação com a anterior também era crucial nessa arte de modo que, mais uma vez, o papel do *teniwoha* tornava-se importante. Yoshimoto alertou em seu **Renrihishô**: “*Teniwoha* é uma coisa importante. Uma estrofe, por excelente que seja, se (o poeta) errar o uso do *teniwoha*, não consegue se encadear (com a estrofe anterior)”

Em **Bajôshû**, o monge Shinkei diz: “Na estrofe em que há *koso*, deve-se sempre ‘parar ou terminar’ com *kere*, mas depende muito da estrofe” e exemplificou com uma estrofe que terminava num nome substantivo: “Hotoke koso futatsu-no kawa-no watashi mori (O Buda é o barqueiro [das duas margens] do rio)” Continuou, afirmando que os iniciantes deveriam terminar o *hokku* (estrofe de entrada) em *kana*. E o *daisan* ou terceira estrofe precisava terminar em *nite*. No entanto, “se contiver *koso*, será em *kere*; se tiver *zo*, em *ru*; e se for uma pergunta com *ya*, deve se terminar em *ran*.” Ou seja, o *teniwoha* foi tratado como recurso para o *tomari* (parada ou interrupção) da estrofe ou poema, como acontecia na poética do *waka*.

Os *teniwoha* citados em **Bajôshû** foram, portanto: *koso* e *kere*; *kana* e *nite*; *zo* em par com *ru*; *ya* em par com *ran*.

No tratado **Hakuhatsushû**, os *teniwoha* foram explicados para o uso como *kireji* (letra de corte) e como *tomari* (terminação).

Antes de **Hakuhatsushû**, o monge Senjun (1418-1489), em **Senjun Hôgan-no Shihi-no Koto** (Segrados das Falas do Monge Senjun, 1411 ou 1476), expôs 18 *kireji* para serem utilizados nos *hokku* (estrofes de entrada), segundo Tanabe 1965[1959].

Quase os mesmos *kireji*² foram elencados em **Hakuhatsushû**, no parágrafo intitulado “Hokku kireji 18-no koto (Sobre os 18 kireji de hokku)” e os poemas-estrofes exemplificados também são os mesmos.

No parágrafo intitulado “zo, ka, yo-no sanji-no koto (Sobre as três letras zo, ka e yo)”, o autor orienta para que a estrofe contendo essas letras deveria terminar em *te*, como em “*ukiyo^zoto omou namidani sode nure^te*. Mais adiante, afirma-se que “existem 5 formas de se terminar com *nite*”, ou seja, quando há *wo*, *ha*, *mo*, *karanu* e *raba*, e que, caso não tenham essas letras, termine-se com *kana*.

Os *teniwoha* dos tratados sobre *renga* desta pesquisa podem ser como dispostos nos quadros seguintes, na classificação gramatical elaborada por Yoshio Yamada (1873-1958), cujos termos estão na primeira fileira, em cinza e acompanham equivalentes em português:

Quadro 2: Os *teniwoha* de Renrihishô organizados segundo classificação gramatical de Yamada

<i>Setsuzokujoshi</i> Morfema conectivo	<i>Shûjoshi</i> Morfema final	<i>fukugobi (jodôshi)</i> Desinência complementar	<i>Keiyôshi</i> Adjetivo
<i>ni</i>	<i>kana</i>	<i>keri</i> flexão terminativa	<i>nashi</i>
<i>te</i>		<i>kere</i> flexão <i>izenkei</i>	
<i>temo</i>		<i>ran</i> flexão terminativa ou adjetiva	
<i>tomo</i>		<i>nare</i> flexão terminativa ou adjetiva	

Quadro 3: Os *teniwoha* em Bajôshû organizados segundo classificação gramatical de Yamada

<i>Kakarijoshi</i> Morfema modal	<i>Shûjoshi</i> Morfema final	<i>Fukugobi (jodôshi)</i> Desinência complementar	Desinência verbal
<i>koso (-kere)</i>	<i>kana</i>	<i>kere</i>	<i>ru</i>
<i>zo (-ru)</i>	<i>nite</i>	<i>ran</i>	
<i>ya (-ran)</i>			

2. Ao invés de *ni* do Senjun, em **Hakuhatsushû**, temos *ikani*. Na verdade, o *ni* faz parte do ‘advérbio’ *ikani*. Está correta a ‘segmentação’ em **Hakuhatsushû**.

Quadro 4: Os *teniwoha* em Haku hatsushû segundo classificação gramatical de Yamada

<i>Kakarijoshi</i> Morfema modal	<i>Shūjoshi</i> Morfema final	<i>Fukugobi</i> Desinência complementar	<i>Keiyōshi</i> Adjetivo	<i>Dōshi</i> Verbo	<i>Fukushi</i> Advérbio
<i>zo</i>	<i>gana</i>	<i>keri:</i> flexão terminativa	<i>shi:</i> flexão terminativa	<i>ke:</i> flexão imperativa	<i>ikani</i>
<i>ya</i>	<i>mogana</i>	<i>tsu:</i> flexão terminativa		<i>se:</i> flexão imperativa	
<i>ka</i>	<i>yo</i>	<i>nu:</i> flexão terminativa		<i>he:</i> flexão imperativa	
		<i>zu:</i> flexão terminativa		<i>re:</i> flexão imperativa	
		<i>ji:</i> flexão terminativa			
		<i>ran:</i> flexão terminativa			

4. *Teniwoha* – dos Tratados Poéticos para os Estudos Gramaticais

Em meados do século XIX, quando a política de isolacionismo do governo Tokugawa se afrouxou, as ciências do mundo ocidental entraram oficialmente no Japão e foram absorvidos avidamente pelos japoneses. Entretanto, a continuidade do comércio com a Holanda e China nos séculos XVII a XVIII, permitiu a introdução do que muito se fazia intelectual e culturalmente na Europa durante todo esse período. Nos estudos sobre línguas, o contato com os holandeses permitiu a aquisição de manuais gramaticais do holandês e, graças aos intérpretes e tradutores japoneses dessa língua, houve tentativas de descrever a gramática japonesa segundo o modelo europeu. Embora timidamente, acontecia a aprendizagem também do inglês. Segundo Furuta (1992 [1976]), Randai Iida, em **Tenihakō** (Considerações sobre Teniha), de 1828, é um dos primeiros a elaborar uma gramática do japonês segundo a gramática das partes do discurso de herança greco-latina. Esse manual é uma tentativa de explicar os morfemas *teniwoha* sob a ponto de vista dos casos. Shigenobu Tsurumine (1788-1859) tentou um trabalho mais abrangente, em **Gogaku Shinsho** (Novos Escritos sobre Estudos de Língua, 1833), ao classificar as palavras japonesas em 9 tipos e referir-se à sintaxe. Eram, porém, tentativas isoladas pois são trabalhos da primeira metade do século XIX, mas que aumentaram após a abertura oficial do Japão à diplomacia ocidental a partir de 1867. O Período *Meiji*, que começou nesse ano, foi um tempo em que, assim como em outras áreas, o estudo da gramática conheceu o embate das tradições japonesa e européia e das tendências de estudos individuais. A palavra *bunpō* 文法 ganhou o significado de

Spraakkunst e de *grammar* e, assim teve-se o nascimento da palavra *bunpô* como gramática no Japão. E, dentro da gramática, as várias tentativas de classificação das palavras têm um final com Fumihiko Ôtsuki (1847-1928). O mesmo não se pode dizer da definição de *bun* (frase, sentença ou oração) que oscilou por mais algum tempo devido às indefinições também da gramática ocidental sobre a questão.

Fumihiko Ôtsuki, autor do dicionário **Genkai** (Oceano de Palavras, 1891), que se tornou o modelo dos dicionários japoneses até hoje, é considerado também o gramático que conseguiu conciliar a tradição japonesa e a européia de estudos sobre a gramática do japonês (conforme, por exemplo Tsukishima 1988 [1980]) e estabeleceu as oito classes de palavras, classificação essa que chamou de *gobetsu* (語別 tipo de palavra) acompanhado da tradução inglesa *parts of speech*. No prefácio do dicionário **Genkai** acima citado, na parte intitulada “Gohôshinan” (Ôtsuki 1891), Ôtsuki faz uma exposição sobre os oito tipos de palavras (para “palavra” usou as denominações *hinshi*, *gengo*, ou *tango*, sem a preocupação em defini-la como uma unidade gramatical). São elas: *meishi* (nome) que inclui *daimeishi* (pronome) e *sûshi* (numeral), *dôshi* (verbo), *keiyôshi* (adjetivo), *jodôshi*³, *fukushi* (advérbio), *setsuzokushi* (conectivo), *teniwoha*⁴ e *kandôshi* (interjeição).

Dentro da tradição japonesa antes do Período Meiji, Michitoshi Toga-no-I (1725-1785) foi quem primeiro tratou separadamente os *teniwoha* segundo o critério da existência ou não de variação flexional, em **Teniha Abikizuna** (Corda para Puxar o Fio do Teniha, 1770). Hirokage Togashi (1793-1872), de igual maneira, subdividiu os *teniwoha* em *hataraki teniwoha* (*teniwoha* com variação desinencial) e *suwari teniwoha* (*teniwoha* sem variação desinencial), em **Kotoba-no Tamahashi** (O Nó das Palavras, 1826), segundo Nagano 1988 [1980] e outros, os quais correspondem, *grosso modo*, aos morfemas *jodôshi* e aos *joshi*, respectivamente.

Mas Ôtsuki foi quem deu praticamente o ‘formato’ de *jodôshi* que ainda hoje persiste, ao defini-lo da seguinte maneira: “*jodôshi* é uma palavra que se fixa após a flexão de um verbo para acrescentar (outros) significados, além de se fixar a outras palavras. ... Possuem significados como os verbos mas não são utilizados no começo da sentença de forma autônoma, mas sempre fixo após outras palavras e no interior da sentença” (Ôtsuki 1891: 82) e ao classificá-lo de acordo com o significado que determina à palavra na qual se fixa.

Ao morfema gramatical *joshi*, Ôtsuki manteve a denominação *teniwoha* (abreviadamente *teniha*) que define como “uma palavra que se encontra no interior

3. Na terminologia de Ôtsuki, *jodôshi* é a tradução de *auxiliary verb*. Mas não são verbos como são os *dôshi*, mas sim morfemas gramaticais.

4. Ôtsuki reuniu, no grupo de palavras que denominou *teniwoha*, apenas os morfemas gramaticais sem variação flexional, chamados atualmente de *joshi*.

da língua⁵, ligando palavras de cima ao debaixo e acrescentando diversos significados. O *teniha* é uma forma curta e não é utilizado de forma autônoma.” (Ôtsuki 1891. 94). Numa nota, Ôtsuki explicou a origem do termo *teniwoha* que é a mesma da dada, pela primeira vez, por Michitoshi Toga-no-i em **Teniha Abikizuna** acima citado. Segundo Toga-no-i, o termo *teniwoha* ou *teniha* derivou de uma ilustração utilizada desde a antigüidade para a leitura de textos chineses (Toga-no-i, 1770: 3). Tratava-se de um quadrado contendo marcas nos seus ângulos e no centro das linhas dos lados. Esses pontos correspondiam, cada um, a um determinado morfema gramatical. A posição do ponto, colocado sobre o ideograma, indicava a partícula que se fixava nele, o que determinava, por sua vez, a função gramatical desse ideograma-palavra na sintaxe japonesa.

Ôtsuki subclassificou, primeiramente, os *teniwoha* segundo o tipo de palavra na qual se fixa:

- *teniwoha* que se fixam nos *meishi* (nomes)
- *teniwoha* que se fixam em diversas palavras e
- *teniwoha* que se fixam nos *dôshi* (verbos)

Yoshio Yamada (1873-1958) inaugurou o Bunpôgaku ou Estudos Gramaticais, que exerceria, daí em diante, papel fundamental nos estudos sobre a língua japonesa no Japão, o Kokugogaku (Estudos sobre a Língua Nacional), não sendo exagerado afirmar que, em um período após a Segunda Grande Guerra, Bunpôgaku confundiu-se com o Kokugogaku propriamente dito. A partir de Yamada, a gramática japonesa despiu-se do caráter essencialmente normativo e tornou-se científico, segundo Furuta (1992 [1976]).

É verdade que Ôtsuki deu um ‘acabamento’ à classificação de palavras do japonês, conciliando, como se disse, as tradições japonesa e ocidental. No entanto, o critério, quando houve, dessa classificação foi o lexical-semântico das gramáticas européias. À esta situação, Yamada propôs uma teoria gramatical que indicasse os contornos do critério lexical-semântico que fosse específico das palavras japonesas. Em **Nihon Bunpôron** (Teoria da Gramática Japonesa, 1908), Yamada começou pela definição de *go* ou *tango* (palavra) e *ku* (frase) e elaborou a seguinte classificação de palavras:

5. Ôtsuki usou *genko* que traduzimos por língua, mas neste caso parece corresponder mais à sentença.

<i>tango</i> palavra	→ <i>kankeigo</i> palavra relacional	→ <i>joshi</i>			
	→ <i>kannengo</i> palavra conceptual	→ <i>fukuyôgo</i> pal. adverbial	→ <i>fukushi</i> advérbios		
		→ <i>jiyôgo</i> pal. autônoma	→ <i>Gainengo</i> pal. conceptual	→ <i>taigen</i>	→ <i>meishi,</i> → <i>daimeshi</i> → <i>e sûshi</i>
			→ <i>chinjutsugo</i> pal. predicativa	→ <i>yôgen</i>	→ <i>keiyôshi</i> e → <i>dôshi</i>

E foi Yamada também quem estabeleceu critérios mais precisos para a subclassificação dos *teniwoha/teniha* de Ôtsuki, que foi renomeado de *joshi* e que ficou do seguinte modo, com os novos termos na coluna mais à direita:

joshi	interno à frase	estabelece um relação determinada	forma constituente da frase	formação definida	→ <i>Kakujoshi</i>	
				determina o <i>yôgen</i>	→ <i>fukujoshi</i>	
			forma frase	determina predicado		→ <i>kakarijoshi</i>
				fica no fim da frase		→ <i>shûjoshi</i>
			de uso indefinido.....			→ <i>kantôjoshi</i>
	liga frases → <i>setsuzokujoshi</i>					

Na mesma época de Ôtsuki e Yamada⁶, Daizaburô Matsushita (1878-1935) desenvolveu a sua teoria gramatical do japonês que tem por base a seguinte idéia: o *shinen* (pensamento) estrutura-se em dois níveis: *kan'nen* (conceito) e *dantei* (julgamento). A língua, por sua vez, possui três níveis, *genji* (palavra-matéria), *shi* (palavra) e *danku* (sentença). Pode-se esquematizar o pensamento de Matsushita da seguinte maneira:

6. As teorias gramaticais e também de classificação de palavras dos gramáticos japoneses que tiveram papel importante na formação da Linguística Gramatical japonesa no início do século XX foram estudadas pelo Grupo Interinstitucional de Estudos da Língua Japonesa – GRIELJ que logo lançará um livro com os resultados da pesquisa.

Níveis do 'pensamento'
(*shinen* 思念)

Níveis de língua
(*gengo* 言語)

kan'nen (観念)

| *genji* (原辞)
| *shi* (詞)

dantei (断定)

| *danku* (断句)

Aproximando à nossa terminologia gramatical, *genji* seria a matéria-prima que resultará um *shi*, 'constituente imediato' da sentença, e essa sentença é o *danku*. Os morfemas gramaticais *joshi* e *jodôshi*, nesta tipologização de Matsushita, seriam os *genji*.

Após mais de meio século à sombra de Yamada, Shinkichi Hashimoto (1882-1945) e Motoki Tokieda (1900-1967), Matsushita e a sua teoria gramatical estão sendo revistas atualmente, por conta de mudança na orientação de pesquisa, do Kokugogaku (Estudos sobre a Língua Nacional) para Nihongogaku (Estudos sobre a Língua Japonesa). Portanto, a orientação agora é analisar a morfossintaxe do japonês a partir do nível do *shi* 詞 de Matsushita⁷. Entendemos que esse *shi* corresponde ao sintagma.

5. Considerações Finais

Para este artigo apresentamos os primeiros tratados da poética *renga* que possuem alguma referência aos *teniwoha*, os quais foram entendidos como recursos de *kire* (corte) e *tomari* (interrupção) de versos ou estrofes desse gênero literário. Gramaticalmente, o termo *teniwoha* abrangia, na criação poética do *renga*, diversos morfemas gramaticais e também alguns lexicais que se posicionavam em fins de verso ou estrofe. Como vimos nos Quadros 2, 3 e 4, os morfemas gramaticais eram os conectivos, finais e modais⁸, além de desinências verbais e adjetivais; os morfemas lexicais utilizados como *teniwoha* foram o adjetivo "nashi" e o advérbio "ikani"

Os chamados *teniha* ou *teniwoha* em diferentes épocas no Japão foram inicialmente identificados como recurso do fazer poético, tanto dos poemas *waka* e poemas *renga*, responsáveis pela completude do verso ou estrofe no nível do

7. Segundo Mayumi Kudo, da Universidade de Osaka, durante seu minicurso no XIII Encontro de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa, dias 28 e 29 de agosto de 2002, no Centro de Estudos Japoneses da USP.

8. Pela classificação de palavras criada por Yamada (1908), correspondem às palavras denominadas *setsuzoku-joshi*, *shûjoshi* e *kakarijoshi*.

significante e também no do significado. Os *teniha* ou *teniwoha* que assim foram destacados e explicados, sempre como parte dos poemas, passaram a ser explicados como parte integrante de orações ou sentenças para cuja constituição desempenhariam papel principal.

Posteriormente, apresentaremos os resultados de nossas reflexões acerca dessa transferência de termos e definições do âmbito da criação poética para o da produção lingüística.

Referências Bibliográficas

- FURUTA, Tôsaku. 1992 [1976]. 8-Bunpô Kenkyû-no Rekishi 2 (8 História das Pesquisas Gramaticais 2). In Ôno, Susumu & Shibata, Takeshi. **Iwanami Kôza Nihongo 6, Bunpô I** (Cursos Iwanami [de] Língua Japonesa 6, Gramática I). 3a. edição. Tóquio: Iwanami shoten, pp. 299-356.
- NAGANO, Masaru. 1988 [1980]. Jodôshi. In Kokugogakkai. **Kokugogaku Daijiten** (Grande Dicionário de Estudos da Língua Nacional Japonesa). 6a. impressão. Tóquio: Tôkyôdô, pp. 523-524.
- NAGAYAMA, Isamu. 1963. Capítulo 5 – Kireji setsu no genkyû to tenkai (Origem e Evolução da Teoria do Kireji). In **Kokugo Ishikishi no Kenkyû** (Pesquisa sobre a Evolução da Percepção sobre a Língua Nacional Japonesa). Tóquio: Kazama shobô, pp. 685-747.
- ÔKA, Makoto. 1991. **The Colors of Poetry: Essays on Classic Japanese Verse**. Tradução de Takako U. Lento e Thomas V. Lento. Estados Unidos: Katydid Books.
- ÔTSUKI, Fumihiko. 1891. Gohôshinan (Instruções sobre Gramática). In _____. **Genkai** (Oceano de Palavras). Tóquio: publicação particular por Ôtsuki Fumihiko, pp. 1-79.
- TASHIRO-PEREZ, Eliza A. 2009. Poemas *waka* e os tratados sobre *teni(wo)ha* na era medieval japonesa. In **Estudos Japoneses no. 29**. São Paulo: Centro de Estudos Japoneses da USP, pp. 25-44.
- TANABE, Masao. 1965 [1959]. **Kokugogakushi** (História dos Estudos sobre a Língua Nacional Japonesa). Edição ampliada. Tóquio: Ôfûsha.
- TSUKISHIMA, Hiroshi. 1988 [1980]. Ôtsuki Fumihiko. In Kokugogakkai (org.). **Kokugogaku Daijiten** (Grande Dicionário de Estudos da Língua Nacional Japonesa). 6a. edição. Tóquio: Tôkyôdô shuppan: 85.
- YAMADA, Yoshio. 1908. **Nihon Bunpôron** (Teoria da Gramática Japonesa). Tóquio: Hôbunkan.

DUAS VISÕES DA LIBERDADE: A ORIENTALIZAÇÃO E A ORIENTALIDADE

*Fábio Sadao Nakagawa*¹

*Michiko Okano*²

*Regiane Miranda de Oliveira Nakagawa*³

Resumo: O artigo trata da coexistência de dois processos de constituição do espaço comercial no Bairro Oriental da Liberdade. O primeiro, relacionado com a formação histórica dos imigrantes orientais na Liberdade e o segundo, associado à lógica hegemônica do mercado global. Denominamos tais processos, respectivamente, orientalização e orientalidade. Analisam-se as formas de visualidade dos estabelecimentos comerciais nestas duas áreas, da Rua Thomaz Gonzaga, a rua dos restaurantes japoneses e de algumas propostas do projeto de revitalização do bairro da Liberdade, o *Caminho do Imperador*, de 2008.

Palavras-chave: orientalização; orientalidade; Bairro da Liberdade; história da imigração; análise visual.

Abstract: The article deals with the two processes of commercial space constitution that coexist in the Oriental District called Liberdade. The first one is related with the oriental immigrants historical formation in Liberdade; the second one is associated with the global market hegemonical logic. We call those processes orientalization and orientality, respectively. Commercial establishments forms of visuality in these two areas are analyzed, as well as the Thomaz Gonzaga Street, where Japanese restaurants gather in numbers, and also some projects of revitalization project of Liberdade District such as the Emperor Way, which started in 2008.

Keywords: orientalization; orientality; Liberdade district; immigration history; visual analysis.

-
1. Mestre e Doutor em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP e Professor Adjunto da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia (UFBA).
 2. Mestre e Doutora em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP e Professora Adjunta de História da Arte da Ásia na Universidade Federal do Estado de São Paulo (UNIFESP).
 3. Mestre e Doutor em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP e Professora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC – SP).

Localizado na região central da cidade de São Paulo, o bairro da Liberdade é nacionalmente conhecido como bairro oriental pelo fato de sua formação histórico-social estar atrelada à intensa ocupação de imigrantes de origem asiática. Vieram, inicialmente, os japoneses e, posteriormente, os chineses. Esse conglomerado de pessoas de “olhos puxados”, vindas de diferentes povos da Ásia, fortaleceu ainda mais a identidade oriental dominante na Liberdade.

Tendo como base esse traço marcante, esta pesquisa buscou observar não os modos de aproximação e de distanciamento entre as diferentes culturas, mas a coexistência de dois processos de constituição do espaço comercial: o primeiro relacionado com a formação histórica do Oriente na Liberdade e o segundo associado à lógica hegemônica do mercado global que tem promovido, cada vez mais, o distanciamento da tradição cultural do bairro.

O campo de observação privilegiou a principal rua do bairro oriental, a Galvão Bueno, no trecho compreendido entre a Praça da Liberdade e a Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, cujo prédio, chamado Edifício Bunkyo, está localizado na esquina das ruas Galvão Bueno e São Joaquim. Caminhar nesse segmento é um meio de perceber as relações conflituosas entre a área de atuações das trocas comerciais e a do convívio social dos imigrantes orientais e de seus descendentes, além de se destacar um campo de articulação de novos mercadores que usam a história do bairro como uma espécie de “grife” para atrair clientes e turistas. Trata-se de visões e de procedimentos distintos do uso do espaço, que denominamos, respectivamente, orientalidade e orientalização.

A orientalidade decorre do longo e demorado processo de ocupação do bairro pelos japoneses e, tempos depois, pelos chineses, cuja condição de imigrantes lhes obrigou a construir uma inusitada identidade oriental em terras estrangeiras, tendo como alicerce o dúbio sentimento estabelecido entre a saudade do país de origem e a esperança de uma vida melhor na nova terra. Tal sentimento, aliado à precariedade das condições de vida dos primeiros imigrantes, produziu no espaço formas e usos muito particulares, que dizem respeito às soluções encontradas por eles diante das dificuldades emocionais e sociais com que se depararam no devir da vida. São resoluções que partiram dos hábitos culturais apreendidos na terra natal, que foram adaptados e, portanto, modificados no diálogo com as circunstâncias impostas pela nova pátria, em uma espécie de contínuo processo de tradução das tradições.

Em relação à esfera comercial, tais soluções podem ser flagradas, por exemplo, no trato estabelecido entre comerciante e consumidor e nas formas de representação visual das lojas, organizadas predominantemente pelo aspecto funcional e pela faculdade da improvisação, de maneira que aquilo que tinha caráter provisório se tornou, com o tempo, permanente.

Ao contrário do processo de formação da orientariedade, a orientalização emergiu, fundamentalmente, pela lógica da esfera mercantil, a partir do momento

em que houve o crescimento da procura dos produtos e o aumento do interesse do grande público por determinados hábitos culturais orientais. Isso ocorreu em razão do reconhecimento e da valorização mundial dos modos de viver dos povos asiáticos, promovidos, inicialmente, pelas culinárias japonesa e chinesa e, depois, pela maior demanda por produtos eletrônicos e industriais e por formas de entretenimento tais como: *games*, animês e mangás.

Em decorrência dessa “moda mercadológica”, o bairro da Liberdade passou a ser visto como o local ideal para abrigar a *Little Tokyo* ou a *Chinatown* brasileiras, mesmo que, para isso, fosse simulado um Oriente que nada tinha a ver com aquele construído pelos imigrantes e por seus descendentes. Sem o compromisso com a tradição cultural do lugar, mas usufruindo de sua legitimidade, cada vez mais edifica-se a orientalização no bairro da Liberdade pelo processo de reprodução e de replicação de modelos e formas comunicativas de um oriente *fake* para serem identificados como símbolos dos países asiáticos.

Como já foi mencionado, orientalidade e orientalização são visões e procedimentos distintos do uso do espaço no bairro da Liberdade para a construção de um bairro oriental. No trecho observado na Rua Galvão Bueno⁴, a área de articulação dominante da orientalidade persiste no segmento após o Viaduto até a sede da Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa e a esfera dominante de atuação da orientalização localiza-se entre a Praça da Liberdade e o Viaduto Osaka. De um ponto ao outro, é possível perceber esse intenso e conflituoso diálogo que parece se intensificar na famosa rua dos restaurantes, denominada Rua Thomaz Gonzaga.

1. Comércio da Orientalidade e Comércio da Orientalização

A formação do comércio existente no bairro oriental pode ser compreendida em três fases distintas. Na primeira, no período pré-guerra, há uma espécie de comércio local voltado aos hábitos alimentares dos imigrantes. Esse tipo de comércio estabeleceu-se nas ruas Conde de Sarzedas e Tabatinguera. Na segunda fase, no período pós-guerra, além de contemplar o consumo de alimentos, o comércio expandiu-se para a esfera do lazer e do entretenimento. O marco principal desse período foi a construção do Cine Niterói, na Rua Galvão Bueno, em 1953, cujo edifício de cinco andares abrigava também hotel e restaurante. A Rua Galvão Bueno, inclusive, passou a ser o foco principal das atividades mercantis nipônicas. Na terceira fase, com a construção da Radial Leste-Oeste, em 1968, houve a fragmentação da Rua Galvão Bueno em duas partes e a demolição do prédio que abarcava o cinema. Posteriormente, com o surgimento da estação Liberdade do metrô, em 1975, a diferença entre as partes cindidas foi reforçada em virtude

4. É importante ressaltar que não estamos demarcando limites territoriais, mas tentando circunscrever áreas de predominância, de modo que a orientalidade e a orientalização coexistem num mesmo bairro.

do alto fluxo de pedestres na área próxima à Praça da Liberdade, onde emergiu um comércio voltado não apenas à comunidade oriental, mas também destinado a diferentes públicos.

A expansão desse comércio foi significativamente favorecida pelo denominado Plano de Orientalização da Liberdade, que foi idealizado pelo jornalista Randolpho Marques Lobato e implementado pela Prefeitura de São Paulo em parceria com a Associação dos Lojistas da Liberdade, em 1974. Tal projeto visou construir a *Little Tokyo* ou a *Chinatown* paulistas pela instalação de três equipamentos urbanos: as lanternas *chôchin*, denominadas *suzurantô* (lanternas jasmim), o pavimento formado pela heráldica japonesa *mitsudomoe* e o portal *torii*.

A *chôchin* teve como *design* a flor *suzuran* (jasmim), uma das preferidas dos japoneses, oriunda da fria província ao norte do Japão, Hokkaido. Ela evidencia a predileção pelo conjunto de flores miúdas que representam o coletivismo da sociedade nipônica, por meio da relação harmônica entre as partes. A lanterna tradicional japonesa, utilizada tanto no ambiente interno quanto no externo, é composta por uma estrutura de vime e coberta por papel artesanal que filtra a luz e transmite uma delicada claridade.

O ambiente criado por uma fraca luminosidade é o cenário da “estética do oculto e do sugestivo” registrado pelo escritor japonês Jun’ichiro Tanizaki (1977). Esse equipamento de iluminação era também utilizado nos tempos antigos como instrumento de mídia que os transeuntes carregavam quando caminhavam à noite, com a inscrição da heráldica do seu clã. Tal uso é facilitado pelo seu *design*, que emprega as dobraduras e permite achatá-lo e reduzi-lo de tamanho, tornando-o portátil. Atualmente, no território nipônico, elas são vistas em casas comerciais, teatros tradicionais kabuki ou bunraku e festividades.

No bairro da Liberdade, as *chôchins* estão penduradas em longos postes vermelhos (figura 1). Trata-se de hastes metálicas curvas na extremidade superior, que formam uma figura semelhante à letra “L” invertida, que estão dispostas em sequência ao longo da calçada. Do diálogo estabelecido entre as luminárias colocadas em lados opostos da rua, resulta uma sucessão de portais que se assemelha à dos numerosos *torii* presentes em vários santuários japoneses. Todavia, à noite, esses postes deixam de ser percebidos em proveito dos jogos de luzes das *chôchins*, que compõem uma rica sequência de pontos luminosos em perspectiva. É nos ambientes dos restaurantes, entretanto, que a *chôchin* cumpre sua função de forma plena, transmitindo a atenuada luz da estética do “oculto e do sugestivo”⁵

5. O poder sugestivo das *chôchins* foi prejudicado em várias ruas do Bairro da Liberdade por causa das trocas das lâmpadas de tom amarelado pelas de luz branca, feitas em 2008, em decorrência do projeto de revitalização do bairro, proposto pelo Instituto Paulo Kobayashi em parceria com a Prefeitura de São Paulo.



Figura 1 – Sequência de chôchins na Rua Galvão Bueno, 2012. Foto de Michiko Okano.

Outro elemento presente no bairro da Liberdade é a heráldica *mitsudomoe* (Figura 2) inscrita nos ladrilhos que formam as calçadas. Tal *design* traz boa sorte quando é associado ao *magatama*, uma espécie de talismã ou, então, ele pode representar o protetor da água ou deus da guerra, Hachiman. Entretanto, observa-se que nenhum desses significados prevalece, uma vez que sua função é tanto de decorar quanto de servir para demarcar o território ocupado pelo bairro oriental na Liberdade.



Figura 2 – Detalhe de calçada do bairro oriental, 2012. Foto de Michiko Okano.

Elementos introduzidos de uma perspectiva estrangeira como símbolos do Japão no programa da Liberdade, com propósitos turísticos e comerciais do sistema capitalista hegemônico, a *chôchin* e a heráldica *mitsudomoe* são utilizadas pela orientalização como uma máscara ou maquiagem de um bairro oriental. No entanto, apesar de serem distintivos de um Japão produzido artificialmente e, portanto, mais próximo da lógica da orientalização, tais elementos, no diálogo com outros traços da orientalidade, adquirem significados mais próximos da memória cultural dos imigrantes japoneses, como ocorre na Rua Thomaz Gonzaga que será analisada mais adiante.

No Japão, o *torii* é um portal, geralmente colocado na entrada dos santuários, com a função de separar o território profano do sagrado. No caso do bairro da Liberdade, ele foi implementado na extremidade da ponte do Viaduto Osaka,

próximo à Rua Américo de Campos, e não conserva, portanto, seu uso e significado originais, que é de ser uma zona de fronteira e de passagem entre o conhecido e o desconhecido⁶.

O *torii* criou raízes na terra brasileira, multiplicando-se nos últimos anos, principalmente em 2008, ano comemorativo do Centenário da Imigração Japonesa no Brasil, quando foram construídos mais 35. Somente no Estado de São Paulo, pode-se verificar a sua presença em 40 cidades. Contam-se, ainda, 28 *torii* em outros estados brasileiros, como Amazonas, Paraná, Santa Catarina, Minas Gerais, Mato Grosso e Brasília. Ao se tornar índice representativo do Japão na Liberdade, a reprodução indiscriminada desse elemento possibilita a sua desvinculação com a tradição e sua utilização como uma espécie de simulacro. Esse fenômeno estende-se por todo o território nacional, tornando o Brasil o país mais numeroso em *torii* (68) fora do Japão. Tal brasilidade do *torii* como símbolo do Japão é atestado pelo fato de que esse portal inexistente em outros bairros orientais, como *Little Tokyo* de San Francisco, Los Angeles ou San Jose.

O Plano de Orientalização, com a implementação dos três equipamentos urbanos, a lanterna *chôchin*, a heráldica *mitsudomoe* e o portal *torii* (Figura 3), contribuiu para a expansão do comércio hegemônico principalmente no trecho compreendido entre a Praça da Liberdade e o Viaduto Osaka. Aliada a esse aspecto, tal propagação do comércio também foi fomentada pela aceitação e difusão da culinária japonesa, quando os países do primeiro mundo, em especial os dos continentes europeu e norte-americano, incorporaram em seus cardápios pratos típicos nipônicos, gerando com isso uma espécie de “modismo internacional” em torno dessa gastronomia. Tal conduta, posteriormen-



Figura 3 – Portal *torii* no início da ponte do Viaduto Osaka, 2012.
Foto de Michiko Okano.

6. Apesar do uso do *torii* como aplique, esse equipamento urbano ainda consegue resgatar, em alguns momentos, a sua dimensão simbólica, pela revisitação de uma tradição cultural mediada pelo rito. Haja vista, por exemplo, a substituição dos portais em 2004, quando foi realizado um ritual de passagem do espírito do *torii* antigo para o novo, como se faz no país de origem, caso contrário, haveria o risco de atrair a ira dos deuses.

te, foi potencializada pelo aumento da demanda por produtos e outros serviços típicos do Japão.

É nesse cenário que o comércio da orientalização se consolida e, aos poucos, substitui as antigas casas comerciais da orientalidade. Na década de 1990, esse processo contou ainda com a entrada de comerciantes chineses no bairro da Liberdade, que, impulsionados por sua larga tradição comercial, passaram a investir cada vez mais no bairro.

Como forma de ilustrar a diferença entre o comércio da orientalidade e da orientalização, destacamos um exemplo de casa comercial de cada esfera: a mercearia da Casa Ono existente até maio de 2010, e a Casa Marukai. A primeira estava localizada dentro da Casa Ono (Figuras 4, 5, 6 e 7), uma espécie de galeria situada na Rua Galvão Bueno, próxima à Rua Barão de Iguape, que acolhia tam-



Figuras 4 e 5 – Fachada da Casa Ono fotografada em 2004 (esquerda) e em 2012 (direita). Fotos de Fábio Sadao Nakagawa e Michiko Okano.



Figuras 6 e 7 – Visão interna da galeria fotografada em 2004 (esquerda) e em 2012 (direita). Fotos de Fábio Sadao Nakagawa e Michiko Okano.

bém livraria, peixaria, casa de pratos prontos japoneses (*obentôs*), loja de produtos naturais, de artigos de *gateball* e vídeo locadora japoneses. Existente desde o início da década de 1960, era propriedade de um casal de imigrantes japoneses e uma forte representante da orientalidade, pois a mercearia da Casa Ono mantinha os vestígios da comunicação visual e verbal dos tempos de outrora: a disposição dos produtos variados não possuía a linearidade dos comércios modernos e o olhar vigilante do lojista inibia os fregueses de se aproximarem dos produtos, motivo pelo qual se tornava necessário um diálogo.

Para viabilizar tal cruzamento de olhares, balcões baixos separavam o cliente e o vendedor e criava-se uma comunicação face a face. Tal relação comunicativa, imbricada na interação humana criadora de um ambiente familiar, era imprescindível nesse estabelecimento, diferindo daquela conexão sujeito-objeto determinada nos supermercados.

Atualmente a galeria não mantém mais o charme, o dinamismo e a narrativa da história da imigração japonesa de outrora. Os espaços da mercearia e da casa de obentô encontram-se desocupados desde 2010. Hoje, a mercearia localiza-se na mesma Rua Galvão Bueno, quase defronte à galeria, na qual o proprietário de segunda geração, Alexandre T. Iida, adota um novo rumo para o estabelecimento, a especialização em *sake*. O motivo da mudança deveu-se à má localização do imóvel, oculto no fundo da galeria, o que não possibilitava captar a atenção de novos fregueses. Apesar da modernização da loja, ainda podem ser visualizadas algumas características presentes na antiga mercearia. Na galeria, o espaço da tradicional livraria da Casa Ono foi, em parte, ocupado por um comércio de roupas. Além dele, há uma mercearia, uma loja de produtos naturais e um estabelecimento de artigos esportivos. Dos antigos, resta apenas a peixaria que ocupa o fundo da galeria.

Por outro lado, a Casa Marukai (Figura 8), situada entre a Praça da Liberdade e a Rua Américo de Campos, inaugurada em 1999 por um chinês, é um bom exemplo do comércio da orientalização. O estabelecimento de nome japonês é adminis-



Figura 8 – Fachada da Casa Marukai, 2012. Foto de Michiko Okano.

trado por um chinês, o que demonstra a hibridização de nacionalidades na sua constituição. Trata-se de um símbolo da globalização como também da apresentação de um Japão *fake*, daquele tipo de estabelecimento que faz parte dos interesses hegemônicos e mandamentos da produção capitalista e institui um comércio globalizado. Os produtos são dispostos em longas filas de balcões altos numa exposição linear, ordenada, uniformizada sob

uma luz branca, lembrando aquela adotada em supermercados.

Nesse espaço, formado por uma composição dominante da horizontalidade da disposição dos produtos sobre as prateleiras, estabelece-se a relação sujeito-objeto (Figura 9). O consumidor vê-se livre para pegar e apalpar a sua compra, conferindo o frescor do objeto. A tatabilidade e a exponibilidade mostram-se presentes nessa interação entre o comprador e a mercadoria, protegidos visualmente por uma



Figura 9 – Vista interna da Casa Marukai, 2012.
Foto de Michiko Okano.

barreira criada pelos próprios produtos, o que constrói um corredor estreito para se estabelecer esse vínculo comunicativo. Nesse caso, há uma imposição da oferta e o cliente esbarra no produto sem precisar solicitá-lo ao comerciante criando uma comunicação corpo a corpo. O espaço é engenhosamente organizado para permitir que o produto assedie o consumidor, isto é, que desperte o desejo de consumo dos transeuntes, ao aguçar a sensibilidade e o imaginário.

2. A Rua Thomaz Gonzaga, Fronteira entre Orientalidade e Orientalização

Tal como foi observado, nota-se, na Liberdade, a existência de dois tipos



Figura 10 – Visão geral da Rua Thomaz Gonzaga, 2012.
Foto de Michiko Okano.

distintos de comércio, um vinculado à orientalidade e o outro relacionado à orientalização. Nesse contexto, a Rua Thomaz Gonzaga (Figura 10), localizada entre a Rua Galvão Bueno e a Avenida Liberdade, distingue-se no cenário comercial do Bairro da Liberdade por ser uma região de grande concentração de restaurantes japoneses, na qual se destaca o traço da orientalidade.

Apesar de a atividade comercial desses estabelecimentos ser dividida em dois turnos, das 11 às 14 horas e das 17 às 23 horas, o fluxo de frequentadores torna-se mais intenso no período da noite, ao contrário do que ocorre na Rua Galvão Bueno, sobretudo no trecho localizado entre o Viaduto Osaka e a Praça da Liberdade, que se destaca por ser uma região de comércio de produtos orientais de funcionamento eminentemente diurno. No entanto, essa característica não é a única que distingue a chamada “rua dos restaurantes” dos demais espaços comerciais presentes no bairro. Da mesma forma como aconteceu com várias outras ruas na Liberdade, a Thomaz Gonzaga também foi incluída no Programa de Orientalização, realizado na década de 1970. Todavia, diferentemente do que ocorreu com outros espaços também contemplados pelo plano, nela, é possível detectar uma visualidade muito singular, da qual resulta um fenômeno comunicativo específico que a destaca no modo pelo qual o Bairro da Liberdade é representado na sua totalidade.

Ainda que os estabelecimentos comerciais localizados na Rua Thomaz Gonzaga se caracterizem por serem exemplos típicos da orientalidade, não há como desconsiderar que ela também foi, de alguma forma, contaminada pelo comércio da orientalização presente na Rua Galvão Bueno. Mesmo que não possua outro tipo de estabelecimento comercial diferente do gastronômico (com exceção daqueles presentes na esquina da Rua Galvão Bueno), ao longo do dia, boa parte do fluxo de pedestres que circula pelo espaço hegemônico do comércio também transita pela Thomaz, em virtude da própria proximidade existente entre ambas as ruas. Além do mais, como a “rua dos restaurantes” também foi contemplada pelo programa de orientalização, ela funciona como uma espécie de “continuidade” de quem sai da Praça da Liberdade e adentra a Galvão Bueno, tal como acontece com outras ruas que também são perpendiculares à Galvão. Todavia, há algo na Thomaz que resiste à orientalização do comércio e isso se deve a vários fatores.

O primeiro aspecto que chama a atenção é o calçamento da via de pedestres, porque, dentre os equipamentos utilizados pelo plano de orientalização, a calçada decorada com a heráldica *mitsudomoe* foi a que mais sofreu modificações em relação ao plano inicial. Vários pontos comerciais já substituíram integralmente o pavimento por outro, ao passo que, em outros trechos, os ladrilhos originais foram parcialmente retirados, o que faz com que algumas vias se assemelhem a um grande mosaico. Por sua vez, um dos únicos trechos que ainda mantém o calçamento tal como previa o projeto é justamente a Rua Thomaz Gonzaga: em vez de um mosaico, o que se observa é um grande “tapete” que se estende ao longo de ambos os lados.

Além disso, mais que simplesmente delimitar o horário de funcionamento dos restaurantes, os períodos vespertino e noturno tornam patente a existência de duas visualidades distintas, pois o que se observa durante o dia não é o mesmo que se vê à noite, fato que acontece em razão de um elemento fundamental: a iluminação. Nota-se que boa parte das fachadas dos restaurantes ali situados foi idealizada levando-se em conta o efeito produzido pela iluminação dos seus letreiros, aspecto

este que apenas pode ser observado no período noturno. Esse traço reveste-se de uma relevância ainda maior se considerarmos que várias dessas fachadas apenas podem ser vistas durante o período em que os estabelecimentos estão abertos ao público, pois, nos horários intermediários, uma grande porta cobre toda a frente deles. Tal costume é um indicativo de que, fora dos horários predeterminados, tais fachadas nem sequer devem ser vistas, já que não foram projetadas para serem observadas fora de determinados períodos.

Ainda que a diferença entre a visualidade diurna e noturna seja um traço que distingue toda a extensão contemplada pelos equipamentos do Programa de Orientalização, na Rua Thomaz Gonzaga esse aspecto apresenta uma especificidade ainda maior. As fachadas dos estabelecimentos ali presentes possuem praticamente a mesma altura, a qual, por sua vez, não ultrapassa a dimensão vertical dos postes onde as *chôchin* foram colocadas. É uma disposição que faz com que as lanternas em estilo nipônico construam uma espécie de moldura para os restaurantes, ao mesmo tempo em que possibilita a interação entre os pontos luminosos presentes no topo das hastes vermelhas e os letreiros luminosos das casas comerciais. Desse diálogo resulta um clima “intimista”, propício para o aconchego que, em parte, retoma o significado primeiramente vinculado ao efeito produzido por tais lanternas que, como foi discutido anteriormente, se relaciona ao “oculto e ao sugestivo”. Durante o dia, como não há a presença da luz artificial, esse diálogo entre a frente dos restaurantes e as *chôchin* desaparece.

Tal atmosfera aconchegante ganha uma dimensão ainda maior se considerarmos a diferença existente entre os tipos de vínculo comunicativo que as casas comerciais presentes na Thomaz Gonzaga e na Galvão Bueno estabelecem com os transeuntes. Na Galvão, nota-se a presença de um comércio que se articula de “fora para dentro”, uma vez que o grande contingente de pessoas que por ali circula determina, de certo modo, a existência de lojas que buscam “fisgar” o freguês ainda na calçada, o que faz com que muitas delas exponham alguns de seus produtos próximos da entrada, como se gôndolas se expandissem para a rua e se projetassem sobre os pedestres. Também há lojas cujas vitrines amplas, aliadas à grande extensão da entrada, funcionam como uma espécie de “extensão” da própria rua, de maneira que o indivíduo é impelido quase que “naturalmente” a entrar na loja.

Por outro lado, os restaurantes situados na Thomaz possuem uma visualidade distinta, visto que estes se articulam de “dentro para fora”. Aliado à “atmosfera” construída pelo diálogo existente entre os letreiros luminosos e às *chôchins*, o espaço intimista que caracteriza a rua se deve, em parte, ao clima acolhedor presente no interior dos restaurantes. Em todos eles, próximas ao salão principal, estão as chamadas salas *ozashiki*, onde os clientes se sentam em tatames e, no centro, há uma mesa baixa para o serviço das refeições. Em alguns restaurantes, o acesso às salas *ozashiki* ocorre por meio de um corredor, situado ao fundo do salão principal, similar a uma residência tradicional, onde os dormitórios estão localizados numa

área mais reservada, distante do espaço de convivência coletiva. Além disso, junto ao salão principal, há um extenso balcão no qual permanece o responsável pela preparação dos sushis e sashimis, que são servidos tanto nas mesas como no próprio móvel rodeado por banquetas.

O arranjo interno dos restaurantes indica um processo comunicativo muito peculiar, marcado pela privatização, em que um espaço abarca outro espaço, na tentativa de criar um ambiente cada vez mais íntimo. Tal processo ocorre não apenas em relação ao espaço delimitado pelo *ozashiki*, mas também pela relação comunicativa face a face que se estabelece entre os frequentadores do balcão de sushi, de um lado, e o *suhimen* situado na parte interna oposta. Até hoje, no Japão, o balcão de sushi é um espaço ainda muito utilizado para servir essa iguaria e é frequentado predominantemente pelo público masculino. A relação proporcionada pelo face a face remonta a uma forma comunicativa marcada pelo código verbal-oral e pela corporeidade dos sujeitos envolvidos no ato comunicativo, que origina uma relação de proximidade entre o eu e o outro. Essa relação comunicativa, na qual um balcão se interpõe e impõe o diálogo entre dois ou mais sujeitos, pôde ser também encontrada em outros estabelecimentos comerciais presentes no bairro, como na Casa Ono, conforme foi visto anteriormente, onde ainda era possível vislumbrar traços da orientalidade vinculada à história dos imigrantes japoneses na Liberdade.

Em parte, pode-se dizer que o próprio tipo de comércio presente na Thomaz Gonzaga contribui, de alguma forma, para manter a memória da orientalidade vinculada à imigração japonesa, ainda que haja restaurantes construídos recentemente que dialogam com o Japão contemporâneo. Isso acontece porque, desde a sua formação, o espaço comercial do Bairro da Liberdade sempre se distinguiu pela presença de estabelecimentos que se dedicam ao negócio de servir refeições. O princípio desse seguimento comercial na região remonta à primeira leva de imigrantes japoneses que chegou ao Brasil, em 1908. Em virtude de um acordo previamente estabelecido entre os governos brasileiro e japonês, a imensa maioria desse grupo foi encaminhada para o interior do Estado de São Paulo, onde trabalharia nas lavouras de café. Na época, apenas 12 pessoas tiveram permissão para permanecer na capital. No entanto, as precárias condições de trabalho nas propriedades agrícolas fizeram com que muitos japoneses fugissem para a capital, na busca de melhores condições de sobrevivência. Esses imigrantes vindos do campo concentraram-se principalmente na Rua Conde de Sarzedas, onde ficavam alojados em modestas hospedarias que também tinham refeitórios, nos quais eram servidos pratos japoneses ou similares, pois, na época, eram escassos os ingredientes característicos da culinária oriental.

Concomitantemente ao negócio de refeições, surgiram pequenas fábricas domésticas, especializadas na elaboração de produtos alimentícios típicos do Japão, como *tôfu*, *manjû*, *udon* e *shôyu*. São justamente essas fabriquetas que distinguem o comércio pré-guerra que se formou no Bairro da Liberdade, tal como foi ressaltado anteriormente.

Assim, pode-se dizer que a própria história do bairro contribui para que a Thomaz Gonzaga mantenha, ainda hoje, traços comunicativos que remetem à orientalidade, sobretudo se considerarmos que o preparo de alimentos se configurou num dos principais códigos culturais da colônia japonesa residente na capital. Isso pode ser constatado pelas confraternizações realizadas na época pelos residentes na Rua Conde de Sarzedas, em que a elaboração de pratos típicos como o *missoshiru*, caldo de pasta de soja, era um dos mais importantes atrativos. O alimento, visto dessa perspectiva, possui uma acepção que vai muito além da mera nutrição corporal, pois é um elemento de agregação sobre o qual incidem certos rituais que contribuem para conservar os traços culturais de uma coletividade. É justamente tal aspecto que os restaurantes presentes na Thomaz Gonzaga buscam preservar, o que faz que a chamada “rua dos restaurantes” se constitua como uma espécie de fronteira entre a orientalidade e a orientalização, pois os traços de uma e outra podem ser ali vislumbrados, ainda que a orientalidade seja dominante.

3. O Bairro Oriental e o Caminho do Imperador

Como forma de homenagear o Centenário da Imigração Japonesa no Brasil, em abril de 2008, a prefeitura de São Paulo assinou um contrato de cooperação com o Instituto Paulo Kobayashi para revitalizar o bairro oriental. Desse acordo, resultou o projeto denominado *Caminho do Imperador*, de autoria do arquiteto Márcio Lupion, que pretende reformar os passeios públicos, as fachadas, os viadutos e áreas verdes das ruas Galvão Bueno, Thomaz Gonzaga, Américo de Campos e Estudantes, além da Praça da Liberdade, Praça Almeida Júnior e Largo da Pólvora.

Dividida em dez etapas, distribuídas num período de quatro a cinco anos, a concretização do *Caminho do Imperador*, até o ano de 2012, somente atingiu a primeira fase, graças aos recursos fornecidos sobretudo pelo Banco Bradesco. Realizaram-se algumas modificações na Praça da Liberdade, percebidas basicamente pelas inserções de adornos orientais chineses nas fachadas e tetos das casas comerciais (Figuras 11 e 12), pela alteração do piso com desenhos circulares (Figura 13) que representam a origem das ilhas do Japão



Figura 11 – Fachada da Casa Towa, localizada na Praça da Liberdade, 2004. Foto de Fábio Sadao Nakagawa.

pelas gotas de água salgada que caíram da lança do casal de deuses Izanagi e Izanami (KALLIPOLIS, 2009), e pela alteração da fachada do banco Bradesco, que simula o Castelo de Osaka, localizado no Japão (Figuras 14 e 15). Além disso, houve a reforma do prédio situado na confluência da Avenida Liberdade com a Rua Dr. Rodrigo Silva, atual edifício da Loja Ikesaki, cuja fachada tradicional foi vazada para abrigar várias placas de vidro e a transformou em uma imensa torre transparente onde se expõem gigantescos painéis (Figura 16). Em especial, neste último caso, nota-se a presença de elementos relacionados ao chamado “Japão moderno”, ou então, ao Japão tecnologicamente idealizado pelo Ocidente.



Figura 12 – Fachada atual da Casa Towa, localizada na Praça da Liberdade, 2012. Foto de Michiko Okano.



Figura 13 – Piso com desenhos circulares na Praça da Liberdade, 2012. Foto de Michiko Okano.



Figuras 14 e 15 – Fachada do Banco Bradesco, fotografada em 2004 (acima) e em 2012 (ao lado).
Fotos de Fábio Nakagawa e Michiko Okano.



Figura 16 – Fachada da Loja Ikesaki, 2012. Foto de
Michiko Okano.

Começar este estudo pela Praça da Liberdade não foi uma decisão aleatória, pois efetivamente a praça funciona como uma espécie de “coração” do processo de orientalização do bairro, de “porta de entrada” para o mundo oriental. Desse modo, a praça abarca diferentes funções – como espaço de convivência, de comércio, de manifestações culturais, de embarque e desembarque de passageiros do metrô – e, com isso, ela é responsável por alimentar continuamente o fluxo. As alterações promovidas na praça indiciam a natureza dominante do projeto: a repaginação do bairro com a finalidade de atrair mais turistas para a região e aumentar o seu valor econômico no mercado imobiliário. De acordo com o site da revista *Veja São Paulo*,

o resultado parece ter sido alcançado, uma vez que “15000 pessoas passaram a percorrer a região nos fins de semana – número 50% maior que o registrado em 2007” (SALLES, 2010).

Como ocorre com a maioria dos projetos urbanísticos, o *Caminho do Imperador*, uma espécie de extensão do Plano de Orientalização da Liberdade de 1974, também representa mais uma tentativa de ordenar a cidade de fora para dentro, por meio de soluções forjadas que têm como motivo e indulgência uma suposta falta de organização ou vida dos lugares da cidade. Buscando resolver problemas de ordem funcional e estrutural, o ato de planejar ratifica o pensamento moderno de ser ainda possível racionalizar a programação das cidades por “entidades competentes”, moldando-as por diferentes formulações e intervenções urbanísticas, para com isso atingir a promessa da edificação de uma cidade imaginada, sempre enunciada como uma espécie de ápice do desenvolvimento do espaço social, capaz de combater o caos pela adequação primorosa estabelecida entre forma e função.

Tal idealização não se atém apenas às pranchetas dos planejadores, mas conquista terreno nos meios de comunicação de massa, que promovem e divulgam as propostas milagrosas dos urbanistas. Dessa maneira, a moderna ideia de cidade espetaculariza-se em réplicas de cenários perfeitos de convivência e de promoção social, por meio de intervenções em seus lugares que são “iluminados” midiaticamente para compor e destacar a “melhor amostra” do que deve ser uma cidade e, também, pela valorização positiva dos grandes centros urbanos, exaustivamente divulgados como o reino onde ocorrem as oportunidades e as vantagens para a ascensão econômico-social.

Dentre todas as modificações propostas pelo projeto *Caminho do Imperador*, talvez a mais agressiva seja a instalação de uma escultura do Buddha (Figura 17), feita de pedra e com seis metros de altura, na Praça Almeida Júnior, localizada na Rua Américo de Campos. Com claras intenções de funcionar como mais um



Figura 17 – Ilustração gráfica da Praça Almeida Júnior, 2009.
Imagem de Kallipolis.

cartão postal do Bairro da Liberdade, como ocorre, por exemplo, com o *torii*, a nova Praça do Buddha, caso seja concretizada, também possibilitará a expansão do raio de ação do processo de orientalização do bairro que, atualmente, se mantém, principalmente, no trecho da Rua Galvão Bueno, compreendido entre a Praça da Liberdade e a Rua Thomaz Gonzaga.

No embate entre o “pretense” global e o local, a memória dos imigrantes orientais e de seus descendentes tende a ser mascarada pela edificação do Oriente *fake*, pela intervenção cada vez mais impositiva da lógica do espaço comercial da orientalização nos diversos lugares que compõem o bairro oriental.

4. Considerações Finais

Tal como foi observado ao longo deste texto, há tendências distintas operando no conhecido bairro oriental. Ao mesmo tempo em que, de um lado, tradição e comércio foram sendo compostos conjuntamente, do outro, a única face importante a ser criada é aquela determinada pelo mercado. De certa maneira, esse é um fenômeno que não ocorre apenas no Bairro da Liberdade, mas também atinge outras regiões que possuem, na sua composição, a história de imigrantes provenientes de outros países. Tal processo indica como os mercados globais tendem a eleger determinados traços distintivos de uma cultura e, com isso, passam a replicá-los indistintamente, sem considerar, de fato, a memória daqueles que construíram a história do lugar. Isso pode ser observado na Liberdade quando identificamos os traços da orientalidade dos imigrantes que ali se estabeleceram, em contraponto ao oriente *fake* edificado pela lógica do capital.

De certa maneira, esse processo elucida uma luta um tanto quanto “perversa” entre a especulação imobiliária e mercantil e a comunidade, visto que a primeira tende a desconsiderar o oriente construído pelos imigrantes e, portanto, a memória cultural do lugar, para “substituí-lo” pela “falsa” lembrança do Oriente *made in Japan*, tipo exportação, que, por sua vez, não necessariamente reporta ao universo cultural do país do Sol nascente. Assim, “parasita-se” a memória edificada historicamente pelos imigrantes para, posteriormente, acachapá-la em determinados moldes que tendem a gerar estereótipos culturais da vaga lembrança de um oriente reconhecido midiaticamente.

No entanto, a cidade ainda é capaz de nos surpreender pela sua própria lógica de articulação, da qual resulta a produção de significados muito singulares e únicos que não são previstos nem tampouco podem ser instituídos. Isso decorre da irregularidade do movimento tradutório operacionalizado entre os sujeitos e o espaço. É esse diálogo ininterrupto, nem sempre constante e harmônico, que confere o devir dos lugares, permitindo a cada um ter suas próprias especificidades.

Nesse aspecto, o geógrafo Milton Santos é muito elucidativo ao situar a natureza eminentemente sistêmica e dinâmica dos lugares, pelos quais ocorre a construção das espacialidades que compõem uma cidade. Todo lugar sempre é fruto

da junção de diferentes variáveis que possuem seu próprio tempo e/ou memória, visto que cada uma possui uma história e uma trajetória singular que, de alguma forma, lhe confere um traço distintivo. Todavia, quando constituem um sistema, as diferentes variáveis “trabalham em conjunto”, pois passam a funcionar sincronicamente em virtude da “ordem funcional que as mantém” (SANTOS, 2002, p. 258) reunidas durante um determinado momento.

Dessa dinâmica emergem os chamados lugares indiciais (FERRARA, 2002, p.26-28), que são os espaços banais construídos no dia a dia de uma cidade, cujas configurações indicam, necessariamente, os processos que lhe dão origem, de modo que “a união se processa como simples e natural reação ante as dificuldades sempre novas e originais do cotidiano que atingem o coletivo e, assim, são enfrentadas” (FERRARA, 2002, p.28). Por conta disso, tais espaços movem-se em função tanto das “respostas” produzidas ante os obstáculos impostos pelo cotidiano, quanto da resistência que oferecem a qualquer ação que lhes seja externa ou muito distante do seu devir.

Referências Bibliográficas

- BURAJIRU, Shirarezaru Torii Taikoku. Brasil, o desconhecido grande país dos toriis. *Jornal Nikkey*, São Paulo, 27 jun. de 2009, nº 2808, B2.
- FERRARA, Lucrécia D’Alessio. **Design em Espaços**. São Paulo: Rosari, 2002.
- KALLIPOLIS, Arquitetura. Projeto Liberdade: Caminho do Imperador. PPT disponível em CD-ROM, 2009.
- NAKAGAWA, Fábio Sadao. Orientalidade e Orientalização: os espaços comerciais no bairro da Liberdade. In: CARAMELLA et al. (Org.). **Mídias, Multiplicação e Convergências**. São Paulo: Senac, 2009, p. 241-262.
- NAKAGAWA, Regiane Miranda de Oliveira. O Espaço Comercial Noturno no Bairro da Liberdade: a Rua Thomaz Gonzaga. In: CARAMELLA et al. (Org.). **Mídias, Multiplicação e Convergências**. São Paulo: Senac, 2009, p. 283-302.
- OKANO, Michiko. A Leitura Semiótico-Visual: da visualidade à visibilidade. Orientalização e Orientalidade. In: CARAMELLA et al. (Org.). **Mídias, Multiplicação e Convergências**. São Paulo: Senac, 2009, p. 263-282.
- SALLES, Daniel. “Liberdade: projeto de revitalização do bairro não saiu do papel”. *Veja São Paulo*, São Paulo, 02 jun. 2010. Disponível em: <<http://vejasp.abril.com.br/revista/edicao-2167/bairro-liberdade-revitalizacao>>. Acessado em: 05 fev. 2012.
- SANTOS, Milton. **Por uma Geografia Nova**. São Paulo: Edusp, 2002.
- TANIZAKI, Jun’ichiro. **In Praise of Shadows**. Tradução de Thomas J. Harper e Edward Seidensticker. Connecticut: Leete’s Island Book, 1977.

REVENDO A FUNÇÃO DA TRADUÇÃO NA SALA DE AULA

*Kyoko Sekino*¹

Resumo; O artigo trata do uso da tradução como uma ferramenta em potencial para a aprendizagem de línguas estrangeiras. A fim de desenvolver a discussão metodológica da tradução pedagógica, é preciso distingui-la da tradução profissional. Do ponto de vista da tradução pedagógica, analisa-se a característica da tradução como uma habilidade inata do ser humano e seu engajamento natural e espontâneo na sala de aula. Discutem-se as críticas acerca da tradução e, com o intuito de sustentar os pontos positivos de suas características, apresentam-se alguns usos desta ferramenta, concluindo que ela poderá ser mais ativamente empregada para promover a atividade cognitiva dos alunos de LE. **Palavras-chave:** tradução natural; tradução pedagógica; tradução profissional; tradução como ferramenta da aprendizagem de línguas estrangeiras.

Abstract: This article discusses the use of translation as a potential tool of learning foreign languages (LEs). In order to develop the methodological discussion, it is treated separated from the professional translation. In the point of view of the pedagogic translation, it analyzes the characteristics of the translation as an innate ability of the human and its natural and spontaneous engagement in the class room. It discusses the critics about translation and it presents some example of its use as a tool in order to show the positive characteristics. It is concluded, therefore, translation may be more actively employed to promote the cognitive activity of the LE learners.

Keyword: natural translation; pedagogic translation; professional translation; translation as a foreign language learning tool.

1. Doutoranda em PosLin (Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos) da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professora Assistente do Instituto de Letras da Universidade de Brasília (UnB).

1. Introdução

Usa-se o termo tradução em vários sentidos: por exemplo, quando as crianças bilíngues desempenham troca de línguas na comunicação com facilidade, pode-se dizer que estão praticando a tradução obviamente; Alunos de língua estrangeira/segunda língua (LE/L2) também praticam a tradução ao compreender frases e orações em LE/L2. Frequentemente professores perguntam o significado de alguma frase na sala de aula. A resposta dos alunos é uma tradução, respondendo o significado em sua língua materna (LM). Existem, por outro lado, profissionais que executam a tradução oral e escrita. Caso destes, tiveram treinamento e experiência para desempenhar o papel social como tradutor/interprete profissional.

Estes exemplos exibem a variedade de tradução, sendo variantes em *continuum*. Contudo, observa-se um tipo de dicotomia em quem pratica tradução, isto é, leigo ou profissional. As crianças e os alunos praticam a tradução sem consciência de executar tarefa de tradução, caracterizando-se como tradução natural ou mediação de línguas. No caso dos tradutores, são especialistas que têm tido treinamento a modo que desempenham o papel de tradutor profissional. Sua competência tradutória não é apenas mediação bilíngue ou multilíngue, mas, uma tarefa de buscar equivalência mais adequada em outra língua para audiência.

Neste artigo, enfoca-se na tradução e no tratamento dado à tradução no ensino de (LE/L2), especialmente no âmbito do ensino da língua japonesa no Brasil. Em geral, observa-se que a tradução é tratada de forma discriminada no ensino de LE/L2, subutilizada na sala de aula devido à valorização do método comunicativo e ao abandono do Método da Gramática e Tradução. Por outro lado, consta-nos que professores cobram dos alunos a tradução no nível de frase e de léxico, tanto para LE (tradução inversa) como para LM (tradução direta). Apesar do seu uso secundário, ou seja, a tradução nunca constitui o foco principal no ensino/aprendizagem de LE/L2, parece estar sendo freqüentemente usada na sala de aula até sem que os profissionais tenham consciência da função da tradução.

Na medida em que a língua japonesa é bastante distante do português – a LM da maioria dos alunos brasileiros –, a tradução torna-se uma importante ferramenta para o ensino daquela língua para eles, oferecendo um maior apoio para a compreensão do significado e do mecanismo dessa língua.

Nesse sentido, propomo-nos, primeiro, a discutir a tradução como uma atividade rudimentar do ser humano. Depois, passaremos a refletir sobre o papel desempenhado pela tradução na aquisição da LE. Veremos também alguns métodos sugeridos por vários pesquisadores, apresentando, por fim, as experiências que tivemos em sala de aula, uma dinâmica observada com relação à tradução, ressaltando a diferença entre as traduções pedagógica e profissional. Assim, não se trata de pesquisa, mas, exploraremos a possibilidade da tradução como ferramenta na sala de aula, distinguindo a tradução de mediação, tradução natural e tradução

pedagógica de tradução profissional, revendo o uso da tradução na sala de aula sugerido por vários autores e a prática realizada na sala de aula.

2. Mediação e Tradução

Em primeiro lugar, refletimos se a tradução tem o mesmo sentido que a mediação, isto é, uma habilidade rudimentar do ser humano. Darwish (2000) questiona, em seu artigo, a diferença entre atividade inata e atividade natural do ser humano. Primeiro, o autor revisa o funcionamento do cérebro humano em relação à língua. Mesmo que não se use ou não se fale uma língua (LM, em especial) por um período, ela não é esquecida. A língua vive enquanto o cérebro vive, ou seja, enquanto o cérebro pensa. Conclui que tanto o cérebro como a língua são naturais para o ser humano. Formula, contudo, a mesma questão para outras atividades linguísticas tal como escrever, em que essa habilidade não se mantém quando se fica sem praticá-la. O escrever necessita de treinamento constante para se desenvolver. Pode-se estender a mesma analogia para a tradução.

Darwish afirma que a habilidade de tradução é inata, mas não natural, visto que ela é adquirida através de treinamento e experiência, atendendo às necessidades. O autor defende que “se a qualidade de ser natural é caracterizada por espontaneidade e pela liberdade de artificialidade, afeição e inibição, a tradução não é natural”²(p.1). Do mesmo modo, ele estende essa discussão também ao bilinguismo. Os bilíngues não estão sempre no modo bilíngue, ao qual acendem conscientemente de acordo com as circunstâncias. Sustenta, portanto, que há alternância para o modo bilíngue.

Retomando as discussões tradicionais sobre a “tradução natural”, o autor apresenta a teoria de Harris (1976)³ e Harris & Sherwood (1978)⁴, na qual a tradução natural é observada em crianças bilíngues, caracterizando-se por ser um comportamento que dispensa treinamento, uma vez que se trata de uma atividade primitiva e rudimentar. Sua tradução se restringe a um nível elementar como uma tradução de unidades lexicais ou de algum conceito abstrato mais simples. Para se tornarem intérpretes no futuro, elas necessitam de treinamentos.

Para Toury⁵ (1995), referido por Darwish, as hipóteses sobre a habilidade tradutória inata não dão conta de explicar a emergência da tradução como uma

2. (original) *If natural is the state of something characterized by spontaneity and freedom from artificiality, affectation, or inhibitions, then translation is not natural.*

3. HARRIS, B. The Importance of Natural Translation, Working Papers. In **Translatology 2**. Ottawa, School of Translators and Interpreters, University of Ottawa, 1976.

4. HARRIS, B and SHERWOOD. B.. Translating as an Innate Skill. In: GERVER, D. & SINAICO, H. (Eds.), **Language, Interpretation and Communication**. Plenum Press, New York. 1978.

5. TOURY, G. *Descriptive Translation Studies and Beyond*. John Benjamins. Amsterdam, 1995.

habilidade treinada e que a aquisição da habilidade tradutória não equivale ao mero desenvolvimento da predisposição inata.

Pela interpretação de Lörscher (1994), a tradução natural, defendida por Harris e Sherwood, refere-se a uma competência de mediar línguas, e não a uma tradução propriamente dita. Nesse ponto, Toury concorda com Harris e Sherwood especialmente no que concerne a uma habilidade predisposta do ser humano, assim como na tese de que constitui uma extensão do desenvolvimento bilíngüe. No entanto, argumenta que a competência tradutória não se desenvolve (quase) automaticamente, nem paralela ao desenvolvimento do bilinguismo das crianças. Ainda defende que o bilinguismo, por sua vez, não é suficiente para o desenvolvimento da competência tradutória, embora admita que é condição desta competência.

Após uma cautelosa revisão teórica, Lörscher toma uma posição medial dos teóricos, afirmando que “todo o individuo que tem comando de duas ou mais línguas também possui uma habilidade rudimentar de mediar as línguas” (p.41). No entanto, o autor questiona, primeiro, o conceito de tradução. De acordo com Lörscher, a tradução é uma atividade baseada em textos. Quando se traduz um texto de uma língua para outra, deve haver algum objetivo nesta tarefa. De acordo com os objetivos, diferem, na tradução, o sentido, a função, o estilo, o tipo textual e outros.

No âmbito profissional dos tradutores, a mediação é diferente da que ocorre na dos bilíngües precoces. Conseqüentemente, as teorias da tradução somente se aplicam ao comportamento dos tradutores eminentemente treinados como profissionais. Logo, a tradução natural, em que se envolvem crianças bilíngües que praticam a mediação em sua tenra idade, deveria ser questionada como termo de comparação.

Do mesmo modo, a tradução praticada no ensino de uma L2 deve merecer um tratamento diferenciado do da tradução profissional. Evidencia-se a mediação rudimentar no início do processo de aquisição de L2. Na sala de aula, os alunos começam a praticar a tradução elementar.

Referindo-se a Ringbom⁶, Lörscher concorda que os alunos de L2 estão constantemente à procura de algo para facilitar sua aprendizagem e superar suas dificuldades, usando todos os conhecimentos previamente obtidos, entre os quais o conhecimento já obtido da língua de estudo, além do da LM ou de outras línguas. Observa também que os alunos sempre procuram se relacionar com os novos conhecimentos adquiridos da L2 a fim de melhor desenvolver a própria L2, cujo conhecimento ainda é extremamente limitado. Constata-se, pois, que nessa fase, os alunos “sistematicamente recaem na língua materna. Esta funciona como um filtro, através do qual a língua estrangeira é recebida e produzida⁷” (Lörscher, p.45).

6. RINGBOM, H (ed.) *Foreign Language Learning and Bilingualism*. Abo, 1985.

7. (original) *learners often systematically relapse into their mother tongue. It functions like a filter through which the foreign language is received and produced.*

Considera-se este comportamento, observado no início da aquisição da L2, como a primeira marca da mediação que, preliminarmente, denominaremos *tradução emergente*. A tradução, portanto, pode exprimir vários conceitos diferentes, dependendo do usuário, a saber: tradução (profissional), tradução natural (praticada por bilíngues precoces) e tradução emergente (praticada pelos alunos, talvez mentalmente, na sala de aula de LE).

Com o intuito de discutir o uso da tradução na sala de aula, temos que tomar cautela em usar o conceito de tradução, pois o termo é definido para o âmbito de tradutores profissionais, o qual não se aplica ao universo do ensino/aprendizagem de línguas estrangeiras.

3. Tradução no Âmbito de Ensino/Aprendizagem de Línguas Estrangeiras (LE/L2)

House (2009) discute o uso da tradução no ensino de LEs. Sem dúvida, a tradução é conhecida como um método mantido durante um longo período no ensino de LE. Mesmo sendo criticada após o surgimento da abordagem natural e método direto, a tradução continua sendo usada, até hoje, em sala de aula. A autora revisa seu uso, levantando alguns pontos positivos. Por exemplo, a tradução ajuda o desenvolvimento da proficiência, explicando o significado de itens da LE sem perda de tempo, sem ambigüidade. A intermediação de uma língua familiar dos alunos, como a LM, permite que os alunos trabalhem com mais confiança, assegurando a motivação para aprender uma LE.

A tradução permite explicitar o nível de conhecimento sobre a LE adquirido pelo aluno e ajuda-os a desenvolver sua percepção de diferenças e semelhanças. Nesse ponto, Lörcher (1994) também acredita que a percepção de semelhanças e dessemelhanças, assim como a capacidade de categorizar e de comparar, é uma das características da inteligência do ser humano. Ademais, a percepção sobre as línguas, realçada pela tradução, tem amplos benefícios educacionais, desde que esta promova a compreensão transcultural. Nesse ponto, a tradução é o ponto de partida para o desenvolvimento da observação e discussão sobre língua e cultura, especialmente, sobre a especificidade de cada cultura e a universalidade, tais como formas e funções das expressões de polidez culturalmente condicionadas, de expressões indiretas, conotação, entre outros.

A tradução é praticada individualmente, mas, pode ser usada na prática de comunicação envolvendo alguns alunos, fazendo com que o texto traduzido por um aluno seja passado para outro, para ver se compreendem a mensagem.

Por outro lado, House também discute a crítica feita ao uso pedagógico da tradução. Levanta-se, em primeiro lugar, o problema da interferência. Apesar de seu alerta de que não há evidências em pesquisas experimentais, a tradução pode,

nas produções de LE, causar interferência no processo natural de aquisição da LE, pela coexistência da LM com a LE. Os aprendizes acabam recebendo alguma influência da LE, em processo de aprendizagem, que acaba interferindo na LM.

Mais oposição à tradução foi identificada na discussão sobre a formação de bilíngües, apesar de House apontar que não há nenhuma prova de que a tradução induza ao tipo “errôneo” de bilinguismo, isto é, o bilíngue composto. No entanto, observa-se que a discussão sobre o bilinguismo coordenado ou composto vem sendo questionada nos anos recentes. Também no uso da tradução para a avaliação da aquisição e assimilação dos conhecimentos passados aos alunos, constata que a tradução não avalia a proficiência de LE dos alunos, mas, sim, da habilidade da tradução. Alguns pesquisadores, portanto, contestam o uso da tradução na avaliação da proficiência dos alunos.

House, então, conclui que ainda se constata uma ampla suspeita sobre a utilidade da tradução no ensino de LE. Esta suspeita deve se originar da tese de que não há lugar para a LM na aprendizagem de LE. No entanto, a autora acredita que a “tradução (...) pode ser usado para fazer os aprendizes refletirem nas diferenças e semelhanças nas características formais dos sistemas linguísticos de L1 e L2 e também de sentidos contextual e cultural dos textos original e traduzido.” (p.69)

Brown também defende a mesma posição, comentando sobre a aprendizagem de LE por alunos adultos que “tentam formular regras linguísticas na base de qualquer informação disponível: informação da língua nativa, da L2, dos professores e colegas” E conclui que:

adultos, cognitivamente mais seguros, parecem operar a L2 da fundação sólida da L1, assim, manifestam mais interferência. [...] A L1, no entanto, pode ser mais usada prontamente para construir ponte entre duas línguas que o aprendiz-adulto não consegue estreitar a lacuna destas línguas por generalização na L2. Nesse caso, temos que nos lembrar bem que a L1 pode ser fator facilitador, mas não apenas fator de interferência⁹ (2000, p.68).

Estudos recentes parecem mostrar a revalorização do uso de LM, incluindo o uso pontual como alternância de línguas (*code-switching*) e recuperação do seu papel como língua de comando e de explicação na sala de aula (Usadiati, 2009; Nazary, 2008; Matioli, 2004; Shiyab e Abdullateef, 2001), A tradução, como envolve uma atividade cognitiva de carga pesada (Lörscher), deveria desempenhar

8. (original) the translation (...) can be used to make learners reflect on differences and similarities in the formal features of L1 and L2 language systems as well as the contextual and cultural meanings of original and translated texts.

9. (original) *Adults, more cognitively secure, appear to operate from the solid foundation of the first language and thus manifest more interference. (...) The first language, however, may be more readily used to bridge gaps that the adult learner cannot fill by generalization within the second language.*

mais papéis e trazer mais benefícios aos aprendizes para que eles possam observar semelhanças e diferenças entre as duas línguas e, assim, desenvolver o processo bilíngüe.

4. A Tradução Pedagógica

Kasmar (1999) se refere ao uso da tradução como o método de *yakudoku*¹⁰. Entende-se por *yakudoku* como o método de Gramática-Tradução, usado principalmente no ensino do inglês para falantes de japonês. Neste método, os alunos aprendem a LE pela leitura e tradução de textos em LE. Para tanto, precisam ter adquirido o conhecimento gramatical para poderem decodificar o texto.

Suas críticas sobre o método *yakudoku* estão nos seguintes pontos: os alunos se concentram somente na tradução de modo que negligenciam a comunicação; traduzem as sentenças palavra por palavra; o método é devagar, pois requer leitura excessiva, impedindo a compreensão da língua de meta. Conseqüentemente, o método *yakudoku* se mostra ineficaz para os aprendizes japoneses de LE, fazendo-os perderem a motivação de estudo. Ademais, a onda da abordagem comunicativa deve ter ajudado a realçar sua negatividade, o que é observado na implementação do *Japanese Exchange and Teaching Program (JET)*¹¹ pelo governo japonês a partir de 1987, convidando professores de língua inglesa de quatro países (EUA, os Reinos Unidos, Austrália e Nova Zelândia) que, inseridos nas comunidades japonesas, deviam ensinar inglês nas escolas de ensino médio, a fim de que os alunos pudessem adquirir a habilidade comunicativa, principalmente oral e pragmática em inglês.

No *yakudoku*, o problema principal pode estar na compreensão que os professores têm sobre a tradução. Como já foi colocado, estamos naturalmente praticando a tradução (mental) em situações de contato com outra língua. Como a prática é tão natural, os professores nem se dão conta de verificar e revisar o mecanismo da tradução. Inclusive eles devem ter praticado o mesmo método quando foram alunos. Apesar da imagem de tradução como uma atividade profissional, se a LM tem um papel importante na aprendizagem de LE, a tradução, isto é, o contato entre duas línguas deverá ser rediscutida, revisada e, por conseguinte, introduzida na sala de aula de LE por parte dos professores.

10. 訳読 (やくどく), literalmente “ler textos em LE traduzindo”. Os alunos são expostos a um texto de LE e lê-lo traduzindo. Este método serve-se para os alunos a verificação da sua aprendizagem da gramática, ao mesmo tempo, a assimilação do conhecimento gramatical e lexical.

11. Mas, por exemplo, em 1987, o governo convidou um total de 848 jovens, entre os quais 813 foram ao Japão com o objetivo de trabalhar em escolas do ensino médio como assistente no ensino da língua inglesa. O atual JET Program mudou seu perfil ampliando o raio do intercâmbio para outros países que não tenham o inglês como língua pátria. (Fonte= <http://www.jetprogramme.org/e/introduction/history.html>)

Para Alegre (2002), a tradução em seu uso pedagógico se manifesta sob a forma de exercício na sala de aula de LE, para os alunos desenvolverem a competência lingüística.

Historicamente, segundo a autora, nos anos 80, houve uma redefinição da tradução pedagógica, “através de uma reflexão sobre a natureza da tradução, como atividade profissional” (p12). Citando alguns autores, a autora observa a revalorização da tradução pedagógica, inserindo-a na comunicação real, frisando sua praticidade no contexto comunicativo. Este movimento mostra uma atitude crítica à antiga prática do método da Gramática e Tradução, pela qual os aprendizes se defrontaram com a tradução de frases desprovidas de contexto.

A autora cita outros pesquisadores como Butzkamm (1993) que defende o uso da tradução para os alunos de níveis iniciantes, para os quais a recorrência à tradução sistemática auxilia o processo de semantização. Stern (1992), por sua vez, discute pontos positivos e negativos das estratégias interlinguais da tradução na aquisição de LE, favorecendo as técnicas que, de modo geral, “decorrem no sentido da LE para a LM” Também defende certas técnicas de tradução da LM para a LE como “um papel restrito de reforço ou de confirmação de conhecimentos lingüísticos já adquiridos através de estratégias intralinguais”

Ferrer (2005), por sua vez, aponta que, no início da aprendizagem comunicativa de LE, o foco estava quase completamente centrado no significado. Esta postura é contestada mais tarde pelos estudos sobre o papel da instrução focalizada na forma e de conhecimento lingüístico e explícito. De acordo com Alegre;

Uma dessas tendências consiste na actual valorização da **aprendizagem consciente da LE**, que se alia a um conhecimento explícito da língua, por oposição a teorias que valorizam a aprendizagem implícita, sem recurso à reflexão sobre o modo de funcionamento da língua. (2002, p.13, grifo nosso)

McLaughlin¹², de acordo com Alegre, levantou, a complexidade do processo cognitivo da aquisição de L2, porque o processo envolve representações mentais originalmente feitas na LM, as quais sofrem alterações e reestruturações por meio do contato com o novo sistema lingüístico.

No que concerne à habilidade de processar a aquisição, Bialystok e Smith (1985) analisam-na de outra forma. Os alunos acumulam conhecimento lingüístico e analítico da L2, nomeando-o “representação mental” Eles também tentam aprender usar seu conhecimento da L2, chamando-o “controle” Logo, os autores apontam que falantes não-nativos de uma língua podem obter nível mais alto do conhecimento lingüístico e analítico do que o falante nativo desta língua. No

12. McLaughlin, B. *Theories of the Second Language Learning*. London, Edward Arnold, 1987.

entanto, seu controle sobre esta língua está no nível mais baixo. Postularam que é este desequilíbrio que propicia a manifestação da interlíngua.

Entre a análise das regras gramaticais e o controle no uso da L2, a LM parece mediar, ou seja, se equilibrar entre análise e uso para compreender a LE. A este respeito, Alegre afirma que:

Em que medida pode então um ensino de base cognitiva favorecer o recurso à LM? Trata-se, no fundo, de explicitar, de **tornar consciente** um processo interno que inevitavelmente tem lugar no nosso cérebro, pelo menos em fases de iniciação. O confronto de determinados aspectos de LE com a LM, e vice-versa, justifica-se, a meu ver, em fases de reflexão sobre o modo de funcionamento da língua. (2002, p.13, grifo nosso)

Quando considera o que as crianças aprendem através do ensino de LE, Paiva (1998) explica que os alunos podem “aprender a aprender” O processo de aquisição da LE estimula os alunos a observar seu processo de aprendizagem, comparando semelhanças e diferenças entre as duas línguas. Assim se desenvolve a metacognição. A autora cita a opinião de Abbott¹³ dizendo que “devemos ser capazes de recuar, como especialistas, para refletir, reavaliar o que se faz...” (p.124)

Alegre evidencia através da teoria e da prática um grande número de técnicas existentes no ensino de LE, visto que há técnicas de aquisição de acordo com cada indivíduo ou cada estilo de aprendizagem. Conclui, então, que :

Uma conseqüência justa da percepção dos diferentes estilos de aprendizagem será a diversificação das técnicas de ensino e uma procura de equilíbrio entre fases de reflexão sobre a língua e fases de automatização, entre fases essencialmente receptivas e fases de utilização activa da língua. Neste sentido, a tradução – ou os diversos tipos de exercícios que a constituem – podem contribuir para um alargamento das estratégias de ensino. (2002, p.13)

A tradução, além da relevância do uso da LM, auxilia a aprendizagem dos alunos, especialmente na fase em que estes recebem informações lingüísticas básicas, para compreender e analisar a língua de meta e, em fase mais avançada, para produzir espontaneamente a partir do conhecimento já obtido. Seguindo as observações de Bialystok e Sharwood Smith (1985), a análise e o uso são identificados como duas colunas relevantes na aprendizagem de LE e o desequilíbrio

13. “Abbott (1997, p.9) salienta que uma das habilidades que deve ser mais enfatizada é a “...de pensar sobre o próprio pensamento...” ou metacognição. Para o autor, a metacognição é essencial no desenvolvimento de habilidades que são transferíveis e ligadas ao pensamento reflexivo”. (Paiva, 1998, p.124). ABBOTT, J. To be intelligent. In: Educational Leadership :How children learn. v.54, n.6, Alexandria, Va: ASCD. p.6-10, March 1997.

entre as duas pode ser diminuído por meio de várias técnicas de aprendizagem, entre as quais a tradução.

Alegre vê a importância da redefinição do papel da LM na aprendizagem da LE, na qual vai se estabelecendo uma ponte entre a cultura e a língua, e entre a cultura e a língua maternas e as estrangeiras. A autora reavalia a LM, reconhecendo nela as capacidades receptivas dos alunos e, assim, integra exercícios de tradução no sentido da LE à LM.

Ademais, a autora discute a diferença entre “recurso à LM” e “exercício de tradução”. As referências relacionadas a este tema frequentemente usam os dois termos indistintamente. Explica que há uma dificuldade de estabelecer a diferença entre as duas. No entanto, Alegre sustenta que “recursos à LM” é uma forma de utilização pontual da LM ou da tradução para facilitar a compreensão ou para avaliar esta compreensão. O “exercício de tradução” é também conhecida como “tradução pedagógica” e “se refere a um recurso consciente (pelo menos da parte do professor) à LM, através de um exercício de tradução de uma unidade de sentido, numa acepção lata do termo” (p.15).

Assim, discutimos vários aspectos da tradução no ensino de LE e percebemos que ainda há assuntos a serem analisados e discutidos sobre o uso da tradução pedagógica.

5. Uso Atual e Experimental de Tradução na Sala de Aula

Em um estudo anterior, aplicamos um método introspectivo, conhecido como Protocolo – *Thinking aloud protocol* – TAP, para uma pesquisa sobre a tradução observando o trabalho desenvolvido por dois alunos da área de japonês (2009). Usamos uma variedade do protocolo – o protocolo dialogado – pela qual os dois informantes da pesquisa conversam entre si para resolver a tradução da língua japonesa (LE) para a portuguesa (LM).

Os alunos escolheram traduzir, pelo seu interesse, a Constituição do Japão como uma das atividades extracurriculares. Foram programados encontros semanais para traduzir a Constituição discutindo, ou seja, “pensando alto”. Para tanto, foi solicitado aos alunos que fizessem previamente um levantamento dos termos desconhecidos do texto e procedessem a uma tradução mental, ou seja, estruturar na mente mais ou menos como ficaria a tradução sem elaborá-la na forma de tradução escrita.

Esta experiência nos permitiu ver a eficácia do uso da tradução fora de sua forma convencional, ou seja, a de somente verificar o significado. Ela serviu para percebermos como se dá a associação, por parte dos alunos, da língua japonesa em termos de interlíngua (entre LE e LM) e de intralingua (dentro da LM ou dentro da LE). A título de exemplo, transcrevemos uma parte da conversa trocada

entre estes alunos, B e F, sobre a expressão: 起こることのないやうにすること [okorukotono naiyouni surukoto]:

<Transcrição>

B: 起こることのないやうにすること

F: Esse, por exemplo, にする parece que era mesma função de como falou?, コーヒーにする. Então, se for nesse sentido de escolher ou esse tipo de função,

Nessa expressão fraseológica que envolve o verbo “fazer” (する), este varia muito de significado dependendo da combinação com outras palavras ou do contexto. Neste caso, する acompanhando a partícula に assume o sentido de decisão do falante. Assim, コーヒーにする, citado por F, expressa a decisão do falante em “tomar café”: “decido por café”, “escolho o café”, “fico com o café”. O informante F, portanto, associou a frase com o que ele tinha aprendido, tentando inserir na frase este sentido de “decisão” sob a forma de “decidimos ...”

Alegre (2002) também aponta que a utilização da tradução em grupo é uma característica própria da sala de aula, diferentemente da tradução profissional do indivíduo (p.20). A partir desta observação, começamos a sistematicamente aplicar a tradução na sala de aula, fazendo com que os alunos discutissem mais sobre uma dada estrutura da língua japonesa.

Em outra oportunidade, provocamos a discussão acerca de uma partícula, envolvendo todos os alunos de uma sala de aula do 6º semestre, de nível intermediário. Tratava-se da partícula で [de] da sentença:

距離的にも、2泊3日ぐらいで、ちょうどいいんじゃないかな。

[kyoriteki nimo, nihaku mikkagurai de choudoiiin ja naikana. “pela distância, uma viagem de duas noites e três dias não seria de bom tamanho?”]

Sem identificar a função indicada pela partícula で, os alunos começaram compreendendo a frase no sentido de: “Se for uma viagem de 2 noites e 3 dias, não será legal?” Quando indagamos a função sintática marcada pela partícula, eles responderam que se tratava de uma condicional.

Este é um exemplo que mostra como os alunos criaram uma tradução em português mais compreensível para eles, sem levar em conta a estrutura da frase japonesa. Pelo sentido da frase, até poderia ser traduzida por uma condicional. Nesse caso, entretanto, em japonês usar-se-iam partículas condicionais como 2泊3日ぐらいなら、2泊3日ぐらいであれば. A partícula で indica uma delimitação no eixo do tempo e não se usa como um conetivo condicional.

Esta discussão dos alunos nos mostra a relevância da tradução interlingual, como uma ferramenta em potencial para entender e examinar a sintaxe japonesa. Ao mesmo tempo, a tradução também é útil para se compreender o sentido da frase. A discrepância entre as duas formas de tradução, a tradução fiel à forma e a tradução fiel à semântica, pode explicitar para os alunos como se estruturam e se comportam as línguas em contato.

No exemplo dado, teríamos a seguinte tradução literal e interlingual: “Pela distância também, por aproximadamente 2 noites e 3 dias, não ficaria justo?” Se esta frase ignora completamente a forma da língua portuguesa, ela ajuda a analisar e compreender a forma da língua japonesa. Além do que, os alunos podem não apenas identificar as semelhanças e diferenças entre as duas línguas, mas também observar o que é perdido ou omitido na transferência de uma língua para outra.

A fim de promover a percepção dos alunos, Kasmer (1999) também apresenta um método interessante, também por nós testado. Prepara-se uma folha com uma sentença escrita em LE que deverá ser traduzida para a LM por um primeiro aluno. Dobra-se a folha para esconder a frase original, passando-a ao segundo aluno que deverá traduzir para a LE a frase do colega precedente em LM. E assim segue a folha por toda a classe, alternando-se as traduções LE-LM e ocultando aquela precedentemente elaborada na língua alvo de sua tradução.

Segundo Kasmer, esse exercício permite que “os alunos examinem qual significado foi perdido na tradução das frases¹⁴”, além de permitir que os alunos percebam as diferenças da estrutura gramatical e contextual entre as duas línguas.

Partindo, portanto, do princípio de que o que se perde na tradução é um guia da compreensão da LE pelo aluno, aplicamos esse método para uma turma do 8º semestre, dividida em dois grupos. Para um primeiro grupo de seis alunos, passamos a frase “コンピューターを買おうと思います” [*konpyutaa o kaou to omoimasu*] que apresentou o seguinte comportamento.

Original	コンピューターを買おうと思います。
Aluno 1	Estou pensando em comprar um computador
Aluno 2	コンピューターを買おうと思っている。
Aluno 3	Estou pensando em comprar um computador
Aluno 4	コンピュータを買って思っています。
Aluno 5	Estou pensando em comprar um computador
Aluno 6	わたしはコンピウータを買うにと思います。

Para outro grupo de cinco alunos, aplicamos outra frase.

Original	日本に行ったことがあります。
----------	----------------

14. (original) ... students examine what meaning has been lost in the translation of the sentences.

Aluno1	Eu fui ao Japão
Aluno2	私は日本へ行きました。
Aluno3	Eu vou ao Japão
Aluno4	私は日本へ行く。
Aluno5	Eu vou ao Japão

No primeiro grupo, nosso objetivo era verificar o uso da partícula de citação “と” antes do verbo 思う e o resultado mostrou que os alunos tinham assimilado bem este quesito. Por outro lado, os dados revelaram uma deficiência grave para alunos deste nível no que toca ao uso da grafia *katakana*. Também consideramos relativamente grave o fato de que dois entre três alunos que traduziram do português para o japonês não conseguiram usar a forma apropriada do verbo comprar, 買う. Este é um dado que, de um lado, mostra a necessidade de outras pesquisas para avaliar o uso de verbos pelos alunos, e, de outro, desenvolver exercícios para suprir lacunas porventura existentes no ensino do uso de verbos.

Já no segundo grupo, tornou-se patente a dificuldade que os alunos têm em usar os assim chamados substantivos formais, *keishikimeishi*¹⁵ (Ota, 1992). No entanto, apesar da dificuldade da compreensão e do uso dos substantivos formais, a compreensão geral dos alunos não se revela por este método. O primeiro aluno não deu conta de traduzir a frase com a nuance embutida na mensagem principal que é a experiência vivida no passado. Analisando a frase elaborada pelo segundo aluno, está correta a tradução que fez da frase que lhe foi passada, sem a sugestão de experiência do passado. Se o primeiro aluno tivesse sugerido em sua frase a experiência no passado, provavelmente o resultado teria sido outro. É preciso, pois, estar alerta para não generalizar a tendência dos alunos, usando apenas um método.

No entanto, também constitui erro grave da falta de atenção no uso do tempo do verbo observado no terceiro aluno. Portanto, os alunos do 8º semestre, em geral, ainda se defrontam com problemas básicos em geral. É preciso ainda melhorar o teste a ser aplicado, mas bem estruturado, pode ser um instrumento útil para medir o nível de aprendizagem.

Por outro lado, no segundo semestre de 2010, foi solicitado a alunos do 7º semestre que escolhessem uma estrutura gramatical para apresentar seu sentido. Foi interessante notar que todos usaram a tradução em suas explicações, apesar de a tradução não ser tratada em sala de aula. Acreditamos que os alunos usaram a tradução para explicitar o sentido, e não a forma gramatical, da expressão escolhida, como uma forma de suprir as deficiências de conhecimento gramatical e estratégico necessário para explicar a estrutura gramatical propriamente dita.

15. Ota define *keishikimeishi* que “do ponto de vista da morfologia, ... substantivo formal é substantivo que perde, em determinada posição sintática ou em determinada ligação com outras palavras, o significado próprio que possui na sua independência” (1992, p.28)

Por outro lado, vale registrar o recurso à interlíngua por um dos alunos. A estrutura escolhida por ele foi “～となっている”, a mesma que apareceu em um dos textos analisados durante o semestre na frase “水は生命の源となっている” [*mizu wa seimei no minamoto to natteiru*, “a água forma a fonte da vida (a água é considerada como fonte da vida)”]. O aluno iniciou sua explanação alertando os demais colegas para não usar a primeira acepção do verbo なる, “tornar-se”, encontrada em dicionários. Assim ele apresentou em slide:

Em 水はまさに (生命の源) となっています。
É possível ver por lógica que o conceito de tornar-se não se aplica necessariamente. Pois a água não se tornou um recurso indispensável em um determinado momento, ela sempre foi vital para a vida.

(slide do aluno)

Em seguida, criou frases japonesas interlinguais para contrastar a interpretação errônea:

子どもが大人となっている。(errado)

今、新時代となっている。(errado)

Frisando que para tais sentenças é preciso usar uma combinação da partícula に com o verbo なる, ou seja になる, esclareceu que a estrutura “となっている” tem outro sentido pois não exprime o efeito ou resultado de uma transformação. E a partir da observação de frases que usam a estrutura escolhida, ele identificou que ela é usada “para passar uma ideia de relação de importância”, que, na maioria dos casos, serve-se da metáfora, concluindo que “a relação de importância geralmente é expressa através de metáforas”

Por fim, elaborou a seguinte frase para exemplificar sua explanação.

ブラジルの文化によってなんぱの技術は男の力となっています。 [*burajiru no bunka niyotte, nanpa no gijyutsu wa otokono chikara to natteimasu*, (ele quer dizer que) “na cultura brasileira, a técnica de paquera é a força do homem”]

Para definir a estrutura “AはBの(メタフォラ)となっている”, ele apresentou assim em outro slide:

A “metáfora” quantifica a importância de B em relação à A, por fazer parte do mesmo. Mas nem sempre em sentido figurado, as vezes num sentido concreto

(slide do aluno)

Independente da exatidão ou não da informação, sua descoberta não é absurdamente errada. De certa forma, devemos considerá-lo criativo.

No final, apresentou em outro slide as possíveis traduções para a forma por ele escolhida.

Possíveis traduções

É...

É tido como...

É/pode ser considerado como...

É/Pode ser chamado de...

É/Pode ser visto como...

(slide do aluno)

Mesmo arriscando apresentar algumas expressões interlinguais em sua explanação, o aluno conseguiu apresentar a estrutura de forma analítica, salientando o erro a que pode induzir a tradução palavra por palavra. Decidiu, assim, apresentar uma lista de possíveis traduções da expressão para o português, embasado na explicação dada.

Destacamos esta apresentação porque conseguiu apreender o sentido, diferentemente de outros alunos que não conseguem ver o que está oculto. Por exemplo, uma aluna que tratou a expressão “AはBと比べて [*A wa B to kurabete* (Comparando A com B)]”, apresentou somente um slide, começando com a tradução “em relação a ...”, em que nem aparece o verbo “comparar”, nem se refere à estrutura da frase. Ela se preocupa apenas com o sentido final, sem indagar quais as estruturas usadas pela língua para chegar a isso.

Ainda não tivemos a oportunidade de aplicar testes que avaliem o nível de compreensão dos alunos, por meio de explicações por eles feitas, usando a tradução. Propomo-nos, no entanto, a verificar o uso da tradução pelo aluno como uma ferramenta de análise da língua, pela meta-tradução, com vistas a conduzi-los à percepção das diferenças e semelhanças entre as duas línguas envolvidas.

6. Considerações Finais

Partindo da concepção da tradução como uma habilidade inata, constata-se que recorreremos à tradução mental sempre que temos a necessidade de mediar línguas em contato. O primeiro momento dessa mediação, no contexto escolar brasileiro, pode ocorrer na sala de aula de ensino de LE. Considerando-se que a tradução é automaticamente engajada em nossa aprendizagem mental, ela se torna uma eficaz ferramenta para entendermos melhor outra(s) língua(s).

Cunningham (2000), citando Richards e Rodgers (1986:4)¹⁶ receia que, apesar do seu uso freqüente em qualquer lugar do mundo, não há uma discussão metodológica sobre o uso da tradução no ensino. Muito ao contrário, todos tendem a condenar este uso da tradução.

Como uma primeira tentativa nossa, apresentamos alguns casos verificados em sala de aula, envolvendo atividades de tradução dos alunos. E a tradução revelou-se uma boa ferramenta para revitalizar a habilidade analítica dos alunos, levando-os a notar diferenças e semelhanças entre a LM e a LE, garantindo a promoção da atividade cognitiva do aluno.

Referências Bibliográficas

- ALEGRE, T. A Tradução Pedagógica de Actual Ensino de Línguas: Caso Do Alemão. IN: **Encontro Nacional sobre o Ensino das Línguas Vivas no Ensino Superior, 5º 2000**. Encontrado no site: <http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id03id1246&sum=sim>
- BIALYSTOK, E & SHARWOOD SMITH, M. Interlanguage is not a State of Mind: na Evaluation of the Construct for Second-Language Acquisition. IN: **Applied Linguistics 6** (2).1985. Encontrado no site: <http://www.li.suu.edu/library/circulation/Kirk/span4512rk-BialystokandSharwoodSmithSp2010.pdf>
- BROWN, H.D. **Principles of Language Learning and Teaching**. 4a.ed. Longman, New York. 2000.
- CUNNINGHAM, C. **Translation in the Classroom: A Useful Tool for Second language Acquisition**. CELS, University of Birmingham. 2000. Encontrado no site: <http://www.cels.bham.ac.uk/resources/essays/cindyc2.pdf>
- DARWISH, A. **Is Translation Natural?** Internet Electronic Publishing, 2000. Encontrado no site: <http://www.translocutions.com/translation/natural.pdf>
- FERRER, V. **Using the Mother Tongue to Promote Noticing: Translation as a Way of Scaffolding Learner Language**. Internet Electronic Publishing, 2005. Encontrado no site: http://www.teachenglishworldwide.com/Articles/Ferrer_mother%20tongue%20to%20promote%20noticing.pdf
- HOUSE, J. **Translation**. Oxford Press, Oxford, 2009.
- KASMER, W. **The role of Translation in the EFL / ESL classroom**. CELS, University of Birmingham. 1999. Encontrado no site: <http://www.cels.bham.ac.uk/resources/essays/kasmer2.pdf>
- LÖRSCHER, W. Process oriented Research into Translation and Implications for Translation Teaching. In: **Letras**, 8. Santa Maria, 1994.

16. RICHARDS, J. and RODGERS, T. *Approaches and Methods in Language Teaching*, Cambridge, CUP. 1986.

- MATIOLLI, G. On native language instructions and making do with words: linguistically homogeneous classrooms and native language use. IN: **English Teaching Forum**. Outubro, 2004. Encontrado no site: <http://eca.state.gov/forum/vols/vol42/no4/p20.htm>
- NAZARY, M. The role of L1 in L2 acquisition: Attitudes of Iranian university students. IN: **Novitas-ROYAL**, vol. 2(2), 138-153. 2008. Encontrado no site: <http://www.novitasroyal.org/nazary.html>
- PAIVA, M. G. G. “Os desafios (?) do ensinar a ler e a escrever em língua estrangeira” In.: NEVES, I.B.; SOUZA, J. V. (Orgs.). **Ler e escrever, compromisso de todos**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1998.
- SEKINO, K. Método protocol dialogado: traçando o raciocínio dos aprendizes de língua japonesa. IN: **Anais do XX Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua e Literatura e Cultura Japonesa**. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009
- SHIYAB, S & ABDULLATEEF, M. Translation and Foreign Language Teaching. IN: **Language and Translation**, vol. 13. J.King Saud Univ. 2001. Encontrado no site: <http://citeseerx.ist.psu.edu>
- USADIATI, W. Contribution of L1 in EFL teaching. IN: **k@ta**, Vol 11, No 2. 2009. Encontrado no site: <http://puslit2.petra.ac.id/ejournal/index.php/ing/article/viewArticle/17892>

O ENSINO DE LÍNGUA JAPONESA NAS ESCOLAS COMUNITÁRIAS NO PERÍODO PÓS-GUERRA¹

Leiko Matsubara Morales²

Resumo: O presente artigo tem como objetivo apresentar, numa perspectiva histórica, o ensino de língua japonesa nas escolas comunitárias do Brasil no período pós-guerra, apontando as principais características desse ensino em torno dos descendentes de japoneses.

Palavras-chave: escola comunitária japonesa; língua estrangeira; língua de herança.

Abstract: This article aims to present a historical perspective of the Japanese language education in community schools of Brazil in the postwar period, pointing out the main features of this teaching about the descendants of Japanese.

Key-words: Japanese community school; foreign language; heritage language.

1. Introdução

Há diversos registros sobre o ensino de língua japonesa aos descendentes nikkeis no Brasil (NICHIGAKUREN³:1966; NOMOTO:1974; ISHIHARA:1978; MORIWAKI:1989;1999, entre outros). Nichigakuren (1966) recupera artigos norteadores do ensino de língua japonesa que retratam o clima da época do período pós-guerra, marcado ainda por dúvidas e incertezas quanto à reabertura das escolas comunitárias japonesas. Ishihara (1978) narra a história da escola japonesa de Cotia ao longo de cinquenta anos, começando como escola comunitária, a seguir sendo reconhecida pelo governo e, finalmente, tornando-se uma escola pública.

-
1. Este artigo é uma versão resumida de um dos capítulos da tese de doutorado intitulada *Cem anos de imigração japonesa no Brasil: o japonês como língua estrangeira* (2009).
 2. Docente do Curso de Língua e Literatura Japonesa do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais da Universidade de São Paulo.
 3. Abreviação de *Hakkoku Nihongo Gakkô Rengôkai* – Federação das Escolas de Língua Japonesa do Brasil.

Com base nos dados coletados por esse autor, podemos vislumbrar um espaço de coexistência entre os sistemas educacionais japonês e brasileiro. Moriwaki (1998; 1999) faz um estudo cronológico da evolução das concepções de ensino de língua japonesa no Brasil⁴. Há ainda outros trabalhos que enfatizaram os aspectos linguísticos da comunidade nipo-brasileira (NOMOTO:1974; DOI:2000; 2002;2006; 2007; TAKANO:2002; KUYAMA: 1999;2000; KUNO: 2007; MORALES:2009; entre outros), trazendo à tona a variação linguística do japonês falado no Brasil. O interesse da autora pela história do ensino-aprendizagem de língua japonesa surgiu da necessidade de compreender o contexto do cotidiano escolar no âmbito da escola comunitária, no período que vai do pós-guerra até a década de 1980.

2. Contexto Social do Período Pós-Guerra

Com a ruptura do processo migratório entre os anos de 1941 e 1952, pouco mais de dez anos separaram os imigrantes japoneses do pré e do pós-guerra, deixando marcas indeléveis na comunidade. Como salienta Moriwaki (1998;1999), uma das transformações mais significativas no campo educacional foi a mudança de concepção do ensino da língua japonesa, antes focada na formação de japoneses visando retorno ao país natal, com ensino de língua japonesa na perspectiva de língua materna, passando a ser um ensino voltado para a transmissão dos costumes e valores japoneses, com decisão de permanência no Brasil, conhecida como língua de herança (LH). As escolas comunitárias de japoneses – os *nihongogakkô* – passaram a seguir uma nova ordem instalada no país, impulsionada pela queda do regime de Getúlio Vargas em 1946 e a promulgação da nova Constituição, após um longo período ditatorial.

Na comunidade japonesa a partir de 1952, a entrada de novos imigrantes bem como a volta da circulação de jornais escritos na língua japonesa⁵ proporcionou renovação linguística e cultural. Há, ainda, outros fatores que valorizaram o uso da língua japonesa como a entrada de empresas japonesas no Brasil, principalmente entre os anos de 1957 e 1962, alimentando uma nova perspectiva de emprego para os descendentes falantes daquele idioma⁶

Com a vinda de 190.000 japoneses nativos no período pré-guerra, mais 53.555 novos japoneses, entre 1952 e 1988⁷, nos estados de São Paulo e Paraná,

4. A autoria dos trabalhos levantados são de pessoas que se engajaram no ensino de língua japonesa (diretores e professores). Trata-se de uma visão baseada em experiências empíricas de sujeitos que participaram no processo de ensino-aprendizagem de língua japonesa, e são membros da comunidade Nikkei.

5. Com a nova Constituição, o jornal *São Paulo Shinbun* volta a circular em 12 de outubro de 1946; o jornal *Nanbei Jiji* em 23 de dezembro de 1946, e o jornal *Paulista Shinbun* em 1º de janeiro de 1947.

6. No rol de empresas que vieram estão Usiminas, Toyota, Ajinomoto, Ishikawa-jima, entre outras.

7. Wakisaka *et alii* (org.) *Uma epopéia moderna – 80 anos de imigração japonesa do Brasil*. Editora Hucitec, 1992.

havia uma quantidade significativa de comunidades japonesas espalhadas nesses estados, principalmente em São Paulo. No período pré-guerra, os imigrantes eram em sua maioria agricultores; no pós-guerra houve a entrada de jovens (Cotia-seinen⁸, *hanayome imin*⁹, imigrantes industriais, entre outros), injetando “novo ânimo nas comunidades receptoras”, Wakisaka *et alii* (1992). Ainda no pós-guerra formaram-se novos núcleos de imigrantes, em Colônia Funchal (RJ), Colônia Guatapará (SP) e Colônia Jacareí (SP), Colônia Pinhal (SP), Colônia Kyohei (MS)¹⁰, caracterizados por forte domínio da língua japonesa, assim como a entrada de recém-chegados em comunidades pré-existentes ajudou na revitalização linguística.

Esse encontro dos japoneses novos com os antigos tem sido marcado por percepção de estranhamento nos hábitos culturais e linguísticos de ambos os lados. Handa (1970:715) dedica algumas páginas no seu livro com referência aos “Japão-novo” – os imigrantes do pós-guerra – e aos “Burajiru-boke” – imigrantes que incorporaram hábitos brasileiros, dado o modo diferente de como os últimos interpretavam as situações do cotidiano em relação à noção de tempo, por exemplo. Além da diferença na formação intelectual e valorativa de novos imigrantes, os antigos não compreendiam conceitos a respeito de “democracia” e “igualdade”, implantados no Japão do pós-guerra (FONTENELE REIS: 2002).

As comunidades japonesas do interior do estado de São Paulo, por exemplo, continuavam a valorizar descendentes monolíngues em Japonês que preservaram valores herdados dos pais, com características mais nipônicas do que brasileiras, enquanto que na cidade de São Paulo, a integração dos descendentes à sociedade brasileira já era maior. No pós-guerra, a decisão de permanecer no Brasil decorreu do fato de que muitos já gozavam de boa condição financeira alcançada, direcionando a atenção para a educação brasileira de seus descendentes. Havia assim, uma considerável distância entre a educação de jovens que permaneciam na zona rural e daqueles que prosseguiram seus estudos na capital, segundo Handa (1970), Wakisaka *et alii* (1996), entre outros.

-
8. De acordo com Wakisaka *et alii* (1992) houve dois tipos de imigração: a planejada e a livre. Aqui destacaremos a planejada: após a entrada em vigor do Tratado de Paz de 1952, a Cooperativa Agrícola de Cotia (CAC), em parceria com a Cooperativa Central das Cooperativas Agrícolas do Japão (*Nôkyô*) e com autorização do governo brasileiro, trouxe jovens lavradores para serem recebidos por associados/cooperados da CAC, na forma de “chamada de parentes”. Assim, vieram cerca de 1.500 jovens, denominados “jovens imigrantes de Cotia” (*Cotia Seinen*), entre os anos de 1955 a 1958. Embora numericamente reduzido, há os imigrantes industriais, conhecidos como *Sangyô Kaihatsu Seinentai* (Grupo de Jovens para o desenvolvimento industrial), além desses, houve duas grandes levadas de imigrantes, cuja iniciativa partiu dos japoneses residentes no Brasil, conhecidos como Tsuji e Matsubara, que conseguiram trazer, respectivamente, 5.000 e 4.000 famílias de japoneses, levando-os para colonizar as regiões Amazônica, Centro-oeste e Nordeste do país.
 9. Imigrantes japonesas que vieram para o Brasil com o propósito de contrair matrimônio com os imigrantes japoneses de pós-guerra.
 10. Comissão de Elaboração do 50º. da imigração pós-guerra. *Imigração Japonesa no Brasil – Meio Século após II Guerra Mundial (1953-2003)*, Associação dos Imigrantes Brasil-Japão, 2004.

A diferença linguística do japonês falado na comunidade não passou despercebida aos ouvidos dos novos imigrantes¹¹, que se surpreenderam com a realidade do ensino tão distante daquela com a qual estavam acostumados no Japão, como também estranharam o falar dos japoneses locais, que não se parecia com nenhum dialeto japonês, mas era misturado ao português, com frequentes empréstimos. Escolas que usavam livros didáticos do pré-guerra também não eram incomuns, dado o estoque de material que aqui havia permanecido; como também não houve por durante muito tempo a importação de livros didáticos e a manutenção da versão antiga por convicção ideológica; nessa época, para não correr riscos de confisco os livros didáticos eram comercializados como os de literatura nas livrarias japonesas do bairro da Liberdade. No Japão, a nova versão da série didática supervisionada por Yanagida Kunio já estava em circulação, sendo que o mesmo não acontecia no Brasil.

3. A Retomada das Escolas Comunitárias Japonesas

Pequenos grupos de professores começaram a retomar suas atividades em 1947. Reuniões voltaram a acontecer no distrito de Santo Amaro e em alguns pensionatos de japoneses existentes nas cidades do interior, como Presidente Prudente. E em torno do objetivo de retomar o funcionamento das escolas comunitárias, professores e japoneses nativos se reuniram formando a Nichigakuren (*Hakkoku Nihongo Gakkô Rengôkai* – Federação das Escolas de Língua Japonesa do Brasil)¹². A oficialização da escola comunitária foi por meio de encaminhamento de ofícios junto às autoridades brasileiras locais e, assim, obter autorização para sua reabertura¹³. Nem sempre aqueles que tinham atuado com ímpeto na fase pré-guerra voltaram ao cenário educacional no pós-guerra pois muitos tinham perdido seus postos de trabalho, alguns haviam deixado o Brasil e retornado ao Japão, outros, ainda, mantiveram convicções e, mesmo na clandestinidade durante a vigência da Segunda Guerra Mundial, continuaram ensinando a “língua proibida” em áreas recônditas ou em forma de aula itinerante.

11. Segundo o relato de duas professoras octogenárias, que tiveram suas vidas interceptadas pela guerra, as duas passaram por experiências muito semelhantes. Elas eram filhas de imigrantes já bem posicionados na comunidade japonesa do Brasil, e por conta disso, na eminência da guerra, os pais tinham decidido enviar parte da família antes, como a mãe e as filhas ao Japão, permanecendo o pai e os filhos no Brasil, para depois se encontrarem. No entanto, devido às proporções tomadas pela eclosão da guerra e por conta da suspensão das relações diplomáticas entre os dois países, a família ficou separada por mais de uma década. Uma concluiu o magistério e, a outra, a faculdade de pedagogia, mas assim que a situação normalizou-se, em 1952, voltaram ao Brasil. Apesar de cada uma ter trilhado um caminho diferente, começaram a trabalhar como professoras de japonês e continuam exercendo sua profissão.

12. *Jūnenshi*. (História dos dez anos de fundação da Federação das Escolas de Língua Japonesa do Brasil).

13. As próprias denominações de associações japonesas sofreram mudanças, passando geralmente para Associação Cultural e Esportiva Nipo-Brasileira (de tal cidade).

O trecho abaixo é um testemunho de um *jun'nissei*¹⁴ sobre o estado psicológico dos japoneses isseis:

“A gente que era mais jovem começou a agitar com os pais das crianças se não era possível retomar e unificar os *nihongogakkô* [escolas japonesas] espalhados pela vila, voltar a ser o que era antes, com uma escola comunitária unificada na sede do clube, onde todos se reuniam. Quando a escola estava cheia, chegava a juntar uns 150 alunos. Mas, os pais dos alunos estavam reticentes, não conseguiam captar o clima do momento. A situação já não estava tão pesada e era uma ocasião favorável para retomar as escolas. Eu mesmo tinha conversado com o delegado da nossa seção sobre o funcionamento das escolas e ele tinha me acenado com uma resposta evasiva: “não estou sabendo de nada” e interpretei isso como um sinal verde. Ele estendeu as mãos e nós nos despedimos. Para mim, a gente poderia voltar sem receio, não poderia haver perseguição e nem perigo de denúncia, mas não sei se era por causa da língua que eles (os japoneses) não entendiam, mas a gente que era jovem, a gente já tinha percebido que não havia mais risco, ainda assim, nós do *Seinenkai* não conseguíamos convencer os pais a enviar seus filhos aos *nihongogakkô*”. Eles pareciam estar muito desanimados, pareciam apáticos.”¹⁵

Transcorrida cerca de uma década após o fim da guerra, a liderança comunitária já não estava totalmente nas mãos de isseis, mas também de descendentes e de *jun'nisseis*. Esses jovens falavam português, entendiam a cultura brasileira, os valores e a visão de mundo da terra-hospedeira, conseguindo um trânsito melhor nas duas culturas.

Ainda sob os efeitos da proibição de ensino da língua japonesa¹⁶, como também das marcas deixadas pelo caos que havia se instalado na colônia por conta do movimento *Shindôren mei*¹⁷, pairava no ar um clima de pessimismo e de desesperança nas comunidades japonesas.

14. Termo usado para se referir a filhos de imigrantes que para cá vieram antes de completar o ensino primário, ou seja, até completar 12 anos de idade.

15. Relato de informante de 81 anos, residente de Suzano, São Paulo. Entrevista realizada em junho de 2007.

16. O Decreto-lei n. 406, de 4 de maio de 1938, regulando a entrada e permanência de estrangeiros no território nacional, estabelecia que “em todas as escolas rurais do país” o ensino de todas as matérias deveria ser ministrado em português (art. 85, *caput*); o mesmo artigo determinava que essas escolas deveriam ser dirigidas necessariamente por “brasileiros natos” (§ 1º), sendo nelas proibido o ensino de idiomas estrangeiros a menores de quatorze anos (§ 2º), e todos os livros destinados aos cursos primário deveriam ser escritos exclusivamente em português (§ 3º). Além disso, outras sérias restrições eram previstas: a publicação de livros, revistas ou jornais em língua estrangeira “nas zonas rurais” ficava condicionada à permissão do Conselho de Imigração e Colonização (art. 86); a publicação de qualquer material em língua estrangeira (incluindo livros, folhetos, revistas, jornais e boletins) ficava sujeita “à autorização e registro prévio no Ministério da Justiça” (art. 87), sendo ainda vedada denominação em idioma estrangeiro a qualquer núcleo colonial, centro agrícola, estabelecimento ou associação (art. 42). Fonte: base de dados da legislação brasileira, Senado Federal (www.senado.gov.br).

17. Literalmente “Aliança dos Súditos”; o grupo espalhou boatos de que o Japão havia vencido a Segunda Guerra Mundial, tendo conseguido, em poucos meses, formar uma organização com vinte mil famílias e 100.000 inte-

A atuação de descendentes e de *jun'nissei* foi decisiva já que por esses serem conhecedores da cultura brasileira e da língua portuguesa, conseguiam captar o clima de opinião da época, como também conhecer o funcionamento das leis brasileiras; já que, não obstante a vigência do decreto-lei de proibição de ensino de línguas estrangeiras, havia brechas e formas de contornar situações recorrendo a autoridades locais. (cf. Associação Cultural Nipo-Brasileira de Araçatuba:1978)¹⁸

Circulavam também nos principais jornais da comunidade discursos sobre a necessidade do ensino de japonês para descendentes¹⁹ e em 1949, instaurou-se uma Comissão Nacional de Educação (*Zenpaku Kyôiku Kyôgikai*). Até haver o estabelecimento efetivo da Confederação Brasileira das Escolas Reconhecidas pelo Governo Brasileiro (*Hakkoku Kônin Nichigo Gakkô Rengôkai*), foram realizadas diversas reuniões, mas segundo Nichigakuren, o mais importante foi a da Primeira Reunião das Escolas Primárias de Língua Japonesa do Estado de São Paulo reconhecidas pelo governo brasileiro (*Daikkai Sanpauroshû Kônin Nichigoshôgakkô Renrakukaigi*) ocorrida em 25 de julho de 1954, na Escola Japonesa Pedro II, no qual houve indicação do desejo de retomar o ensino de língua japonesa no período pós-guerra, agora liderada pela iniciativa local²⁰ (NICHIGAKUREN, 1966:115).

Sobre o conteúdo da reunião, os registros mostram que se discutiu a metodologia de ensino, questões que envolviam salários de professores, estudos prospectivos sobre o decreto-lei de proibição de ensino da língua japonesa, instalação de um corpo institucional, obrigatoriedade de ensino reconhecido pelas leis brasileiras, realização de eventos escolares, elaboração e edição de livros de leitura para crianças, entre outros assuntos (NICHIGAKUREN, 1984:35).

No ano seguinte, em 1955, uma nova reunião foi organizada com 25 professores e 36 mantenedores de escolas japonesas; no entanto, não havia ainda uma diretriz sobre o ensino de língua japonesa. Consta no boletim da Nichigakuren que os líderes da época, aproveitando-se da visita do secretário do Ministério da Educação e das Relações Exteriores do Japão ao Brasil, em fevereiro de 1955, solicitaram uma reunião, na qual discutiram-se temas como: “novo sistema escolar do Japão do pós-guerra, a filosofia de ensino, os livros didáticos, o conteúdo programático do ensino no primário japonês, o currículo das escolas primárias da

grantes que acreditavam na vitória japonesa, aproveitando-se da situação de que não havia jornais ou nenhum outro veículo de informação em língua japonesa circulando na ocasião. Espalharam boatos, forjaram fotos e criaram situações para que se acreditasse na versão da vitória japonesa. Assim, aqueles que acreditavam na vitória japonesa eram considerados os *kachigumi*, ou seja, “vitoristas” e aqueles que sabiam da realidade, os *makegumi* ou “derrotistas”, sendo estes últimos acusados de traidores por reconhecer a verdade.

18. Boletim Comemorativo dos cinquenta anos da fundação da Associação Cultural Nipo-brasileira de Araçatuba.
19. Os jornais japoneses da Colônia, *São Paulo Shinbun*, *Paulista Shinbun*, *Nippaku Mainichi Shinbun* assim como as revistas de formadores de opinião como *Koronia*, *Jidai*, entre outros.
20. Inicialmente, no período pré-guerra havia uma organização conhecida como Associação de Difusão do Ensino de Língua Japonesa (*Bunkyô Fukyûkai*) sob a supervisão do Consulado Geral do Japão.

época”, na qual (reunião) obtiveram um parâmetro de como era a tendência da educação do Japão no pós-guerra. A Nichigakuren também consultou o diretor da Tamagawa Gakuen²¹, Obara Kunio, de quem recebeu orientações sobre os fundamentos educacionais (em 24 de julho de 1955). Nesse mesmo ano, tinha início a 1ª organização do Concurso Nacional de Oratória Infantil²², realizado na Escola D. Pedro II, em decorrência da orientação que recebera na ocasião.

Não obstante ao fato de haver menção sobre o ensino da língua na perspectiva de língua estrangeira (LE)²³, do ponto de vista prático, parece não ter havido ruptura de modelos antigos japoneses. O que houve, na verdade, foi a introdução da concepção vigente da educação japonesa no pós-guerra, diferente na sua essência do pré-guerra, e foi amplamente incorporado como um modelo de ensino da época:

As escolas japonesas no Brasil mantiveram as práticas que reuniam a família toda, tais como a celebração de cerimônias de abertura e encerramento de aulas e cursos, concurso de oratória, apresentação de atividades artísticas, gincana poliesportiva (*Undôkai*) etc. Para a sua caracterização, as escolas tinham seu hino escolar próprio (*kôka*), com a letra composta por pais e/ou professores ou por músicos ilustres do Japão, que fazia frequentemente referência aos aspectos locais de onde estava a escola. Além disso, cantavam os dois hinos nacionais várias cerimônias: brasileiro e japonês – o *kimigayo*. Também não faltava a música de despedida *hotaru no hikari* (o brilho do vaga-lume), em cerimônias de formatura.

As escolas comunitárias começavam as atividades do dia com uma ginástica matinal, conhecida como *rajio taisô*, antes de se dirigirem às salas de aulas. E depois que entravam, antes de se sentar, invariavelmente, todos declamavam em voz alta: *kiritsu-rei-chakuseki* (levante-se, cumprimente-se e sente-se), cujas palavras eram, passo a passo, acompanhadas por gestos de reverência. Às vezes, intercalava-se o *ki-o-tsuke* (atenção!) numa sucessão de movimentos. Depois eram feitas as chamadas para anotar a presença ou a ausência, escrevia-se na vertical a data no canto da lousa, seguida das condições do tempo, se o dia estava ensolarado ou chuvoso.

21. Tamagawa foi formada em 1929, como escola de ensino primário. Depois, ela se expandiu para escola de ensino médio e, em 1947, por ser uma instituição pré-guerra e estar configurada no sistema antigo de educação, foi reconhecida como universidade. Seus preceitos educacionais se baseiam no *Zenjinkyôiku* “educação integral do ser humano” que incorpora cultura humana em harmonia com a personalidade, respeito à individualidade, autonomia na aprendizagem e busca a integração da “verdade”, “bondade”, “beleza”, “santidade”, “saúde” e “riqueza”, de acordo com o *site* da faculdade, acessado em 25.06.2008.

22. Participaram as escolas comunitárias da capital, das Linhas Central, das imediações da cidade de São Paulo, Região Leste, Oeste, Sul e Norte, somando 145 participações de crianças.

23. O conceito de língua estrangeira refere-se àquela que é aprendida pelo aluno em situação de sala de aula. Muitas vezes, o estudo se limita à gramática e à conversação funcional em sala de aula, e o aluno não está no país em que se fala essa língua. A língua não é o meio de comunicação direta no seu dia a dia, sendo os insumos linguístico controlados por ser em ambiente de sala de aula.

4. Os Efeitos da Cisão entre “Vitorista” e “Derrotista” no Ensino de Língua Japonesa

A Segunda Guerra provocou impacto na vida de muitos japoneses. Segundo Jin'nai (1981:229)²⁴

“os japoneses do pré-guerra, mesmo vivendo no Brasil enxergavam a longínqua terra natal como um refugio psicológico. Diferentemente do dia de hoje, eles não entendiam bem a língua brasileira, tinham forte sentimento de estar trabalhando em caráter provisório no Brasil e por estarem mentalmente ligados à terra natal, muitos acreditavam piamente nas notícias gloriosas de vitória do Japão”. (Tradução nossa).

Neste contexto, o grupo Shindôren'mei conseguiu disseminar boatos, cometendo extorsão, estelionatos e até assassinatos contra patrícios, aproveitando-se da situação peculiar em que as pessoas viviam isoladas no campo e a falta de esclarecimento sobre o assunto, instaurando, com isso, uma situação de caos na comunidade nipo-brasileira. O fato é conhecido da comunidade pelos imigrantes que viveram essa época e foi divulgado em diversos livros editados na Colônia²⁵, uma vez que a maioria dos relatos vem da ala “derrotista”, considerada “mais informada e consciente dos fatos reais”, em contraste à ausência de registros dos “vitoristas”. Diversos jornais e revistas noticiaram o fato, não só na comunidade como também fora dela, inclusive pela imprensa brasileira não-nikkei²⁶. Jin'nai (op.cit.) conta que os pais “vitoristas” não permitiam que seus filhos brincassem com os filhos dos “derrotistas”, famílias cujos pais fossem de opiniões diferentes se rompiam por diferenças ideológicas, casamentos eram cancelados etc.

Moriwaki (1998:45) relatou casos de pais que se recusaram a deixar os filhos na Escola Primária de Cotia, por essa adotar novos livros didáticos do Japão editados no pós-guerra, no qual havia menção explícita à derrota japonesa. Os pais não aceitavam que o Japão havia sido derrotado na guerra. Era tamanha a exacerbação dos ânimos em relação a esse assunto que alguns chegavam a abrir novas escolas de língua japonesa com membros que tinham a mesma posição.

Segundo informante B²⁷, na cidade de Álvares Machado, interior do estado de São Paulo, houve cisão entre os moradores na seção 6, no núcleo conhecido

24. *História dos 70 anos de imigração japonesa no Brasil*. 1981

25. Neste trabalho empregaremos o termo “colônia” para designar toda a população de japoneses e seus descendentes residentes no país. Como contraponto, empregaremos o termo *comunidade* para designar um grupo de um lugar específico. Assim, a Colônia Japonesa indica a totalidade dos japoneses residentes no Brasil e a comunidade será dirigida para um lugar específico, ou seja, como a comunidade de japoneses de Suzano, de Santos ou de outro lugar.

26. Fernando Moraes escreve vários relatos em *Corações Sujos*, 2004.

27. Relato de informante de 78 anos, *nissei*, residente em Álvares Machado. Entrevista realizada em junho de 2008.

como Hakkô-*shokuminchi* (Colônia Hakkô), que contava com cerca de 40 famílias, mas se dividiu em “vitoristas” (20 famílias) e em “derrotistas”. De acordo com ele, a escola comunitária da seção, que contava com apenas 35 alunos, ficou reduzida a 20. As atividades esportivas ficaram também separadas: os “vitoristas”, com atletismo e beisebol e, os “derrotistas”, com judô. A escola veio encerrar suas atividades na década de 1970, por causa do êxodo rural. Hoje restam apenas 8 famílias nessa seção.



25°. Aniversário da fundação da Colônia Hakkô. 6ª. seção – Álvares Machado, São Paulo
Alunos e pais de alunos, 29 de abril de 1962. Arquivo pessoal: Sr. Kiichi Maeda

Em maior ou menor grau, esse mal estar repercutiu na comunidade japonesa como um todo, e atingiu também os professores e alunos de japonês. Os professores que trabalhavam para as associações de japoneses, cujos presidentes se consideravam “vitoristas”, tinham de manter a postura afinada com eles caso não quisessem perder o emprego. Além disso, as crianças de pais “derrotistas” sofriam perseguição de outras crianças.

Moriwaki (op.cit.:68) registra que essa cisão entre “vitoristas” e “derrotistas” trouxe consequências danosas ao ensino de japonês, chegando a expulsar os “derrotistas” que eram minoria das associações e, com isso, crianças deixaram de estudar o japonês. Alguns informantes relataram que quanto maior o sentimento nacionalista e “vitorista” do patriarca da família, seus filhos apresentavam melhores rendimentos no estudo da língua japonesa. Segundo eles, notava-se também a incorporação de condutas e atitude tipicamente de japoneses, como a linguagem não verbal, formas de reverenciar, as respostas afirmativas em uníssonos “*hai*” [sim, senhor(a)], que destoavam da forma brasileira de responder mais branda. Enquanto isso os “derrotistas” comportavam-se como brasileiros e quase não fa-

lavam em japonês²⁸. Esses relatos só vêm a confirmar como o domínio da língua, nessa época, esteve atrelado à postura ideológica dos pais.

Nos períodos de 1960 a 1980, dois movimentos começam a divergir no campo educacional: uma foi a aceleração do ingresso dos *nisseis* no ginásio e nos cursos de níveis superiores, com a mobilidade dos japoneses rumo à capital de São Paulo. (SAITO:1980). Cardoso (1998:135) analisa o processo de chegada dos japoneses à cidade e assinala que a indicação de amigos e parentes constituiu o meio mais usado pelos japoneses para sua instalação na capital. Outro fato, que parece ir diametralmente no lado oposto é a volta do funcionamento das escolas comunitárias a partir de 1950²⁹, passando a desempenhar um importante papel na formação cultural e linguística dos descendentes.

Segundo informante C³⁰, ele mesmo deixou a região Noroeste em 1960, vendendo as terras que eram destinadas a plantações de café, para trabalhar com alguma atividade em São Paulo, ainda incerta na época, vindo para capital por causa de sua saúde frágil e para dar educação aos filhos. Por meio da indicação de amigos mudou-se para Vila Jacuí, atual bairro da zona leste de São Paulo, na época em que havia lavoura de hortaliças espalhadas na colina da região; reencontrou vários de seus vizinhos, ex-moradores da cidade do interior. Trabalhou como professor de japonês a convite da associação de japoneses do bairro, hoje conhecida como Associação Três Coroas, que no auge, na década de 1970, chegou a ter mais de 170 descendentes como alunos.

Dessa forma, a maneira como os japoneses se agregavam no interior também se repetia na capital, e formaram-se novas associações, como aconteceu em diversas comunidades da zona leste de São Paulo.

Do ponto de vista interno da comunidade, as mudanças significativas foram: a prosperidade econômica alcançada pelos imigrantes que já estavam instalados desde o pré-guerra e a inserção cada vez maior de descendentes nas escolas brasileiras, buscando ingresso nos cursos superiores³¹

28. Relato de informante de 80 anos, *jun'nissei*, residente de Suzano, São Paulo. Entrevista realizada em junho de 2005.

29. A medida de abrandamento contra o funcionamento das escolas comunitárias de estrangeiros teria sido publicada em 26 de novembro de 1947, segundo a Associação de Pesquisa Educacional de Londrina (1962). No entanto, devido ao clima da época e das condições psicológicas das comunidades, não havia ainda um movimento para estudar as possibilidades de retorno das escolas comunitárias.

30. Relato de informante de 93 anos, japonês *issei*, residente da zona leste da cidade de São Paulo.

31. Segundo Wakisaka *et alii* (op.cit.), ainda na década de 1950 e 1960 não era grande o número de estudantes Nikkeis nos cursos universitários, como também a escolha de carreira refletia muito a situação de ascensão social dos japoneses que escolhiam profissões promissoras financeiramente, nas áreas de direito, medicina, contabilidade, agronomia, por exemplo. Somente, a partir de 1970, haverá uma diversificação na escolha dos cursos, aparecendo cursos de línguas, letras, psicologia, geografia, biologia, entre outros. Já em 1982, dos 7.788 estudantes que se matricularam na Universidade de São Paulo, 978 (13%) eram nikkeis, revelando alto índice de aprovação e comprometimento com os estudos.

A partir de 1956, começaram a oferta de bolsas de estudo no Japão pelo Governo Japonês (*Monbushô*); de 1960 em diante, as bolsas das províncias – os conhecidos *kenpiriyûgakusei* – e os estágios do Ministério das Relações Exteriores; e em 1964³² começaram as das indústrias. Até hoje a maioria das províncias mantém esse sistema de concessão de bolsas de estudo aos descendentes de seus expatriados. O fato merece menção devido ao contato que estes bolsistas tiveram com a variedade padrão e seus reflexos no retorno à comunidade, seja como falantes, seja como professores de língua japonesa.

5. As Atividades da Nichigakuren (Federação das Escolas de Língua Japonesa do Brasil)

Nichigakuren foi responsável por uma série de atividades das escolas comunitárias; em 1957, promoveu a Mostra de trabalhos de alunos de escolas comunitárias do Brasil (*Zenpaku Jidô Sakuhin Happyôkai*)³³, na sede do Jornal Paulista, e também a 1ª Apresentação de Música e Dança Tradicional Japonesa (*Zenpaku Jidô Ongaku Buyô Happôkai*)³⁴, o que marcou época com ensino de valorização humanística, cuja inspiração vinha dos modelos escolares desenvolvidos no Japão, além de reforçar as redes de contato com as escolas comunitárias de outras regiões (NICHIGAKUREN: 1981).

Em 1958, Nichigakuren também organizou o 1º Seminário Nacional de Professores de Língua Japonesa em São Paulo (*Zenpaku Nichigo Kyôshokuin Kôshûkai*), com vasta programação de sete dias de duração, seis horas diárias com palestras, no qual participaram 68 professores. Os palestrantes eram figuras proeminentes da comunidade japonesa, como os professores Dr. Hiroshi Saito (Sociologia), Satô Tsunezô (História) e Onodera Shichirô (Música), (NICHIGAKUREN: 1966: 200).

Inicialmente, os seminários eram realizados de forma modesta, em salas emprestadas do Templo Budista Nishihonganji ou na Associação da Província de Osaka “Naniwakai”, até encontrar um lugar destinado especialmente ao seminário. No auge desses eventos, na década de 1980, inscreveram-se cerca de trezentos professores e os seminários passaram a ser realizados no auditório da Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa (*Bunkyo*).

32. Comissão da História dos 70 anos de imigração japonesa no Brasil (1981:140).

33. A Mostra contou com a participação de 58 escolas que apresentaram pinturas, caligrafia japonesa, trabalhos manuais, redação, poemas e até redação em português, chegando a reunir um total de 2.800 participações.

34. A apresentação foi realizada no Teatro Colombo, com 180 participantes das escolas da capital paulista e da região de Mogi das Cruzes.

Como entidade norteadora das escolas japonesas, a Nichigakuren empenhou seus esforços nas atividades de formação humanística conhecidas como *jôsôkyôiku* (educação que valoriza a formação humanística) ou *ningenzukuri no kyôiku* (educação que visa à formação do ser humano)³⁵, por meio de aulas que enfatizam arte, música³⁶, desenho, pintura e danças tradicionais japonesas. Esses dois termos aparecem com frequência nos registros de Nichigakuren e se referem às atividades pouco desenvolvidas nas escolas públicas brasileiras da época.

Ressalta-se o fato de não haver quase uma descrição dos métodos sobre o ensino de língua propriamente dito, provavelmente por não haver necessidade de explicitá-los já que a maioria dos professores era japonês e dos alunos descendente e dominava a modalidade oral da língua.

Entre as décadas de 1960 a 1980, as escolas japonesas estavam filiadas ao Nichigakuren, dada a força organizacional nos eventos escolares, assim como da apresentação de resultados de trabalhos anuais dos professores de *Nihongogakkô*³⁷, legitimando todo o empenho de tais mestres em prol do ensino de língua japonesa. A entidade organizava os principais eventos: *Ohanashi Taikai* (concurso de oratória, a partir de 1955), *Chikaradameshi* (concurso de escrita (caligrafia) a partir de 1976)³⁸, e também a Caravana de Confraternização entre estudantes do Brasil e do Japão (*Shônen Shôjo Kôkan Shinzen Shisetsudan*, a partir de 1980)³⁹, exposição de desenhos, organização de seminários, que tinham apoio do Consulado Geral do Japão em São Paulo e da Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa.

-
35. Em Nazaré Paulista, uma cidadezinha próxima a Atibaia, São Paulo, por exemplo, a professora KK, imigrante do pós-guerra, investiu muito nessa filosofia de ensino, por ser a informante formada no magistério e ter atuado no Japão como professora, trazendo a bagagem cultural escolar do Japão, de valorização das artes, da educação musical, como também das danças escolares. O fato de haver uma pessoa formada e com conhecimento da realidade escolar japonesa parece ter influído muito na sinergia das comunidades ao seu redor, não só estimulando os outros professores, como também mobilizando os pais para atividades culturais da cidade, assim como o acompanhamento de crianças de idades inferiores, uma vez que ela incentivava a educação precoce como uma forma de estimular o desenvolvimento intelectual das crianças.
36. Na década de 1980, muitas escolas do interior adquiriram pianos para as aulas e recebiam periodicamente de São Paulo professores especializados em aula de canto e música.
37. Conferem-se as realizações dessas atividades nas pautas a serem discutidas nas reuniões regionais, principalmente nas escolas do interior do Estado de São Paulo, nas regiões das antigas linhas ferroviárias Noroeste, Sorocabana e Alta Paulista e nas proximidades de Presidente Prudente, bem como no Cinturão Verde (Suzano e Mogi das Cruzes), na região do ABC, nas zonas Leste e Norte e em Santo Amaro.
38. Para se ter noção da amplitude desses eventos, segundo registro da FELJB (1984), o 5º Concurso de caligrafia (*Chikaradameshi Taikai*), realizado em março de 1980, obteve a participação de 907 alunos da capital de São Paulo e de onze escolas regionais da Grande São Paulo. A 13ª edição do Concurso de Oratória (*Ohanashi Taikai*) foi realizado em 13 de julho de 1980 e contou com a participação de 160 alunos.
39. No primeiro relatório, constam as palavras de congratulações do prefeito Reynaldo Egídio de Barros pela intensificação e estreitamento dos laços entre Brasil e Japão. Na 1ª caravana foram 25 alunos e dois professores como acompanhantes.

(1)



(2)

第六回学習発表会ナザレ-日本語



1. 20° Concurso de Oratória – *Ohanashi taikai*, Bunkyô, Liberdade, São Paulo, década de 1980.
2. 6ª Apresentação das Atividades Escolares – *Dai Rokkai Gakushû Hapyôkai*, Nazaré, São Paulo, março de 1982.

Arquivo pessoal: Profª. Kumiko Kanematsu

As escolas comunitárias desse período em nada se assemelham às escolas de idiomas ou mesmo às escolas brasileiras públicas de hoje. Elas eram um espaço social e de convivência para promoção da cultura e da língua japonesa, com todas as aulas ministradas na língua japonesa por professores nativos para crianças bilíngues. Para complementar as atividades escolares, havia ainda *Rinkan Gakkô* (Viagem de Concentração) e *Shûgaku Ryôkô* (Viagem Escolar), que eram realizados anualmente com a colaboração de todos os pais, que eram membros da comunidade, além das atividades esportivas que envolviam outras comunidades, tornando-se um acontecimento de caráter inter-comunitário e regional⁴⁰.

É importante esclarecer que as escolas japonesas não eram homogêneas: a dinâmica que conduzia um bom rendimento da escola dependia do empenho e interesse da comunidade, bem como a presença de um professor engajado com o ensino. E com a promoção de atividades humanísticas dirigidas às crianças, as escolas conseguiam integrar os diferentes grupos de faixa etária existentes na comunidade como o *Rôjinkai* (Associação da Terceira Idade) que eram os principais expectadores. Para a engrenagem funcionar, contavam com a força-tarefa das mães, denominada *Fujinkai* (Associação das Senhoras) para o preparo das refeições, e a dos jovens *Seinenkai* (Associação dos Jovens) que se encarregavam da logística e da acomodação do espaço, transporte de mobiliários etc. Os técnicos das atividades esportivas eram membros da comunidade e japoneses nativos o que favorecia o uso da língua como meio de comunicação com as crianças em fase de desenvolvimento linguístico.

Os registros de edições comemorativas de comunidades como as de Araçatuba, Presidente Prudente, Marília, Registro, São Miguel Arcanjo e Pilar do Sul, assim como na Grande São Paulo, onde os japoneses estavam concentrados (Mogi das Cruzes⁴¹, Suzano⁴² e região do ABC) comprovam essa dinâmica de relações existentes não só intracomunitárias como também intercomunitárias. A mesma situação se estende às cidades paranaenses, como Londrina, Assai, Maringá, Marialva, Nova Esperança, onde a população de japoneses era concentrada.

40. As redes de relações entre as comunidades já tinham sido estabelecidas desde o período pré-guerra, no qual as atividades esportivas eram intensamente praticadas. Vide anuário comemorativo de Álvares Machado, por exemplo (início da imigração nesta cidade em 1918).

41. Em Mogi das Cruzes, na década de 1980 a 1990, havia muitos alunos estudando japonês, sendo que somente nessa cidade havia cerca de trinta escolas comunitárias, sem contar as que ficavam situadas nos arredores da cidade

42. Em Suzano, muitas escolas comunitárias ficavam espalhadas também nas zonas rurais, uma vez que a distância ainda continuava sendo um empecilho no transporte das crianças. Só em Fukuhaku (Vila Ipelândia), havia 170 alunos na década de 1980.

6. As Escolas Comunitárias e as Escolas Brasileiras

A partir do pós-guerra, com ingresso cada vez mais frequente dos descendentes em escolas brasileiras e a continuidade de estudos nos níveis mais avançados, uma nova dinâmica se estabeleceu. Houve aumento de construção de pensionatos para filhos de japoneses estudarem nas cidades grandes do interior e também em São Paulo. Já na década de 1960, os que dispunham de condições financeiras mais favoráveis moravam na zona urbana e trabalhavam na zona rural. Diversos anuários comemorativos expõem a construção do pensionato com orgulho, como também os jornais da comunidade ajudaram na propagação das inaugurações por toda parte.

Em Mogi das Cruzes⁴³, na década de 1950 a 1960, líderes de bairros dos arredores da cidade reuniram-se para discutir como seria a construção do pensionato para atender a demanda de alunos ingressantes no ginásio. Cidades do interior paulista, como Araçatuba e Presidente Prudente, também tinham seus pensionatos que abrigavam jovens das regiões próximas, devido às boas ofertas de escolas brasileiras públicas. É nessa esteira que surge o pensionato Harmonia (*Harmonia Gakuseiryô*) em São Bernardo do Campo, em 1956, que mais tarde foi transformado em escola bilíngue particular, hoje denominado de Colégio Harmonia. Essa fase de envio de filhos aos pensionatos continuará em alta até o final da década de 1990, quando a maioria dos japoneses e descendentes passou a fixar residência em zonas urbanas.

Segundo relato de professores que trabalharam no pensionato, a tarefa diária não consistia apenas no ensino, mas também na preparação das três refeições, passar a roupa, controlar o horário de saída e retorno; a jornada de trabalho era longa, cabendo-lhes ainda tomar conta da sede da associação onde estava instalado o pensionato⁴⁴. Expressões *Burajiru-gakkô* (escola brasileira) em oposição ao *Nihongo-gakkô* (escola japonesa) e *otoko-sensei* (professor-homem) e *on'na-sensei* (professor-mulher)⁴⁵ são denominações que surgiram e ficaram em voga entre 1960 e 1980, abarcando uma realidade nova em formação. Com o aumento de alunos, era comum o professor pedir ajuda à mulher; para distingui-los, as crianças chamavam-nos de *otoko-sensei* e *on'na-sensei*, e que, pode ser considerado como emprego de interlíngua.

43. Comissão do Cinquentenário da fundação de Mogi das Cruzes. *História dos cinquenta anos de Mogi*. Editora Cultura Imai Ltda. 1971.

44. Handa (op.cit.:504) descreve a tarefa do dia a dia do casal de japoneses que trabalham num internato, cuja descrição minuciosa deixa transparecer o papel do marido e da esposa em que o ato de ensinar constitui em uma das atividades, diante dos inúmeros afazeres para manter um internato funcionando.

45. Essa denominação ficou particularmente bem conhecida entre as crianças ao se referirem aos professores de escolas comunitárias, que muitas vezes, não eram conhecidos pelos seus nomes e sim por *sensei* (professor). Sem contar que há um erro de combinação sintagmática das palavras, sendo necessário a interposição de um morfema de caso genitivo, como *otoko-no-sensei* e *on'na-no-sensei* respectivamente.

7. Considerações Finais

A retomada das escolas comunitárias foi importante e teve papel significativo para a comunidade japonesa, devido ao interesse remanescente ou renovado de muitos pais no ensino da língua japonesa como língua de herança. No entanto, notaram-se mudanças no perfil da comunidade japonesa no Brasil, impulsionadas pela entrada gradativa de descendentes em escolas brasileiras em níveis cada vez mais avançados. Essa nova demanda foi caracterizada pela construção de pensionatos para atender à mudança dos alunos para centros urbanos com melhores condições de infraestrutura educacional. Ao mesmo tempo em que se incrementaram as atividades das escolas comunitárias, o acesso de descendentes às escolas brasileiras também se acentuava, propiciando um ambiente favorável à manutenção do bilinguismo.

Referências Bibliográficas

- ALIANÇA CULTURAL BRASIL-JAPÃO. **Relatório do I Simpósio de Ensino de Língua Japonesa**. São Paulo. Relatório, 1979.
- ALIANÇA CULTURAL BRASIL-JAPÃO. **Denshō e no Michi: Burajiru Shakai ga Yōkyūsuru Nihongo Kyōiku to Sono Tenbō**. (O Caminho para a Transmissão: o Ensino de Língua Japonesa que a Sociedade Brasileira Espera e os Seus Desdobramentos). São Paulo. Relatório, 1982.
- ASSOCIAÇÃO CULTURAL NIPO BRASILEIRA DE ARAÇATUBA. **Araçatuba Bunkyo 50-nenshi**. (História dos Cinquenta Anos da Associação Nipo-brasileira de Araçatuba) São Paulo, 1978.
- CARDOSO, R. C. L. **Estrutura Familiar e Mobilidade Familiar: Estudo dos Japoneses no Estado de São Paulo**. São Paulo: Caleidos-Primus Comunicação e Consultoria Integrada S/C Ltda, 1998.
- COMISSÃO DO CINQUENTENÁRIO DA FUNDAÇÃO DE MOGI DAS CRUZES. **História dos Cinquenta Anos de Mogi**. Editora Cultura Imai Ltda. 1971.
- DOI, E.T. O Ritmo Bimoraico e as Moras Não-Plenas do Japonês: Reflexões sobre o Ensino da Língua Oral. In: **Trabalhos em Linguística Aplicada**, n. 36, Unicamp, Campinas, 2000 (p.51-60).
- _____. A Presença Japonesa no Brasil: a Língua Falada pela Comunidade Nipo-Brasileira. **Letterature D'America**; Revista Trimestrale, Roma, Bulzoni Editore, n° 93-94, ano XXII, 2002, p. 19-36.
- _____. O Ensino do Japonês como Língua da Imigração. **Estudos Linguísticos XXXV**, Campinas, pp.66-75, 2006.
- _____. Atitude de Imigrantes Japoneses e Descendentes em Relação ao Japonês Falado nas Comunidades Nikkei. In: Angela B. Kleiman e Marilda C. Cavalcanti (orgs.) **Linguística Aplicada: Suas Faces e Interfaces**. São Paulo, Mercado de Letras, 2007.

- FONTENELE REIS, Maria Edileuza. **Brasileiros no Japão: o Elo Humano das Relações Bilaterais.** (Masato Ninomiya org.). 2ª.edição. São Paulo: Kaleidus-Primus, 2002.
- FUNDAÇÃO JAPÃO (2006). **Diretório de Instituições Educacionais de Língua Japonesa do Exterior.** <<http://www.jpfg.jp/>> Acesso em: 10 nov. 2007.
- HANDA, Tomoo. **Imin no Seikatsu no Rekishi: Burajiru Nikkeijin ga Ayunda Michi.** (História da Vida do Imigrante: o Caminho Percorrido pelos Brasileiros Nikkeis) São Paulo: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1970.
- ISHIHARA, Tatsuo. **Cotia Shôgakkô no Gojûnen (1916-1966): Burajiru Nikkei Jidô Kyôiku no Jissai [Os Cinquenta Anos da Escola Primária de Cotia (1916-1966): a Prática da Educação de Crianças Nipo-Brasileiras].** São Paulo: 1978.
- JAPAN INTERNATIONAL COOPERATION AGENCY. **Pesquisa sobre a Situação Atual das Escolas Japonesas Voltadas aos Filhos de Imigrantes na América Latina e no Canadá,** relatório, 1986.
- JIN'NAI S. In: COMISSÃO DA HISTÓRIA DOS 70 ANOS DE IMIGRAÇÃO JAPONESA NO BRASIL (org.) **História dos 70 Anos de Imigração Japonesa no Brasil.** São Paulo: 1981.
- KUNO, Mariko. Nikkei Burajirujin no Nihongo: Nikkei Issei no Nihongo Jijô. In: **Kokugakuin Zasshi**, vol. 108, n. 11, Tokyo, 2007.
- KUYAMA, M. Fatores Sociais e Frequência de Empréstimos do Português no Japonês Falado pelos Imigrantes no Brasil – o Caso do Distrito Federal. In: **Revista Estudos Japoneses**, nº 20, CEJ / USP, 2000, p. 69-85.
- _____. **O Uso da Língua Japonesa na Comunidade Nipo-Brasileira: o Empréstimo Lexical no Japonês Falado pelos Imigrantes – caso de Distrito Federal.** 1999. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.
- MORALES, L. M. **Cem Anos de Imigração Japonesa no Brasil: o Ensino de Japonês como Língua Estrangeira.** Tese de doutoramento. Departamento de Linguística, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2009-a.
- MORIWAKI, R. Nihongo Kyôiku no Hensen (A Transição da Filosofia Norteadora do Ensino de Língua Japonesa – 1ª parte). In: **Revista nº 2**, Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1998, p. 71-85.
- MORIWAKI, R. Nihongo Kyôiku no Hensen II (A Transição da Filosofia Norteadora do Ensino de Língua Japonesa – 2ª parte). In: **Revista nº 4**, Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1999, p. 43-75.
- NICHIGAKUREN (org.). **Ikusanga – Zenpaku Nichigo Kyôikushi (História do Ensino de Japonês no Brasil).** São Paulo, 1966.
- NICHIGAKUREN (org.) **Relatório da Primeira Exposição de Crianças Brasileiras e Viagem de Intercambio dos Jovens ao Japão.** *Nippakujôhôsha*, 1981.
- NIWA, Y. O Ensino de Língua Japonesa no Brasil. In: **Imigração Japonesa no Brasil – Meio Século após a II Guerra Mundial (1953-2003)**, Editora Toppan Press, 2004, p. 168-170.
- NOMOTO, K. Burajiru no Nihongo Kyôiku. **Nihongo Kyôiku**, Tokyo, nº 24, p. 415-20, agosto, 1974.

SAITO, H. (org.). **A Presença Japonesa no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1980.

SHIBATA, Hiromi. **As Escolas Japonesas Paulistas (1915-1945): a Afirmação de uma Identidade Étnica**. 1997. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

SOCIEDADE DE DIFUSÃO DA CULTURA NIPO-BRASILEIRA. **Pesquisa sobre a Situação Atual das Instituições de Difusão do Ensino no Brasil**, 1977.

TAKANO, Y. **Tensão Diglósica na Aquisição de Língua: um Estudo de Bilingües Nipo-Brasileiros**. 2002. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, Brasília, 2002.

WAKISAKA, K. *et alii*. **Oitenta Anos de História da Imigração Japonesa no Brasil**. Editora Toppan Pres, 1996.

O ARCAICO NOS *MUKASHI BANASHI* ACERCA DOS CASAMENTOS ENTRE SERES DIFERENTES (*IRUI KON'IN*)

*Márcia Hitomi Namekata*¹

Resumo: Neste artigo pretendemos fazer uma apresentação das origens dos *mukashi banashi* acerca dos casamentos entre seres diferentes (*irui kon'in*) que, de acordo com a própria denominação, configura uma união entre um ser humano e um ser não-humano – que pode ser um animal, um ente celestial ou, ainda, um espírito ou fantasma. À luz de estudos japoneses referentes às áreas de Etnologia e Folclore, e também de teóricos ocidentais, abordaremos a configuração arcaica de tais narrativas, com aplicação dos aspectos levantados no *mukashi banashi Tsuru Nyôbô* (A Esposa Grua).
Palavras-chave: *mukashi banashi*; esposa animal; esposa celestial; arcaico; casamento

Abstract: In this paper we intend to do a presentation about the origins of the Japanese *mukashi banashi* about the *irui kon'in* (marriages between different kinds) – which can be an animal, a celestial being or a ghost or spirit. Though Japanese studies about Ethnology and Folklore, and Western theories, we discuss about the archaic configuration of these narratives, applying it in the *mukashi banashi Tsuru Nyôbô* (Crane Wife).

Keywords: *mukashi banashi*; animal wife; celestial wife; archaic; marriage

Os *mukashi banashi* (contos antigos) japoneses acerca dos *irui kon'in* (casamentos entre seres diferentes) tornaram-se bastante conhecidos através de narrativas como *Tsuru no Ongaeshi* (A Retribuição do Grou) e *Hagoromo* (O Manto de Plumas); a primeira traz como personagem feminina um ser que apresenta uma dupla identidade – a humana e a animal – e casa-se com um ser humano, que só vem a descobrir a faceta animal de sua parceira após o casamento, normalmente

1. Docente da área de Língua e Literatura Japonesa da UFPR. E-mail: marcianamekata@gmail.com .

através da quebra de uma promessa que ele lhe fizera. Feita a descoberta, o relacionamento se desfaz. A segunda consiste em um ser que é, ao mesmo tempo, humano e celestial; em praticamente todas as narrativas em que surge, essa mulher é coagida por um homem a casar-se com ele e, no final, ela parte para sua terra de origem, abandonando-o.

Nos contos em que as protagonistas são as esposas (*nyôbô*), o casamento é o ponto de partida para o enredo – ao contrário dos contos de herois, em que o casamento é o objetivo, marcando o final da história. Partindo-se dessa característica, é possível imaginarmos os contos de *nyôbô* como sendo mais arcaicos, e os de herois como tendo surgido em etapas posteriores. Não há uma classificação estabelecida para as esposas que figuram nos contos acerca dos *irui kon'in* mas, em primeira instância, poderíamos agrupá-las da seguinte maneira:

1. *tennin nyôbô* (esposas celestiais);
2. *dôbutsu nyôbô* (esposas animais);
3. *yûrei/yôkai nyôbô* (esposas que são espíritos ou fantasmas), que não serão tratadas neste artigo.

As mulheres que figuram nestas narrativas, muitas vezes, apresentam uma ambiguidade incomum aos contos maravilhosos ocidentais: no caso de *Yuki Onna*, que seria uma *yôkai nyôbô*, embora uma de suas características seja a de matar homens que se perdem em tempestades de neve, em uma das versões da narrativa ela acaba se apaixonando e se casando com um humano que, ao descobrir a verdadeira identidade da esposa, é por ela abandonado. Em contraposição a essas narrativas, há também alguns contos de *dôbutsu muko* (noivo animal) em que os protagonistas são masculinos; no entanto, em sua grande maioria, o noivo é morto por sua noiva humana. Há narrativas conhecidas no Ocidente que podem a ele se relacionar, como *Eros e Psique* e a lenda amazônica do boto, em que os protagonistas masculinos são, de fato, seres sobrenaturais; no entanto, o curso da narrativa segue outro direcionamento, na medida em que não há a eliminação da personagem masculina.

Essa ambiguidade feminina permite que confrontemos as atuações das protagonistas com aquilo que é apresentado acerca da mulher em diversos estudos acerca do feminino, nas mais variadas culturas antigas. Sobre isso, Harding (1985:83) ressalta que

“(...) nos dias extremamente primitivos, antes que a civilização tivesse progredido, o instinto feminino era percebido como inteiramente animal. A ferocidade do cuidado materno pela sua cria e a ferocidade de sua luxúria pelo macho na época do cio eram as características mais óbvias e dominantes, tanto da besta como da mulher. Com o avanço da civilização, no entanto, as mulheres começaram a desenvolver algo

semelhante à emoção que chamamos de amor, e a deusa das mulheres erigiu-se gradualmente acima de sua natureza animal. Passou a ser representada como mulher, porém com a ferocidade de seu instinto feminino não muito distante (...)”

Através de outras leituras, é possível estabelecermos uma relação desse aspecto com os *mukashi banashi* acerca das esposas animais. Seki Keigo, em sua coletânea **Nihon Mukashi Banashi Taisei** (Grande Coletânea de Contos Antigos do Japão), agrupa, em doze volumes e por temáticas, narrativas japonesas com suas variantes de cada província do país. No segundo volume o autor apresenta as narrativas sobre os *kon'in* (casamentos), classificadas como *honkaku mukashi banashi* (*mukashi banashi* primitivos)² e divididas em três grupos:

- grupo 1 – casamentos em que o ser diferente é o noivo: um homem sobrenatural se casa com uma mulher humana; durante o dia, ele assume sua forma original (na maioria dos casos, de animal) e, à noite, surge sob aspecto humano;
- grupo 2 – casamentos em que o ser diferente é a esposa: um homem humano se casa com uma mulher sobrenatural, mas o relacionamento se desfaz no momento em que o homem quebra a promessa que havia feito à mulher;
- grupo 3 – o ser diferente é a mulher que, no entanto, apresenta-se sob forma humana e traz problemas ao homem. A narrativa que melhor representa este grupo é *Esugata Nyôbô* (A Esposa do Desenho), em que a mulher causa transtornos ao marido por ser muito bela.

Tais considerações remetem-nos ao grande número de contos de fadas ocidentais que tratam de casamentos entre humanos e não-humanos. Sobre isso, Kawai (1988), em sua obra, estabeleceu uma divisão em grupos acerca de casamentos entre seres diferentes ao redor do mundo:

- grupo A: há um sentimento de unidade entre seres humanos e demais espécies. Fazem parte desse grupo, em especial, narrativas pertencentes aos tempos antigos, entre as quais se destacam as histórias de tribos como os esquimós e os da Papua-Nova Guiné. Para estes povos, as transformações entre seres humanos e animais eram consideradas como fenômenos naturais, de maneira que os casamentos entre tais seres poderiam ser tanto casamentos entre seres da mesma espécie como entre seres de espécies diferentes;
- grupo B: destacam-se neste grupo as narrativas japonesas, muitas das quais se localizam entre histórias dos grupos A e C. As metamorfoses ocorrem sem o elemento “mágica”, e casamentos entre seres humanos

2. Os protagonistas dos *honkaku mukashi banashi* são pessoas; quanto ao tema, este gira em torno da ação de um herói, que se apresenta sob três tipos: nos *shinwa* (mitos), os protagonistas são deuses; nos *setsuwa* (narrativas breves, de caráter popular), temos os heróis históricos; e, nos *mukashi banashi*, temos as crianças de nascimento extraordinário.

e animais são relatados enquanto fatos em curso, assemelhando-se às histórias do grupo A. No entanto, “no caso de uma união não-humana, o noivo é rejeitado ou morto pelo fato de ser um animal. E se a esposa revela sua natureza não-humana, o casamento nunca continua. Quanto a isso, a distinção entre humanos e animais é bastante firme” (1988:193);

- grupo C: compreende as histórias encontradas entre os cristãos, centradas na Europa. O “cônjuge diferente” assume tal condição através de algum feitiço do qual foi vítima, e essa mágica é desfeita através do poder do amor; ocorre, então, o casamento.

Diante de tal divisão, o autor considera que os contos japoneses apresentam uma peculiaridade no sentido de a cultura japonesa ter absorvido mais rapidamente a cultura europeia (se comparada a outras culturas similares à sua), ao mesmo tempo em que não se desvencilhou de suas rotas “naturais”

De qualquer forma, como atesta a própria denominação do gênero, no que concerne ao surgimento dos *mukashi banashi*, isso ocorreu em uma fase anterior às compilações de caráter mítico, em um período em que dominava uma cultura de caráter animista. O Xintoísmo, nome dado às crenças e práticas religiosas autóctones do Japão anterior ao Budismo (que foi introduzido no Japão no século VI d.C.), apresenta tal característica. A palavra *shintô* significa, literalmente, “o caminho do *kami*”³ e, até os dias de hoje, o Xintoísmo permanece intrinsecamente ligado ao sistema de valores japonês e aos modos de agir e pensar de seu povo. Segundo Oshima (1992),

“O Xintoísmo está intimamente ligado ao sentimento etnocentrista do povo, e suas teorias não são mais do que apologias da mentalidade mítica autóctone, apoiadas sobre fragmentos emprestados de teorias budistas, confucionistas, taoístas e inclusive cristãs.” (p.47-48)

A “mentalidade mítica autóctone” à qual se refere o autor e que surge no **Kojiki** (Registro de Fatos Antigos, 712 d.C.), seria o “fenomenismo”, que consiste em considerar o mundo dos fenômenos como a única e absoluta realidade:

“(…) em seus mitos todos os fenômenos, sejam naturais ou culturais, são considerados como deuses ou manifestações da divindade. Não somente as estrelas, a lua, o vento, a chuva, os pássaros ou o mar são deuses, mas o pensamento, a decisão, a tristeza, as lágrimas, o ato do amor, também são assim considerados. (...)” (p.26)

3. A palavra *kami* significa “místico”, “superior”, “divino”, estando normalmente ligada ao poder sagrado ou divino.

Assim, o Xintoísmo antigo era politeísta, sendo que as pessoas consideravam que os *kami* podiam ser encontrados na natureza como, por exemplo, sob a forma de divindades que regiam mares e montanhas. Acreditava-se, também, que aos *kami* atribuíam-se ideais de crescimento, criação e julgamento.

Neste universo é que se desenvolveu o mundo dos *densetsu* (lendas), mitos e poemas, bem como os poemas cantados, denominados *jugon* ou *jushi* (poemas de encantamento). Acreditava-se que tal gênero poético, executado nos festejos às divindades, possuía uma força misteriosa evocando, assim, um suporte espiritual. Havia também os *norito*, que comportavam tanto a faceta da “oração” como da “imprecação”, através do uso de palavras belas como “bom augúrio”, bem como de vocábulos portadores de acepção negativa, como “azar”

O **tempo** consiste num fator intrinsecamente relacionado ao gênero *mukashi banashi*. Pensando-se em termos de eras, sua origem remonta ao Período Jômon – época da cultura de caça e coleta – que, segundo Matsui (1988), foi aquele em que o homem viveu em contato mais profundo com a natureza. A principal característica dessa imagem de universo era a fusão entre o mundo natural e o mundo humano: os adultos transmitiam às crianças contos acerca dos deuses do mundo natural enquanto sabedoria viva no interior da natureza. Talvez seja essa uma primeira ideia acerca da origem dos *mukashi banashi*: uma imagem particular de universo em que se relacionavam este mundo e o outro mundo, vida e morte.

A frase “*Mukashi, mukashi...*” (“Antigamente”, “Há muito tempo”), proferida pelos narradores no momento em que abriam uma narrativa, além de indicar um tempo histórico passado, poderia também ser um indicativo da existência de um mundo das almas. Em tempos antigos – quando os *mukashi banashi* desenvolveram-se em abundância – considerava-se que a alma estava situada em um plano superior à existência (o “consciente”), ou seja, que o inconsciente localizava-se acima do limiar da consciência. As imagens que surgem nos *mukashi banashi*, assim, são a do homem enquanto representação do **microcosmo** (formado pelo consciente e pelo inconsciente), e a da **espiral**: homem, natureza, morte e nascimento como elementos interligados. Considerando-se o consciente a parte pertencente a este mundo e o inconsciente a parte pertencente ao outro mundo, os sonhos e os *mukashi banashi* existem no universo configurado pelo entrelaçamento destes dois mundos; caracterizam, assim, uma metamorfose universal que se movimenta em espiral e que faz com que a morte e o nascimento se desenvolvam.

Nesse período, os homens compreendiam, através dos *mukashi banashi*, que no espírito humano os limites entre consciente e inconsciente não estavam claramente definidos. Sonhos tornavam-se inteligíveis através das palavras da alma, da possessão, da premonição. E, de acordo com o modo de vida na cultura de caça e coleta, o consciente e o inconsciente eram suficientemente trabalhados, na medida em que sensibilidade, razão, intuição e emoção eram bem aguçadas: ouviam-se constantemente as palavras da alma e da existência.

Verificamos tais conceitos também em um contexto universal, na medida em que, segundo Meletínski (1987:191), “o homem ‘primitivo’ ainda não separava nitidamente a si mesmo do mundo natural circundante e transferia para os objetos naturais as suas próprias características”

Relacionando-se o conto maravilhoso a essa questão, Propp (1974:70) considera que todo o desenvolvimento do conto maravilhoso e, em especial, o princípio, já mostra uma conexão entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, através da imagem da entrada do herói em um outro mundo – por exemplo, a floresta, ou algum reino limitado por um rio.

Para os antigos, o nascimento configurava-se na descida da alma (em japonês, *tamashii* ou *rei*) do outro mundo para este mundo e, a morte, na subida deste mundo para o outro mundo. Considerando-se a morte como a viagem empreendida pela alma deste mundo ao outro mundo, há *mukashi banashi* classificados como *rei okuri*, ou seja, sobre o “envio das almas” E o nascimento seria a visita que uma alma faz a este mundo, vindo do outro.

Na intermediação entre homem e alma, o aspecto mais importante era a oração, através da qual tornava-se possível o envio e o retorno da alma. O envio da alma era o cerimonial de morte que, normalmente, era realizado por homens; o retorno da alma era realizado, em muitos casos, por mulheres, através da possessão, fato que sugeria uma relação com a fertilização (gravidez), vida e morte.

Os *mukashi banashi* sobre casamentos entre seres diferentes provavelmente remontam a esse período, na medida em que retratam a imagem de universo “deste mundo” e “do outro mundo” Tais casamentos acontecem em um cenário em que deuses são considerados elementos do outro mundo, e animais e plantas apresentam quase a mesma forma dos seres humanos; e a vida neste mundo praticamente não apresenta diferenças com aquela do mundo dos deuses. Em algumas destas narrativas, as almas apresentam uma beleza extraordinária; no entanto, possuem uma forma quase igual à dos seres humanos. Assim, esses *mukashi banashi* narram a proximidade entre natureza e homem, alma e existência. Os homens veneravam os deuses protetores ou ancestrais, obtendo destes bênçãos; gerava-se então a crença de que o melhor método de se obter a proteção de alguma divindade seria alcançar uma relação de parentesco com ela. Muitas vezes desejava-se obter para a família a força das divindades da natureza; casando-se com alguma delas, tal divindade tornava-se o deus ancestral da família. Nota-se, nos épicos *ainu*⁴ – os *yûkara* –, que muitas de suas divindades são animais, plantas ou, ainda, fenômenos da natureza, com os quais seres humanos se casam. Conforme será visto mais adiante, tais aspectos estão relacionados à questão do **tabu**, um dos traços determinantes dos contos acerca dos casamentos entre seres diferentes.

4. Autóctones da região norte do Japão, em especial da ilha de Hokkaido.

Entretanto, no período histórico seguinte, o Período Yayoi – que se estendeu dos séculos III a.C. a III d.C., aproximadamente –, houve o surgimento da vida em comunidades e da cultura do arroz, introduzida no Japão através do continente (Coreia). Com isso, os homens começaram a se separar da natureza, pois a partir do momento em que passaram a modificá-la para o seu próprio benefício, ela começou a ser tida como a morada dos inimigos e, conseqüentemente, o “mundo diferente” Devido a isso é que Saigô (1980) diz que a agricultura estava na base da relação de opressão entre o natural e o social. Pode-se, então, dizer que o “diferente” surgiu quando o homem perdeu a estreita ligação que mantinha com os animais e os elementos da natureza.

Na cultura agrícola e de criação, os homens passaram a agrupar-se em vilas e cidades, e surgiram a estratificação social e a formação do Estado. Apesar de tal mudança de cenário, os *mukashi banashi* que tratavam das origens dos deuses ancestrais sobreviveram; no entanto, a qualidade de “diferente” surgiu quando as divindades perderam o *status* de “deus do Estado” Na verdade, quando o “mundo natural” tornou-se “mundo diferente”, muitos de seus deuses morreram, e houve o surgimento de divindades semelhantes ao homem.

No entanto, as crenças relacionadas aos povos da Antiguidade, com seu caráter animista, mantiveram-se na medida em que os homens continuavam a buscar uma comunicação com seres sobrenaturais, no intuito de consultá-los não a respeito de questões metafísicas ou dilemas da vida moral, mas sobre práticas urgentes, como a garantia de subsistência, a cura de doenças e o afastamento de perigos. A sociedade antiga, sustentada na produção agrícola, ainda observava, portanto, a existência de espíritos na natureza, e os festivais que acompanhavam as cerimônias de cultivo eram uma evidência do fato. Nessas ocasiões, eram-lhes oferecidos cantos, narrativas e danças. Segundo Yanagita (1956:37),

“Japan is a country where festivals abound. There is a festival being held almost every day of the year somewhere in Japan. Festivals are generally thought of as being showy and highly animated, but they were originally extremely modest affair in which only the small number of villagers directly attached to the shrine would gather for offerings and sacred sake. The word *matsuri* itself means ‘to be in the presence of and to render service to a deity.’”

Por ocasião dos festejos realizados, por exemplo, na primavera, com o intuito de rogar aos deuses um bom desenvolvimento das plantas, assim como no outono, em agradecimento à boa colheita, as pessoas contavam os feitos dos deuses através dos *shinwa*, forma literária correspondente aos mitos. Cada tribo, grupo ou clã transmitia os mitos que herdavam de seus ancestrais, que também eram divinizados; adicionava-se a isso uma espécie de força imaginária, que exercia um “controle” sobre a sociedade.

Tal processo já havia ocorrido em outras sociedades ao longo da história; vale lembrar que o Japão, comparado a outras civilizações, configura-se em uma nação de surgimento bastante recente. Meletínski, em sua obra **A Poética do Mito** (1987:152), faz referência ao esquema de evolução histórica dos mitos proposto por Lóssiev, com base em mitologia antiga: para ele, o limite mais importante na evolução da mitologia é a passagem da economia baseada na caça coletiva para a economia produtora, da idade da pedra para a idade dos metais, do patriarcado para o matriarcado, bem como a passagem do fetichismo (do totemismo e do magismo que lhe correspondem) para o animismo (o demônio do objeto se separa do próprio objeto) e do ctonismo para o heroísmo.

Segundo Armstrong (2005:68), a história começa a se impor à mitologia à medida que os deuses iniciam sua retirada do mundo humano:

“A vida urbana mudou a mitologia. Os deuses começavam a parecer mais remotos. Cada vez mais os antigos rituais e histórias deixavam de projetar homens e mulheres no reino divino, que antes fora tão próximo. As pessoas se desiludiam com a antiga visão mítica que satisfazia seus ancestrais. À medida que as cidades se organizavam, a polícia crescia em eficiência, ladrões e bandidos eram levados a julgamento, e os deuses pareciam cada vez mais indiferentes ao destino da humanidade. Havia um vácuo espiritual. Em algumas partes do mundo civilizado, a antiga espiritualidade decaiu, mas nenhuma novidade ocupou seu lugar. E esse mal-estar acabaria por conduzir a outra grande transformação.”

Ainda, Propp (1974:159) discorre sobre o fato de que, com a aparição da agricultura e da religião agrícola, as religiões “silvestres” foram tidas como “autêntica bruxaria”, o grande mago transformou-se em bruxo, e a mãe e senhora dos animais em uma bruxa que se apoderava das crianças para devorá-las.

A imagem do universo passou a ser dualista, com a separação entre o mundo da natureza e o mundo dos homens. O espírito humano ainda se conservou próximo à natureza; no entanto, ao contrário do período anterior, quando o mundo não possuía fronteiras, o homem separou-se da natureza durante o processo de construção de uma civilização autônoma. Os deuses protetores e os deuses ancestrais – as “almas do mundo da natureza” – passaram, então, a ser vistos como “fantasmas do outro mundo”

Nos *mukashi banashi* presencia-se a imagem de universo do patamar básico do japonês, ou seja, a cultura de caça e coleta; e, sobre esta, assenta-se a imagem da cultura agrícola, configurando-se assim uma estrutura dupla. O resultado disso é que a psique do japonês reflete a cultura de caça e coleta, e o consciente reflete a cultura agrícola, através da oposição natureza (sentimento) X relação natureza/homem (consciência). O universo da cultura Jômon aparece até hoje nos costumes, no folclore e nos festivais, configurando, assim, resquícios da cultura de caça e coleta. Por outro lado, alguns *mukashi banashi* apresentam traços imagéticos agrícolas,

especialmente naqueles em que surgem monges e Budas, na medida em que, embora pareçam elementos estrangeiros à cultura de caça e coleta, são representativos de uma mudança de cultura. E são muitos os *mukashi banashi* que mantêm uma imagem de universo única, tendo basicamente como pano de fundo a cultura de caça e coleta.

Paralelamente ao influxo da cultura agrícola, talvez se tenha passado ao desenvolvimento da cultura citadina quando elementos do continente difundiram-se no Japão; nesse caso, os *mukashi banashi* desenvolveram-se de forma independente. Pode-se dizer, então, que na transição das culturas de caça e coleta para a agrícola houve um rápido desenvolvimento devido às pressões exercidas pela cultura estrangeira; no entanto, em âmbito espiritual, a mudança foi mais lenta.

De qualquer forma, Propp (1974:37) diz que os ritos, os mitos, as formas da mentalidade primitiva e algumas instituições sociais são consideradas formações anteriores ao conto e que, assim, é possível explicar o conto por meio das mesmas. E que, no caso da mentalidade primitiva, seria necessário recorrer às suas formas – organização social, costumes, língua – para se explicar a gênese do relato maravilhoso.

Considerando-se *mukashi banashi* onde é possível encontrar imagens de universo dualista e agrícola, contos como *Urashima Tarô*, *Hagoromo* (O Manto de Plumas) (ambos tratando de seres humanos que se separam da natureza e vão ao Palácio do Dragão ou ao céu), *Momotarô* (O Menino Pessego), *Tengu no Koma* (O Pião do Tengu⁵) (onde se vê o diferente no interior do mundo natural), apresentam traços da cultura agrícola cultivada por longo período, bem como da relação entre o mundo dos homens e o mundo natural.

A partir de uma classificação mais ampla das esposas que surgem nos *mukashi banashi* sobre os *irui kon'in* (casamentos entre seres diferentes), que as divide em esposas celestiais, esposas animais e espíritos, pode-se partir para uma classificação mais específica acerca dos casamentos entre seres diferentes. De acordo com Matsui (1988), tais uniões dividem-se em cinco categorias:

o ser diferente aparece como divindade;

1. o ser diferente não surge como divindade, mas deixa descendentes e vai embora;
2. o ser humano se casa com o ser diferente, que não deixa descendentes e vai embora;
3. o ser diferente é um animal, que é trapaceado e morto;
4. o ser diferente surge como um fantasma.

5. Espécie de entidade sobrenatural de forma humana, rosto vermelho, nariz comprido, provido de asas e de força descomunal; normalmente porta um leque. Pratica travessuras, sendo comparado à figura do *trickster*.

A categoria tida como a mais antiga é a primeira, sendo considerada como o arquétipo dessa subcategoria de contos. Em referência a essa questão, há aspectos da cultura *ainu*⁶ que são de interesse para o presente estudo, em especial por tratar-se de uma população autóctone que ainda preserva muitos traços da cultura arcaica. De acordo com Yasuda (2004:436), os *ainu* classificam os animais conforme as ações que praticam – voar, nadar, andar – e o espaço em que vivem. No que concerne ao espaço, o conhecimento dos *ainu* realiza-se mediante dois itens que se opõem como, por exemplo, “montanha X vila” e “montanha X estuário”. Assim, temos uma primeira relação que se estabelece entre os animais e o espaço:

animal	espaço
animal (de pêlo)	montanha
pássaro	céu
peixe	mar
inseto	vila

Para os *ainu*, o mundo dos deuses apresenta três dimensões: aquela que circunda o seu mundo, uma dimensão horizontal e outra vertical. Já o mundo dos homens é percebido segundo duas categorias: “este mundo”, ou seja, o espaço humano e tudo o que faz parte dele é classificado como “categoria horizontal”, e o outro mundo – o mundo dos deuses – é tido como “categoria vertical”. No entanto, categorias espaciais como casas, vilas e seus arredores, florestas, montanhas (subdivididas em “montanha profunda” e “montanha alta”), rios, estuários, baías e alto-mar, consistem em locais protegidos por divindades, e estão profundamente ligadas ao movimento da vida e à subsistência: a casa é o espaço central cotidiano e, enquanto local de residência, é o espaço social e religioso; os arredores da vila são destinados à produção e ao cultivo de alimentos. O rio e o mar são locais de pesca, a floresta é o local de coleta e de caça ao veado, e a montanha profunda é o local de caça ao urso.

Assim, tal divisão dos domínios do mundo dos homens relaciona-se ao caráter sobrenatural do mundo dos deuses. Cada domínio possui a sua divindade, de modo que os animais do mundo dos deuses também apresentam-se divididos em categorias:

6. “‘Homem’, na linguagem dos aborígenes de Hokkaido. Palavra utilizada para designar as populações de pescadores e caçadores das ilhas de Hokkaido, Kurilas e de Sacalina, provavelmente vindas, numa época muito antiga, do continente asiático e que teriam parentesco com os povos siberianos, tungues, altaicos e uralianos, embora algumas de suas características físicas fizeram com que lhes fosse atribuída uma origem caucasiana.” (In: Frédéric, 2008:46)

- o mundo dos deuses dos animais (de pêlo) estende-se do rio até a montanha alta;
- o mundo dos deuses dos peixes vai do rio até o mar;
- o mundo dos deuses dos pássaros é tido como vertical;
- o mundo dos deuses dos insetos é o subterrâneo.

(o urso marrom, a baleia orca, a coruja⁷ e a serpente pertencem a uma categoria de animais caracterizados pela força, dominação, controle, simbolizando também uma divindade pertencente a cada domínio, respectivamente).

Segundo os *ainu*, os deuses vivem em seu próprio mundo, sob forma humana; no entanto, quando visitam o mundo dos homens, fazem-no sob outra roupagem (“roupa temporária”): por vezes como animais ou, então, plantas. São, dessa forma, considerados como “presentes” para os humanos, visto que também atendem às preces que estes lhes dirigem, normalmente visando suprir suas necessidades mais imediatas de sobrevivência. Por exemplo, havia deusas que serviam como mediadoras entre animais e humanos; assim, para que uma caçada fosse bem-sucedida, as pessoas deveriam dirigir preces a tais deusas. Tratava-se de uma prática comum entre os *ainu*. Ainda, entre os *nibuhi*, povo caçador que vive na ilha de Sacalina, ao norte de Hokkaido, os ursos eram tidos como pessoas que viviam nas montanhas, e que possuíam relação de sangue com os humanos. Na cultura *ainu*, são muito comuns os casamentos em que o deus ancestral ou protetor deixa descendentes.

A esse respeito, é interessante recorrermos à proposição de Castro (2002:351), que pode relacionar-se ao fato de o pensamento do japonês estar muito ligado à mentalidade mítica:

“Em suma, os animais são gente, ou se vêem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma ‘roupa’) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal. (...) A noção de ‘roupa’ é, com efeito, uma das expressões privilegiadas de *metamorfose* – espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais (...)”

Ainda, segundo o mesmo autor, nas narrativas míticas “(...) cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesma – como humana –, e entretanto age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva de animal,

7. Segundo o texto japonês, *shimafukurô*, um tipo de coruja que existe na ilha de Hokkaido.

planta ou espírito. De certa forma, todos os personagens que povoam a mitologia são xamãs, o que, aliás, é afirmado por algumas culturas amazônicas (...)” (p. 354).

Como se pode observar, na cultura *ainu* as ideias de animal e divindade mesclam-se, não havendo referências às *tennin*, seres celestiais que têm origem na China, onde são também denominadas *sennyō* (fada taoísta) ou *shinnyō* (divindade feminina), referentes femininos revestidos de conotação espiritual. Inclusive o conto *Tennin Nyōbō* (A Esposa Celestial) é tido como mito de criação chinês, da mesma forma que o **Kojiki** para o Japão.

Em sua obra **Mukashi Banashi no Rekishi** (História dos Mukashi Banashi), Seki Keigo afirma que a temática principal das narrativas acerca das *irui nyōbō* (mulheres diferentes) é a separação. Na já citada obra **Kojiki**, há um episódio que já trata do tema do casamento entre um humano e uma mulher que, ao mesmo tempo em que é humana, apresenta uma faceta animal. Trata-se de *Umisachi Yamasachi*, que conta a história de dois irmãos, um pescador e um caçador. Certo dia, o caçador propõe ao irmão que troquem de ofício e de ferramentas de trabalho; apesar de o pescador não concordar de imediato, a troca é feita, e Yamasachi (o irmão caçador) perde o anzol do irmão. Desesperado, ele tenta convencer o pescador a aceitar qualquer anzol que lhe desse em substituição ao perdido, mas Umisachi diz que só lhe interessava ter o seu próprio anzol de volta. Desolado, Yamasachi é interpelado por uma divindade que o convida a uma visita ao palácio do rei dos mares. Yamasachi acaba se casando com a filha do rei dos mares, e o anzol de Umisachi lhe é devolvido – estava preso à garganta de um peixe que o havia engolido. Após três anos, ao retornar à terra natal e subjugar o irmão, através de objetos mágicos que ganhara do sogro e que tinham o poder de controlar as marés, Toyotamahime, a esposa de Yamasachi, vem à terra para dar à luz o filho que esperava. Ela constrói um retiro de parto e, quando chega o momento do nascimento da criança, ela pede ao marido para que não a observe de maneira alguma. No entanto, preocupado com a situação da esposa, ele a espia por uma fresta, e vê um tubarão dando à luz. Toyotamahime, envergonhada, diz que ele quebrara a promessa e que, por isso, não poderiam mais ficar juntos; ela retorna, então, ao reino do mar, e deixa o filho aos cuidados da irmã mais nova, Tamayoribime. Pode-se dizer que já na primeira compilação de mitos da literatura japonesa aparece o tabu do “não ver”, um dos aspectos mais importantes dos *mukashi banashi* sobre as esposas animais.

Nestes contos, é relevante a questão da vergonha que sentem as esposas sobrenaturais ao serem vistas em sua forma original. Tal sentimento, intrinsecamente ligado à questão do tabu do “não ver”, relaciona-se ao tema da separação. Isso porque, invariavelmente, essas narrativas terminam com o divórcio do casal.

De acordo com Takenaka (1971), na Polinésia, onde surgiu a palavra “tabu”, os reis e chefes das tribos eram considerados descendentes dos deuses, e tal sacralidade era transmitida por estes ou pelos deuses ancestrais. Visto que a posição que cada membro ocupava em uma genealogia era estritamente definida, quanto

mais próximo alguém fosse do ancestral, maior seria sua posição. Isso indica uma relação estreita entre a alma ancestral e a alma em si, e acreditava-se que isso constituía, acima de tudo, uma força sagrada. No entanto, a ideia de tabu comporta uma ambiguidade, conforme escreveu Freud (1999:28):

“O significado de ‘tabu’, como vemos, diverge em dois sentidos contrários. Para nós significa, por um lado, ‘sagrado’, ‘consagrado’, e, por outro, ‘misterioso’, ‘perigoso’, ‘proibido’, ‘impuro’. O inverso de ‘tabu’ em polinésio é ‘*noa*’, que significa ‘comum’ ou ‘geralmente acessível’. Assim, ‘tabu’ traz em si um sentido de algo inabordável, sendo principalmente expresso em proibições e restrições. Nossa acepção de ‘temor sagrado’ muitas vezes pode coincidir em significado com ‘tabu’ ”

Segundo o autor, os objetivos do tabu seriam numerosos. Entre eles estariam a proteção de pessoas importantes – chefes, sacerdotes, etc. – e coisas, contra o mal; a proteção a mulheres, crianças e pessoas comuns em geral da influência mágica de chefes e sacerdotes; a precaução contra os perigos decorrentes do manuseio ou contato com cadáveres, ingestão de certos alimentos, etc.; guarda dos principais atos da vida – nascimento, iniciação, casamento e funções sexuais, etc. – contra interferências; proteção dos seres humanos contra a cólera ou poder dos deuses ou espíritos. E, de acordo com Takenaka, havia ainda os tabus das mulheres grávidas e menstruadas; no entanto, estes eram considerados “tabus temporários”, limitados a uma determinada situação, na medida em que o período menstrual colocava a mulher numa condição à parte, não pelo sangue ser impuro mas, sim, poderoso, vital.

Originariamente, então, a ideia religiosa da oposição “puro X impuro” era um indicativo da oposição “sagrado X profano”, e podia estender-se até a oposição “normal X anormal”. Segundo Takenaka, o tabu funcionaria como uma espécie de “freio” ante a possibilidade de se cometer uma transgressão, sendo também considerado como um protetor da vida.

Presume-se que uma das ideias desse tipo de narrativa é a de que um casamento entre um ser sobrenatural e um ser normal não pode trazer felicidade. Mas existe o outro lado da questão: através do casamento, o ser sobrenatural – animal – entrevê a possibilidade de seus descendentes fazerem parte do gênero humano.

Já nos referimos anteriormente à veneração aos deuses protetores ou ancestrais por parte dos homens, bem como à crença de se alcançar uma relação de parentesco com alguma divindade como forma de obter desta força e proteção. Assim, o casamento com alguma divindade era algo aceitável, de modo que ela passava a ser o deus ancestral da família. No mito e no conto maravilhoso, o casamento com um cônjuge totêmico é considerado normal e exogâmico⁸, o que pode configurar

8. Proibição de casamentos no interior de um mesmo clã e as ligações eróticas, cuja expressão limite seria o incesto. Já a endogamia seria a proibição de casamentos por demais afastados. (Meletínski, 2002:44)

um hábito matrimonial aceito nas sociedades arcaicas. Normalmente, o totem apresenta caráter antropomorfo.

No caso das esposas animais temos que, segundo Harding (1985: 307), o desejo de ter um filho está em conexão com o desejo universal de imortalidade, com a continuidade do nome da família. Entre os povos primitivos e também no Oriente, uma das principais razões de tal desejo era a possibilidade de haver alguém cujo dever seria executar os ritos funerários e continuar os sacrifícios do predecessor, que permitiriam conservar vivo o espírito do falecido e ajudá-lo na sua jornada para outra terra. E, para Seki (1982), nos *mukashi banashi*, é importante para a esposa animal deixar descendentes, em especial no reino humano, pois assim eles também serão humanos, os quais, em relação ao animal, são seres superiores. Nesses casos, o filho que nasce desse relacionamento é tido como o ancestral familiar. Portanto, contos em que o animal não deixa descendentes – como *Kaeru Nyôbô* (A Esposa Sapo) e *Tsuru Nyôbô* – poderiam ser considerados contos “estéreis”. E, para Inada (1994), *Tennin Nyôbô*, *Kitsune Nyôbô* (A Esposa Raposa) e *Sakana Nyôbô* (“A Esposa Peixe”) são tidos como resquícios das chamadas “lendas de ancestrais”

1. Um Estudo Referente ao Conteúdo Apresentado: Análise do *Mukashi Banashi Tsuru Nyôbô* (A Esposa Grua)

Escolhemos três versões deste *mukashi banashi* como base para a análise por ser um dos mais conhecidos entre as narrativas sobre as esposas animais, havendo inclusive versões atuais pertencentes ao campo literário infantil. Além disso, foi transformado em ópera, em 1951, sob o título de *Yûzuru*, e é também bastante difundido entre os descendentes de japoneses que vivem no Brasil.

No Japão, as versões de *Tsuru Nyôbô* dividem-se segundo cinco temas diferentes:

1. nascimento do filho
2. casamento desfeito pela quebra do tabu
3. provas difíceis
4. mistério
5. filha adotiva

No caso das versões apresentadas neste artigo, o tema seria o segundo. No entanto, em certas variantes mais atuais – algumas inclusive difundidas entre descendentes de japoneses no Brasil – a grua é salva por um velho, casado com uma velha e sem filhos. Quando a moça bate à porta de ambos, ela passa a viver com eles como filha; podemos dizer, assim, que se trata de uma versão em que o tema é o da filha adotiva. Provavelmente o surgimento desta foi mais recente,

na medida em que se baseia nas narrativas da subcategoria das crianças de nascimento extraordinário, como *Momotarô*, *Taketori Monogatari* (famoso por sua protagonista, Kaguyahime, a princesa que veio da lua) e *Tanishi Musuko*. Cabe afirmar que, nas variantes em que o salvador da grua é um velho e não um homem, o título do conto passa a *Tsuru no Ongaeshi* (A Retribuição do Grou); no caso, em muitas das versões da filha adotiva, é a velha quem a vê como grou, normalmente na terceira vez em que a moça/grua está tecendo. Além disso, quando surgem os pais adotivos, o conto entra na tipologia da obtenção de fortuna que, de modo geral, trata de temas como avaréza, conduta e moral. Destaca-se também a questão do *ongaeshi* (agradecimento por algum favor prestado), que tem raízes na religião budista. Considerando-se o aspecto religioso da questão, nota-se também que, na versão da província de Yamagata, aparecem ao final da narrativa o templo e a mandala, elementos tipicamente budistas.

Quanto às personagens masculinas de *Tsuru Nyôbô*, na versão da província de Kagoshima, Karoku é um carvoeiro que vive com a mãe idosa e que tem consciência de sua baixa condição social:

“Na noite seguinte, logo ao anoitecer, uma mulher de beleza indescritível apareceu na casa de Karoku:

Poderia dar-me abrigo por uma noite?

Nesta choupana? – falou Karoku, como que negando.

Sim, deixe-me ficar, por favor.

Ele acabou concordando. No entanto, a mulher lhe disse:

Tenho algo a lhe propor, por favor, escute-me.

Que tipo de proposta?

Por favor, aceite-me como esposa.

Com tantos homens no mundo, por que eu teria uma esposa magnífica como você? Por que alguém como eu, que mal tem o que comer hoje, que não sabe se terá o que comer amanhã, poderia ter uma esposa como você?”

Na versão da província de Niigata, o homem também faz referência à sua baixa condição:

“– Eu sou pobre, não tenho nada, vivo só e não tenho o que lhe servir; ainda assim, se não se incomodar, pode ficar.”

O mesmo ocorre na versão da província de Yamagata:

“(…) com o dinheiro da lenha que vendera, Kinzô comprou o animal e soltou-o. Nessa noite, como não tinha dinheiro, estava pensando em tomar uma sopa de folhas de nabo e ir dormir, quando ouviu alguém bater à porta. (...)”

Ou seja, o surgimento da moça que se oferece como esposa configura-se como um “presente” para o homem, uma fortuna inesperada, visto que ele é pobre e ela, extremamente bela. De maneira geral, essa conscientização por parte das personagens, nos contos de caráter maravilhoso, e mesmo nos mitos, não é um fato comum. Em muitos *mukashi banashi* sobre esposas animais, as mulheres se oferecem em casamento ao homem, e estes aceitam passivamente a oferta, como na versão do mesmo conto da província de Yamagata:

“(...) Era uma bela jovem, que disse estar perdida e que pedia abrigo por uma noite. Kinzô, assustado, convidou-a a entrar. Na manhã seguinte, a moça, juntando as duas mãos, pediu-lhe: – Por favor, deixe-me ser sua esposa.

E ele aceitou. (...)”

O homem aceita a proposta da bela mulher, e ambos se unem. Depois de algum tempo, a esposa pede a ele um tempo para que possa tecer uma peça. No entanto, na versão da província de Kagoshima, ela não diz o motivo de ficar encerrada no quarto:

“– Por favor, conceda-me três dias para ficar dentro do quarto. Não abra a porta de maneira nenhuma.”

“– Vou tecer, então gostaria que construísse um local para que eu pudesse fazer isso. Mas você não poderá ver o local onde estarei tecendo, de maneira nenhuma.” (Niigata)

“– Vou tecer uma peça, mas até eu terminá-la, você não poderá me ver. Na noite do sétimo dia, entregarei a você uma peça da qual certamente irá gostar.” (Yamagata)

Depois do tempo estipulado, a esposa sai do quarto e entrega ao marido uma peça, que deveria ser vendida:

“No quarto dia, depois de ficar encerrada dentro do quarto, a mulher apareceu.

– Como deve ter sido penoso, estava preocupado. Por favor, faça logo sua refeição.

Ela respondeu um ‘sim’ e foi comer. Então, ela disse:

– Karoku, Karoku, venda este pano que teci dentro do quarto por dois mil *ryô* – e dizendo isso tirou o pano de dentro do quarto. Pegando-o, Karoku dirigiu-se à residência do senhor feudal, que disse:

– Isso é algo magnífico. Posso pagar dois, três mil *ryô*, mas preciso de mais uma peça.

– Sim, mas preciso perguntar primeiro à minha esposa.

– Não precisa perguntar para ela, acho que você mesmo pode responder, não? Já vou deixar pago.” (Kagoshima)

“Então, o homem construiu um local para que ela pudesse tecer. A mulher entrou ali e ficou tecendo – *tonkarari*, *tonkarari*, e como foi dito ao homem para não olhar, ele assim o fez. A peça que foi tecida era superlativamente magnífica, e ele levou-a à cidade para vender, conseguindo por

ela um preço muito alto. O homem recebeu um pedido de mais uma peça, e a esposa, então, mais uma vez entrou em seu aposento de tecer, e ali permaneceu.” (Niigata)

“Então, encerrou-se em um quarto e começou a tecer. Na noite do sétimo dia, a esposa mostrou a Kinzô uma peça de tecido:

– Venda isto e compre o que quiser. Você poderá vender esta peça por cinco *ryô*.

Então, Kinzô levou o tecido à cidade e um nobre, admirado, comprou-o por dez *ryô*, dizendo que se ele lhe trouxesse mais um, pagaria quinze *ryô*. Kinzô voltou para casa e obrigou a esposa a tecer. (...)” (Yamagata)

Retomando o que foi anteriormente colocado, Karoku é uma personagem retratada de forma mais conscienciosa do que as outras, na medida em que se preocupa com a esposa depois de sua longa permanência no quarto; além disso, quando lhe é solicitado para que a esposa teça mais uma peça, ele diz que precisa primeiro perguntar a ela. Na versão da província de Niigata, os fatos são relatados continuamente, sem dispensar atenção às reações das personagens. Por outro lado, na versão da província de Yamagata, a ganância da personagem masculina é exposta, no momento em que obriga a esposa a tecer outra peça por ter conseguido um valor muito alto – além do esperado – pela primeira. Kawai (op.cit., p.238) faz uma análise psicológica da questão:

“(...) o desejo, por si, é claro – ganhar algo ou fazer a vida mais fácil – promove o desenvolvimento da civilização humana. E, devido a isso, a consciência do ego é estabelecida. Por outro lado, como sabemos bem, o desejo intenso causa a infelicidade. O equilíbrio entre “desejo” e “não desejo” pode nos capacitar a levar vidas significativas. Os contos japoneses parecem enfatizar muito o lado do “não desejo” Em *A Esposa Grua*, vimos que o desejo gerado no homem causou a tragédia (...)”

Nossa análise não pretende trabalhar conceitos psicanalíticos, mas há dois aspectos que chamam a atenção na proposição de Kawai: o “não desejo” enfatizado pelos contos japoneses, que talvez esteja relacionado a uma característica mais arcaica dos contos, em que as personagens não buscam um ideal – um bom casamento, ou um objeto mágico, por exemplo; e a tragédia (no caso, a separação) causada pela ganância da personagem masculina diante do dinheiro.

Os três protagonistas masculinos que surgem nesses *mukashi banashi* são pobres, conforme podemos concluir pela atividade que exercem (Karoku era carvoeiro e Kinzô, lenhador), e pelo próprio argumento que apresentam às belas moças quando pedidos em casamento. A personagem feminina, além de bela, é devotada ao marido; no entanto, possui uma faceta animal: ela é um grou, animal que, no Japão, juntamente com a tartaruga, é símbolo de longevidade. O grou, especialmente o branco, assim como outros animais dessa cor, são proibidos para caça devido à sua cor, de significado positivo; é tido como uma ave divina,

segundo Seki (1982). Acresce-se a isso o fato de que o grou do conto dedica-se à arte da tecelagem, que tem uma relação com o elemento divino, segundo Matsui (1988:98).

Em *Tsuru Nyôbô*, o momento crucial do conto é a quebra da promessa por parte do marido:

“No sétimo dia, Karoku, muito preocupado, abriu a porta e espiou. No entanto, uma grua depenada estava acabando de tecer um pano com suas próprias penas arrancadas. Ela então disse:

– Acabei de tecer. No entanto, como você me viu como realmente sou, o encanto acabou-se; por isso vou embora. Na verdade, sou aquela grua que você salvou. De acordo com o que prometeu, leve este pano ao senhor feudal.” (Kagoshima)

“– Aquela peça tão magnífica... como será que minha esposa a tece? – falou o homem e, a certa altura, espiou para dentro do quarto, às escondidas. Foi quando viu uma grua depenada, arrancando as próprias penas e tecendo a peça. Ele achou aquilo muito estranho, mas fez-se de desentendido.

Então, essa grua transformou-se em mulher e falou:

– Eu disse que não era para olhar, mas por que você olhou? Não posso mais terminar de tecer aquela peça que você viu. Na verdade, sou aquela grua que você salvou e, por gratidão, tornei-me sua esposa e teci aquela peça, mas como você me viu, preciso ir embora. (Niigata)

“(...) Ela então disse-lhe:

– Está bem, mas até eu terminar, não me olhe de maneira nenhuma – e começou a tecer. Mas Kinzô pensou: ‘Como ela pode tecer algo tão magnífico?’ e, não conseguindo conter-se espiou, às escondidas, por uma fresta, e levou um susto: uma grua completamente depenada arrancava, de seu próprio corpo, uma pena, depois mais uma, e ia tecendo. ‘Ah’ – ele deixou escapar a voz. Nessa noite, o ruído da máquina cessou tarde, e a esposa saiu do quarto trazendo o tecido. Sentou-se diante de Kinzô e falou:

– Por um longo tempo, você cuidou de mim. Na verdade, sou a grua que você salvou naquele dia. Como agradecimento, tornei-me sua esposa, mas como você conheceu a minha identidade, preciso ir embora.” (Yamagata)

Para a autora (op. cit.: 107), a quebra da relação do casal está relacionada à passagem da cultura de caça e coleta para a agrícola, e a separação definitiva mostra a impossibilidade de se retroceder à forma da cultura de caça e coleta (op. cit.: p.175).

Tsuru Nyôbô também se inclui entre os contos acerca do *miruna* – o tabu do “não ver”. Considerando-se a faceta divina do grou, podemos relacionar o tabu neste *mukashi banashi* ao isolamento da divindade enquanto objeto de tabu, que não podia estar ao alcance dos olhos de pessoas comuns; o próprio fato de a esposa ficar encerrada em um quarto já indica um isolamento, uma condição à parte.

Assim é possível, no conto, estabelecer uma ligação entre o tabu, o divino e a tecelagem. Segundo Yanagita Kunio (in Matsui, 1988), o problema está no fato de o marido ter visto a faceta divina da mulher; e faz um paralelo com as *miko*

(xamãs) que, no Japão, também não podem se casar com homens comuns devido à sua ligação com as divindades. Até os dias atuais, tal costume ainda persistia em Okinawa (arquipélago localizado no extremo sul do país). Por outro lado, podemos também pensar no conto em termos mais “mundanos”, considerando-se que o homem, nas versões de Niigata e Yamagata, espia a esposa movido pela curiosidade em saber como ela “tecia aquela peça magnífica”

Concluindo, valendo-nos das ideias da procedência do ser diferente e da coexistência de dois mundos, vejamos a seguinte afirmação de Eliade (s.d., p.33):

“(...) o que caracteriza as sociedades tradicionais é a oposição que elas subentendem entre o seu território habitado – e o espaço desconhecido e indeterminado que o cerca: o primeiro é o “mundo”, o Cosmos; o resto já não é o Cosmos, mas uma espécie de “outro mundo”, um espaço estrangeiro, caótico, povoado de espectros, de demônios, de ‘estranhos’(...)”

Isso nos remete à questão da **dualidade** que, nos contos de magia, configura-se na oposição básica “**eu X outro**” No caso dos *mukashi banashi*, poderíamos supor que uma primeira dualidade que se destaca seria o par **este mundo X outro mundo** (no caso das narrativas selecionadas, “mundo superior”). Lévi Strauss (2003:94) faz referência à criação do mundo pela ação conjugada de dois poderes, o de cima e o de baixo. Ao invés de uma progressão contínua ou periódica, o mito se apresenta como um conjunto de estruturas bipolares, análogas às que compõem o sistema de parentesco.

Há também outras oposições que permeiam todas as narrativas estudadas: “masculino X feminino”, “verticalidade X horizontalidade” (“verticalidade” em referência aos contos das esposas celestiais, e “horizontalidade” referindo-se aos contos das esposas animais). Sobre isso, é interessante recorrer à proposição de Vernant (1996:252), aplicáveis aos *mukashi banashi* enquanto narrativas em cujo conteúdo subjaz o elemento arcaico:

“Assim, o mundo vai se organizar por mescla dos contrários, por mediação entre os opostos. Mas, neste universo de mistos em que se equilibram potências de conflito e potências de concórdia, a linha divisória não se estabelece entre o bem e o mal, o positivo e o negativo. As forças da guerra e as do amor também possuem seus aspectos claros e seus aspectos sombrios, benéficos e maléficos. A relação de tensão que as mantém afastadas umas das outras manifesta-se igualmente em cada uma, na forma de uma polaridade, de uma ambigüidade imanente a sua própria natureza.”

Bibliografia Consultada:

- ARMSTRONG, Karen. **Breve História do Mito**. Trad. Celso Nogueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosacnaify, 2002.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: a Essência das Religiões**. Trad. Rogério Fernandes. Lisboa: Livros do Brasil, s.d.
- FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu**. Trad. Órizon Carneiro Muniz. Rio de Janeiro: Imago, 1999.
- HARDING, Mary Esther. **Os Mistérios da Mulher Antiga e Contemporânea – Uma Interpretação Psicológica do Princípio Feminino, Tal como é Retratado nos Mitos, na História e nos Sonhos**. Trad. Maria Elci S. Barbosa e Vilma Hissako Tanaka. São Paulo: Paulinas, 1985.
- KAWAI, Hayao. **Mukashi Banashi to Nihonjin no Kokoro (Os Mukashi Banashi e a Psique do Japonês)**. 17. ed. Tokyo: Iwanami Shoten, 1988.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Trad. Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. 6. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- MATSUI, Tomo. **Mukashi Banashi no Shi to Tanjô (Morte e Nascimento nos Mukashi Banashi)**. Tokyo: Yamato Shobô, 1988.
- MELETÍNSKI, E.M. **A Poética do Mito**. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- OSHIMA, Hitoshi. **O Pensamento Japonês**. Trad. Lenis G. Almeida. São Paulo: Escuta, 1992. (Ensaio – Filosofia).
- PROPP, Vladimir. **As Raízes Históricas do Conto de Magia**. Trad. José Martín Arancibia. Madrid: Fundamentos, 1974 (versão em espanhol).
- SAIGÔ, Nobutsuna. **Shi no Hassei (Surgimento da Poesia)**. Tokyo: Miraisha, 1980.
- SEKI, Keigo. **Mukashi Banashi no Rekishi (História dos Mukashi Banashi)**. Tokyo: Dômeisha, 1982. (*Seki Keigo Choshashû*, 2).
- TAKENAKA, Shinjo. **Nihonjin no Tabu – Mô Hitotsu no Nihonjin Bunka no Kôzô (Os Tabus do Japonês – Mais uma Estrutura da Cultura Japonesa)**. Tokyo: Kodansha, 1971.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Entre Mito e Política**. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Edusp, 1996.
- YANAGITA, Kunio. **The Japanese Festival (Nihon no Matsuri)**. Tokyo: Kadokawa Shoten, 1956, p. 37-40. (In: *Guides to Japanese Culture*. Tokyo: The Japan Culture Institute, 1977, p. 37-40.)
- YASUDA, Yoshinori. **Majo no Bunmeishi (História da Civilização das Bruxas)**. Tokyo: Yasaka Shobô, 2004.

Coletâneas

SEKI, Keigo. **Nihon Mukashi Banashi Taisei** (Grande Coletânea de Contos Antigos do Japão), v.2. Tokyo, Kadokawa Shoten, 1978-80.

Dicionários

INADA, Koji (org.). **Nihon Mukashi Banashi Jiten** (Dicionário de *Mukashi Banashi* Japoneses). Tokyo: Kôbundô, 1994.

ANEXOS

TSURU NYÔBÔ (A Esposa Grua)

versão da província de Kagoshima

Havia um homem chamado Karoku. Era carvoeiro, e vivia nas montanhas com sua mãe, de cerca de 70 anos de idade. Num dia de inverno, quando estava a caminho da cidade para comprar um acolchoado, viu uma grua que sofria presa a uma armadilha. Estava para soltá-la, salvando-a, quando o homem que preparara a armadilha apareceu.

– Por que você está atrapalhando os afazeres dos outros? – criticou-o.

– Fiquei com pena e quis salvá-la; você não me vende esta grua? Trago comigo o dinheiro que usaria para comprar um acolchoado; venda-a para mim por isso – pediu.

O homem então vendeu a grua. Karoku, ao tê-la para si, logo soltou-a.

– Esta noite será fria, mas não há jeito – disse Karoku, voltando para casa.

Assim que chegou, a mãe perguntou-lhe:

– O que você fez com o acolchoado?

– Mãe, fiquei com pena de uma grua presa em uma armadilha, então comprei-a com o dinheiro do acolchoado e a soltei – disse ele.

A mãe então respondeu:

– Se você resolveu fazer isso, então está certo.

Na noite seguinte, logo ao anoitecer, uma mulher de beleza indescritível apareceu na casa de Karoku:

– Poderia dar-me abrigo por uma noite?

– Nesta choupana? – falou Karoku, como que negando.

– Sim, deixe-me ficar, por favor.

Ele acabou concordando. No entanto, a mulher lhe disse:

– Tenho algo a lhe propor, por favor, escute-me.

– Que tipo de proposta?

– Por favor, aceite-me como esposa.

– Com tantos homens no mundo, por que eu teria uma esposa magnífica como você? Por que alguém como eu, que mal tem o que comer hoje, que não sabe se terá o que comer amanhã, poderia ter uma esposa como você?

– Por favor, não diga isso e tome-me por esposa.

– Que problema – e levou a história ao conhecimento da mãe.

– Se é assim, case-se com meu filho e esforce-se para ser uma boa esposa – disse ela. Assim, ela tornou-se esposa de Karoku.

Passou-se algum tempo, e ela falou:

– Por favor, conceda-me três dias para ficar dentro do quarto. Não abra a porta de maneira nenhuma.

No quarto dia, depois de ficar encerrada dentro do quarto, a mulher apareceu.

– Como deve ter sido penoso, estava preocupado. Por favor, faça logo sua refeição.

Ela respondeu um “sim” e foi comer. Então, ela disse:

– Karoku, Karoku, venda este pano que teci dentro do quarto por dois mil *ryô* – e dizendo isso tirou o pano de dentro do quarto. Pegando-o, Karoku dirigiu-se à residência do senhor feudal, que disse:

– Isso é algo magnífico. Posso pagar dois, três mil *ryô*, mas preciso de mais uma peça.

– Sim, mas preciso perguntar primeiro à minha esposa.

– Não precisa perguntar para ela, acho que você mesmo pode responder, não? Já vou deixar pago.

Karoku, voltando para casa, conversou sobre o assunto com a mulher.

– Se me der um tempo, posso tecer mais um fardo. Mas, desta vez, dê-me uma semana dentro do quarto. Durante esse período, não olhe para dentro dele de jeito nenhum – disse ela.

E ela encerrou-se dentro do quarto.

No sétimo dia, Karoku, muito preocupado, abriu a porta e espiou. No entanto, uma grua depenada estava acabando de tecer um pano com suas próprias penas arrancadas. Ela então disse:

– Acabei de tecer. No entanto, como você me viu como realmente sou, o encanto acabou-se; por isso vou embora. Na verdade, sou aquela grua que você salvou. De acordo com o que prometeu, leve este pano ao senhor feudal.

Olhou então silenciosa para o lado oeste. Então, cerca de mil grous vieram voando, e levaram embora a grua depenada.

Karoku ganhou muito dinheiro, mas queria muito encontrar-se com a grua da qual havia se separado. Depois de procurar por todas as partes do Japão, chegou a uma praia, onde se sentou; foi quando um ancião veio se aproximando em um pequeno barco. “Não deve haver nenhuma ilha por aqui. De onde será que veio esse barco?” – enquanto assim pensava, o barco chegou à praia.

– Senhor, senhor, de onde veio?

– Vim de uma ilha chamada “O manto de plumas do grou”

– Por favor, leve-me até essa ilha.

– Sim.

E Karoku subiu no pequeno barco que, seguindo célere, logo chegou a uma bela praia branca. Quando desceu, não viu mais nem o barco, nem o ancião.

Seguindo pela praia, Karoku avistou um magnífico lago. No centro desse lago havia uma colina, em cujo centro estava a grua depenada, rodeada de vários grous. Ela era a rainha dos grous. Karoku passou algum tempo ali, sendo bem tratado, e dizem que, depois, voltou para sua terra no mesmo barco do ancião.

TSURU NYÔBÔ (A Esposa Grua)

versão da província de Niigata

Foi há muito tempo. Antigamente, conta-se que um homem estava indo a um arrozal, quando avistou uma grua pousada sobre uma touceira de arroz, que agonizava batendo as asas, ferida por uma flecha. Penalizado, o homem retirou a flecha e soltou a ave que, feliz, levantou vôo, como que bailando, para algum lugar.

Certa noite, apareceu uma bela jovem, que pediu:

– Estou perdida e está escurecendo. Será que poderia dar-me abrigo por esta noite?

O homem respondeu:

– Eu sou pobre, não tenho nada, vivo só e não tenho o que lhe servir; ainda assim, se não se incomodar, pode ficar.

Ela aceitou. A moça cozinhava, fazia os serviços de casa, e assim foi ficando, até que disse ao homem:

– Eu gostaria de tornar-me sua esposa.

Ele respondeu:

– Se assim deseja, torne-se então minha esposa.

Certo dia, ela disse-lhe:

– Vou tecer, então gostaria que construísse um local para que eu pudesse fazer isso. Mas você não poderá ver o local onde estarei tecendo, de maneira nenhuma.

Então, o homem construiu um local para que ela pudesse tecer. A mulher entrou ali e ficou tecendo – *tonkarari, tonkarari*, e como foi dito ao homem para não olhar, ele assim o fez. A peça que foi tecida era superlativamente magnífica, e ele levou-a à cidade para vender, conseguindo por ela um preço muito alto. O homem recebeu um pedido de mais uma peça, e a esposa, então, mais uma vez entrou em seu aposento de tecer, e ali permaneceu.

– Aquela peça tão magnífica... como será que minha esposa a tece? – falou o homem e, a certa altura, espiou para dentro do quarto, às escondidas. Foi quando viu uma grua depenada, arrancando as próprias penas e tecendo a peça. Ele achou aquilo muito estranho, mas fez-se de desentendido.

Então, essa grua transformou-se em mulher e falou:

– Eu disse que não era para olhar, mas por que você olhou? Não posso mais terminar de tecer aquela peça que você viu. Na verdade, sou aquela grua que você salvou e, por gratidão, tornei-me sua esposa e teci aquela peça, mas como você me viu, preciso ir embora.

Ele pediu:

– Não diga uma coisa dessas, fique aqui comigo para sempre.

Mas a mulher transformou-se em grua e levantou vôo aos céus. Dizem que foi assim que aconteceu.

TSURU NYÔBÔ (A Esposa Grua)

versão da província de Yamagata

Às margens de um rio, vivia um jovem chamado Kinzô, que vivia de cortar lenha nas montanhas e vendê-la na cidade. Certo dia, no caminho de volta da cidade, ao atravessar uma montanha, viu um grupo de crianças brincando de amarrar a perna de uma grua com uma corda; com o dinheiro da lenha que vendera, Kinzô comprou o animal e soltou-o. Nessa noite, como não tinha dinheiro, estava pensando em tomar uma sopa de folhas de nabo e ir dormir, quando ouviu alguém bater à porta. Era uma bela jovem, que disse estar perdida e que pedia abrigo por uma noite. Kinzô, assustado, convidou-a a entrar. Na manhã seguinte, a moça, juntando as duas mãos, pediu-lhe:

– Por favor, deixe-me ser sua esposa.

E ele aceitou. Então, ela disse:

– Vou tecer uma peça, mas até eu terminá-la, você não poderá me ver. Na noite do sétimo dia, entregarei a você uma peça da qual certamente irá gostar.

Então, encerrou-se em um quarto e começou a tecer. Na noite do sétimo dia, a esposa mostrou a Kinzô uma peça de tecido:

– Venda isto e compre o que quiser. Você poderá vender esta peça por cinco *ryô*.

Então, Kinzô levou o tecido à cidade e um nobre, admirado, comprou-o por dez *ryô*, dizendo que se ele lhe trouxesse mais um, pagaria quinze *ryô*. Kinzô voltou para casa e obrigou a esposa a tecer. Ela então disse-lhe:

– Está bem, mas até eu terminar, não me olhe de maneira nenhuma – e começou a tecer. Mas Kinzô pensou: “Como ela pode tecer algo tão magnífico?” e, não conseguindo conter-se espiou, às escondidas, por uma fresta, e levou um susto: uma grua completamente depenada arrancava, de seu próprio corpo, uma pena, depois mais uma, e ia tecendo. “Ah” – ele deixou escapar a voz. Nessa noite, o ruído da máquina cessou tarde, e a esposa saiu do quarto trazendo o tecido. Sentou-se diante de Kinzô e falou:

– Por um longo tempo, você cuidou de mim. Na verdade, sou a grua que você salvou naquele dia. Como agradecimento, tornei-me sua esposa, mas como você conheceu a minha identidade, preciso ir embora.

E, rapidamente, assumiu a forma de uma grua e levantou vôo, sob o brilho do luar. Quando a grua dá um vôo de duas voltas, dá-se a isto o nome de *tsurumakida*; e ao rio de onde se tirou a linha de tecelagem, *Shokkigawa*. Kinzô saiu de casa e construiu um templo, ao qual foi dado o nome de *Chinzôdera*. Diz-se que neste templo ainda resta uma mandala tecida pela grua.

UMA EDUCAÇÃO NADA SENTIMENTAL: A PREPARAÇÃO DE GAROTOS *WAKASHU*

*Madalena N. Hashimoto Cordaro*¹

Resumo: A questão das técnicas de ensino do caminho dos garotos profissionais é enfocada através da tradução de um pequeno manual de Tsukioka Settei composto de textos e imagens. Utilizando a retórica da paródia *mitate* e tomando por objeto o teor de obras confucionistas destinadas à formação dos modos femininos, o pintor dedica algumas composições tematizando a construção do corpo sexual dos garotos bem no método hilário dos cidadãos.

Palavras-chaves: período Edo; pintura erótica *shunga*; Tsukioka Settei; garotos *wakashu*; manual de educação sexual.

Abstract: The question of professional boys way teaching techniques is focused through the translation of a Tsukioka Settei small manual which contains texts and images. Using the *mitate* rethorics of parody and taking for object the Confucian works contents aimed at women ways formats, the painter dedicates some compositions centered in the boys sexual body construction theme in townsmen hilarious methods.

Keywords: Edo period; shunga erotic painting; Tsukioka Settei; *wakashu* boys; sexual education manual.

Talvez existam pessoas que afirmem haver áreas em que não se necessite do ensino e de suas técnicas de repetição e memorização, em que o aprendizado se dê de modo espontâneo, prazeroso e fácil; entretanto, buscar-se-á demonstrar no presente estudo que para tudo há um método. No período Edo, são notórios nas artes literárias e pictóricas os caminhos da fruição dos sentidos e do caráter lúdico das apreciações de fundo estético. Se flores e pássaros, montanhas e rios, locais

1. Professora Adjunta da área de Língua e Literatura Japonesa do Departamento de Letras Orientais da FFLCH-USP.

famosos (“travesseiros de poemas”) são objetos de escrutínio pormenorizado, também o são os modos do amor físico, numa retomada do cultivo amador do *irogonomi* de antanho, do período Heian. Cidadinos retomam, em aparente paródia vulgar, tópicos célebres da mais pura tradição clássica da poesia e constroem um sistema de humor sofisticado, ao mesmo tempo fascinante em sua tensão de seriedade e jocosidade.

A obra a ser enfocada trata da educação de garotos, relatada em todos os seus passos, progressivos como devem ser, para sua profissionalização mais efetiva. Por garotos *wakashu* entendam-se como diz o nome, a classe dos jovens; por garotos profissionais, entendam-se os *kagema*, em várias versões de ideogramas como traz o eloquente verbete de Komatsu²: 陰間・影間・艶野郎・艶郎・野郎・衞艶郎.

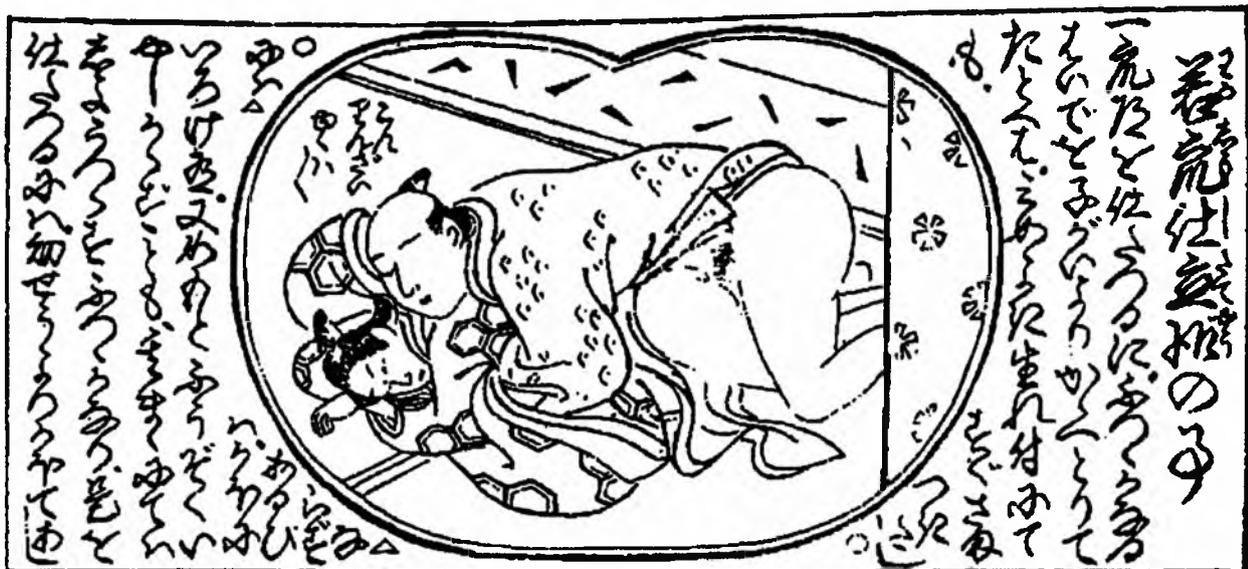
De Tsukioka Settei, o pesquisador Hanasaki fez a leitura da obra **Onna Daigaku Takara-beki** 女大学宝開 (Abertura de Tesouros de Ensinaamentos para Mulheres), uma paródia dos sisudos ensinamentos escritos pelo confucionista Kai-bara Ekiken (Ekken) 貝原益軒 (1630-1714), **Onna Daigaku Takara-bako** 女大学宝箱 (Caixa de Tesouros de Ensino para Mulheres), extensamente reeditada entre os anos de 1716 a 1736, contendo inclusive um trecho a ele atribuído, no entanto póstumo. Hayakawa Monta, entretanto, faz ler o título como: **Onna Daigaku Takara-hako** 女大学宝開 (Abertura [Caixa] de Tesouros de Ensinaamentos para Mulheres), o que mostra a ambiguidade linguística do período Edo e sua libertária utilização, não raro hilária. A obra de Tsukioka Settei foi considerada um marco na “educação e formação” dos garotos *kagema*, e foi reeditada até depois da Segunda Guerra Mundial, porém somente com o texto. Hanasaki Kazuo, pois, tem o mérito de publicar a imagem e o texto, transcrito, que aqui se tentará traduzir³. Embora extensa, acredita-se ser crucial no desenvolvimento do conceito do amor por garotos vigente no período Edo, por seu caráter abrangente e concreto.

Como lembra Hayakawa, o pintor Tsukioka Settei era de Osaka, sendo suas representações bastante particulares quando comparadas às de Edo, especialmente nas expressões faciais. Sobre suas pinturas circulava uma aura de que tinha o poder de proteger dos incêndios, o que lhe proporcionava muitas encomendas e respeito.

As imagens que se seguem trazem a imagem de cada página do livro, em formato horizontal pequeno, com a transcrição do texto e notas de Hanasaki abaixo e entre parêntesis, e o texto em português com notas da tradutora entre chaves. A tradução tenta seguir o texto de cada página, tarefa quase completamente bem sucedida (atente-se para a ordem sintática diversa da língua japonesa: sujeito – objetos – verbo).

2. Leia-se Komatsu Keibun, **Iro-no Jiten**, 2000, p. 169-170.

3. In **Edo-no Kagema-jaya**, 2002, p. 75-99. Hanasaki não traz, entretanto, os textos inseridos, os quais, quando encontrados alhures, encontram-se também traduzidos.



若衆仕立様の事

一、衆道を立たつるに、ふつゝかなるはいで(遣出。田舎から都会へ出たばかりの者)を子がいよりかゝへとりて、たとへばミめよき生れ付にても、すぐさまつきたしにハならず、あるひハかほにいろけ有、又めもとふうぞくいやしからずとも其まゝにてハしよ(情?)うつらずふつゝかなり。是を仕たつるに幼せうよりかほてあし

Sobre os modos de se preparar garotos

1. Para fazer prosperar um garoto, deve-se apanhar e carregar um menino próximo, como aquele recém-aparecido (recém-chegado do interior para a grande cidade), de corpo inquieto, e, por exemplo, mesmo que suas feições sejam boas de nascença, elas podem não se tornar logo protuberantes; ou alguém que tenha sensualidade no rosto; ou ainda alguém cuja expressão nos olhos não cause reprimendas em suas maneiras e, dessa forma, que não contagie o sentimento (?) e se inquiete. Para preparar esse tipo desde a infância, faces, mãos e pés (...)

Texto inserido:

“Kon rinzai yuku wa yuku wa”

「こんりんざいゆくはAAA」

“Ah, vou até o fim do mundo, vou gozar, vou gozar!”



おんじやうに、きめ
 うつくしくする事だ
 い一なり。此くすり
 の仕やうハ、ざくろ
 のかハをなまのあい
 だにとりて、白ミづ
 に一夜つけ、あくる
 日いかき（竹ざる）
 などにあげ、その日
 一日かげぼしにして
 又その夜白ミづにつ
 け、右のとをりにし
 て、三日さらし、其
 あとをすいぶんほし
 あげ、こまかく粉に
 して、ふくろに入レ
 これにて

(...) normalmente, é acima de tudo necessário tornar bela a sua pele. Para fazer este remédio, deve-se pegar uma romã, tomar a casca ainda verde e deixar de molho na água durante uma noite; no dia seguinte, deixá-la exposta sobre um tubo de bambu; no outro dia, deixá-la secar na sombra e novamente nesta noite deixá-la de molho na água; pegar a parte direita, expô-la ao sol durante 3 dias e deixá-la secar completamente o resto; transformar tudo cuidadosamente em pó e colocar num saquinho; e se nessa substância (...)



あらへば、きめうつくしく、手あしじんじやうになる事めう也。又はをみがくにハ、はつちく（淡竹 Ⅱはちくの皮は笠、草履に用う）のさゝのはをはいにしてミがくべし。およくハけしずミにてみがけども、これハあしし。又はなすぢのひくきハ十ヲ十一二のじぶん、まい夜ねしなにひの木ノ二三寸ぐらゐなるにて（図略、上図参照）此ごとくはさミいたを

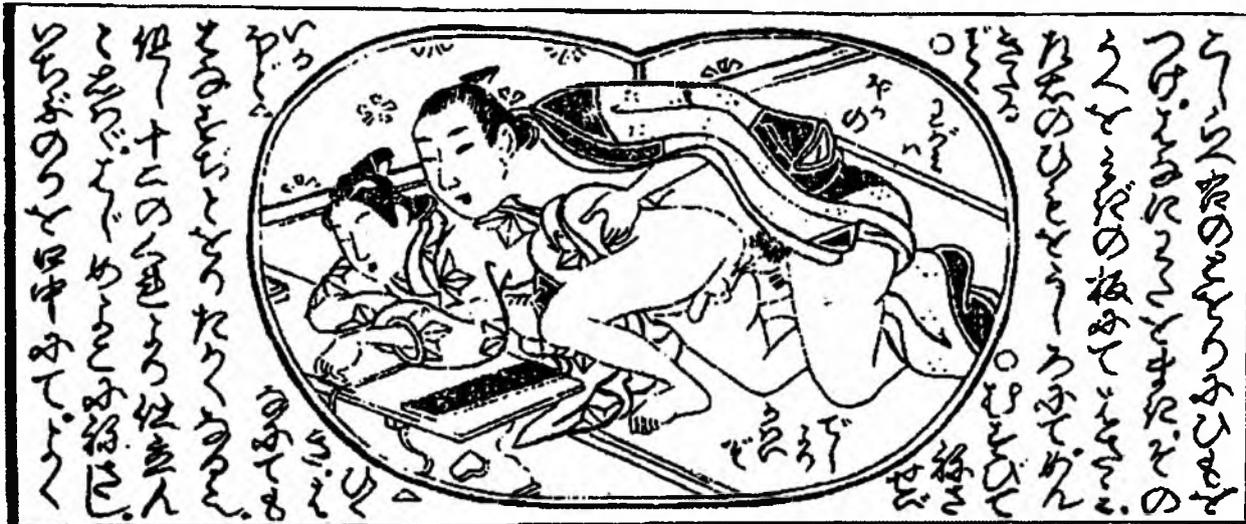
(...) for lavada, a pele fica bonita, as mãos e os pés normalmente ficam excelentes. Por outro lado, para escovar os dentes, deve-se fazê-lo utilizando a folha do bambu anão *hachiku* (utilizada também para fazer chapéus de chuva e sandálias de dedo de palha, *zôri*) que é transformada num copinho. Se escovar os dentes com uma escova que retenha muita água, isto é ruim. Ainda, o tempo de ficar esfregando as cerdas deve estar entre 10 a 11 ou 12 vezes; todas as noites, bem antes de ir se deitar, num cipreste *hinoki* de aproximados 70 cm, dessa forma [desenho acima] (abrevia-se o desenho, veja-se acima) as mangas presas numa prancha de madeira (...)

Texto inserido:

“Koyoi-no me de nashi wa arigatai”

「こよいのめてなしは有がたい」

“Agradeço se ficar assim deste jeitinho...!”



こしらへ、右のとを
 りにひもをつけ、は
 なにわたをまき、そ
 のうへをミギの板に
 てはさみ、左右のひ
 もをうしろにて、め
 ん(画)きたるごと
 くむすびてねさせ
 ば、いかほどひくき
 はなにても、はなす
 じとをり、たかくな
 る世。但し十二のく
 れより仕立んと思へ
 ば、はじめよこたねさ
 し、(ちちのり)後
 出(を口中にてよく

(...) devem ser confeccionadas: coloque o cordão no portão da direita; enrole as flores de algodão e a parte superior delas prenda na madeira da direita; coloque o cordão da direita e da esquerda para trás; amarre a parte que afluiu à superfície (máscara) e deixe repousar; por mais baixa que seja a flor, a passagem dos veios ficam altas. Entretanto, se for querer preparar a partir de mais de 12, no início deve fazer deitar de lado, enfiar *ichibu-nori* dentro da boca e deixar bem (...)

Texto inserido:

“Wagami (sonata) wa hoka-no deshi yori kawaii zo”

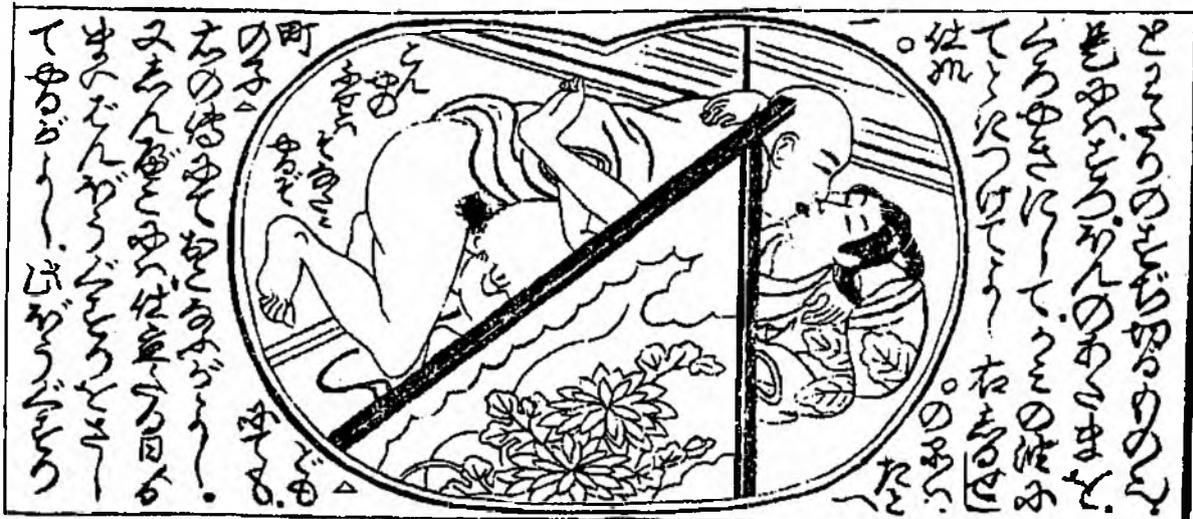
「わがみ (そなた) はほかの弟子よりかはいいぞ」

“A sua pessoa é muito mais lindinha que os outros maninhos aprendizes, viu?”



とき、かのところへ
ぬり、少しかりだけ
入て、其夜ハ仕まふ
なり。又二日目にも
かりまで入レ、三日
めにハはんぶんも入
レ、四日めより今五
日ほど、まい日三四
度ほんまに入る也。
但し此あいだに仕立
る人、きをやるハわ
ろし。右のごとくす
れば後門うるほひて
よし。又ほじ

(...) derreter; passar em outros lugares, deixar entrar apenas um pouco do ganso selvagem; nessa noite será o término, já chega. De novo, no 2º dia também entrar até o ganso selvagem [a glande]; no 3º dia entrar até a metade; a partir do 4º dia, por 5 dias, todos os dias entrar com tudo por 3 ou 4 vezes. Entretanto, nesse intervalo de tempo, a pessoa que prepara, é inapropriado que ela se deixe abandonar completamente [que goze]. Se fizer como se mostra à direita, tudo bem se umedecer o Portal de Trás. Ou então, (...)



とわたり（会陰）の
 すぐ切るもの也。是
 にハすつぼんのあた
 まをくろやきにし
 て、かミの油（頭髮
 油）にてとき、つけ
 てよし。右しるせし
 仕様の品ハたとへ町
 の子どもにても、右
 の伝にておこなふが
 よし。又しんべこ（
 新部子。陰間になり
 たての子供）にハ仕
 立たる日、まいば
 んぼうぐすり（棒
 薬）をさしてやるが
 よし。此ぼうぐすり

3

(...) acabam por cortar as veias da travessia (o períneo). Nisso, faz-se um grelhado bem passado da cabeça da tartaruga e é bom que se deixe exposto para diluir no óleo do cabelo (óleo do cabelo da cabeça). A mercadoria que à esquerda se mostra a forma de preparar, por exemplo, mesmo se for uma criança das cidades, é bom que se realize como transmitido à direita. Ou então, quanto a um menino novo no ramo (uma criança que acabou de se tornar *kagama*), no dia em que se for prepará-lo, é bom que todas as noites se lhe proporcione o medicamento da vara. Este medicamento da vara, (...)



といふハ、木のほし
 を二寸五ふほどにき
 り、わたにてまき、
 ふとミを大ていのへ
 のこほどにして、た
 んばん（胆礬）をこ
 まのあふらにてと
 き、其ぼうにぬり、
 ねしなにこしゆ（腰
 湯）さしてさしこミ
 ねなせば、わづらふ
 事すくなし。たゞ
 し、ねさしやうハ、
 たとへば、やらう、
 きやくに行ておそく
 かなり（棒ぐすり 92
 頁の註を参照）

(...) como é chamado, [consiste em:] cortar a ponta de uma árvore em 5 pedaços de mais ou menos 6 cm.; enrolar num algodão; fazer a grossura relativa da grandeza de um pinto; diluir azul vitriolo no óleo de gergelim e aplicar nesta vara; bem antes de dormir aplicar o líquido nos quadris (banho de quadris) e deixar assim enquanto dorme; é raro que impinja sofrimento. Entretanto, o modo de deixar aplicado enquanto se dorme, por exemplo, se forem já maiores de idade [yarô やらう], eles vão ao cliente e voltam tarde (...)



たるときハ、其子ども
 ものねどころへ、た
 れにてもふしめて
 (臥居て)子どもか
 へると其ひとハの
 き、すぐさま人はだ
 のぬくもりのあとへ
 ねさすべし。かくの
 ごとくしてそだつれ
 ばむびやう也。(無
 病也)とかくひえ
 (冷)のこもるわざ
 なれば、ふゆなど、
 こたつへあたるハわ
 ろし。やらうとても
 おそくかへる

(...) são suficientes e nessa fase qualquer um pode se imiscuir no quarto de dormir da criança. E, se puder comprá-la, essa pessoa ficaria de lado e logo se deveria fazê-la dormir no lado de trás, com a quentura de sua pele. Se educá-la fazendo dessa forma, ela não adoecerá e se, por acaso, ela tiver de ficar confinada por ter se resfriado, é inapropriado que, no inverno, ela se exponha ao calor sob a mesinha [kotatsu こたつ]. Quando o mais velho volta muito tarde (...)



ときハ右のとをりにしてねさすべし。是だいのことなり。
 (第一に心がける事、の意?)
 一、いちぶのりといふハ、ふのりをよくたき(煮る)きぬのすいのうにてこし、すぎ原の紙にながし、ほし付、是をいちぶなりに切て、いんろうに入てもつなり。又酒わたとて、さけをわたにてひたしもつ也。是ハねま(寝間)にて客のちもの

(...) deve-se fazê-la dormir da forma como se vê à direita. Isto é fundamental. (sentido de ser o ponto principal com que se cuidar?)

2. Quanto àquilo que se chama *ichibu-nori* [alga a 10%]: deve-se cozinhar bem uma alga do mar [gloiopeltis], filtrar num saco de água de algodão, deixar deslizar através de papel de Sugiwara, deixar para secar e, quando estiver reduzido a 10%, cortar e inseri-lo na caixa de medicamentos [*inrô* いんろう] para ter sempre consigo. Por outro lado, quanto ao algodão-saquê, trata-se de ter consigo um tecido embebido em saquê. Isto é recurso do cliente que ele leva ao quarto de dormir (...)



あまりふときかあれ
 ぱ、右のさけをわが
 手にぬり、其手にて
 むかふのへのこそ、
 ひたものいらへば、
 しせんとできざる物
 なり。客もあはずに
 かへるじゆつなり。
 (一儀を行なわずに
 帰る) 得あひませぬ
 といへば (一儀が出
 来ないと云えば) き
 やくのすまへすまざ
 るゆへ、是にてハ兩
 方ともにたつしほう
 (手法、てだて) そ
 れゆへ

(...) mas se for muito grande, deve-se molhar sua própria mão no saquê da direita, e pegar para acariciar com esta mão o pinto do outro lado, e tudo vai ser possível de modo natural. Vai se tornar uma técnica para voltar sem encontrar-se com nenhum cliente (voltar sem manter nenhuma relação). Por falar em deixar esperar sem se encontrar (se não der para manter relações), além de fazer o cliente terminar com a mão, este é um método para ambos os participantes e além disso (...)



やらうハねまへいる
 と、さつそくしなだ
 るゝていたて、きや
 くの一物を引出し、
 いらふなり。ことさ
 ら女とちがひ、いろ
 すくなき物ゆへ、ず
 いぶんと、ひつたり
 とゆくがよしとす。
 一、わかしうのしや
 う(仕様)ハあをの
 けにして仕るがよ
 し。若衆ハいやがる
 物也其いやがる

(...) quando o mais velho se encontra no quarto de dormir, o corpo logo se inclina para ele bem coquete e tira a propriedade [o pênis, *ichimotsu* 一物] do cliente em reconhecimento. É especialmente diferente de uma mulher, pois a esta lhe falta sensualidade, e é bom que seja muito, muito apertado.

3. o modo de fazer (preparar) um garoto, é bom que seja virado para cima. Um garoto desgosta mesmo e desgosta disso (...)



ゆへへ、客ぶあんな
 い(不案内、よく知
 らない)にておこな
 ふゆへ也。此しやう
 へ、はじめうしろを
 入、こうもんのうる
 おふ時ふん、一トた
 びぬきて、両ほうと
 もによくふきて、夫
 よりあをのけにし
 て、又つけなをし、
 いるれば、ぐつつり
 とはいる物なり。は
 じめよりあをのけて
 すれば、上へすべ
 り、下タへすべり

(...) porque mesmo não conhecendo bem o cliente, [sabe que] tem de fazer o guia (ou não fazer, não se sabe). Quanto a esse jovem, no começo entra-se por trás, na hora de devastar seu Portal Anal, deve-se tirar uma vez e limpar bem ambos os lados, o marido [o mais velho] deve fazê-lo virar-se para cima e de novo penetrar; se entrar, vai grudar de tão apertadinho. Se fizer desde o começo virado para cima, vai escorregar mais para cima, parecendo que escorrega para baixo (...)

Texto inserido:

“Nyodô e wa chigôte shikkuri to shite yoi yoi ”

「女道えはちがふてしつくりとしてよい^^」

“É diferente do caminho de mulheres, é bom, é muito bom como cabe perfeitamente!”



思ふやうに、はいら
 ざるゆへに、ひたも
 の（やたらに）つば
 をつけ／＼ひまを入
 けるゆへ（時間がた
 った）けつほどびて
 （潤む。おやける）
 びり／＼とするゆ
 へ、けがすること多
 し。それ故一けん
 （一度）たてハでき
 ぬ事なり。わかしう
 のねまにも、およく
 しな有て、ねまにい
 るまへに、うら（便
 所）へゆくも有。是
 若衆ハたいのよハき
 物ゆへのこと也。

(...) e se não entrar, deve-se colocar grande quantidade (indiscrimi-
 nada) de saliva, deixar um intervalo (de tempo), então o ânus vai
 inchar (ficar ensopado) e como vai se poder fazer até rasgar, são muito
 numerosos os casos de se machucarem. É por isso que é um ato que
 não se consegue fazer em uma vez (duma vez). Mesmo nos quartos
 de dormir dos garotos, deve ocorrer ensinamentos à mercadoria;
 antes de entrar em seus leitos, há vezes em que se vai ao aposento
 do fundo (banheiro). Nesse ponto é onde se encontra a fraqueza dos
 corpos dos garotos.



かやうのわか衆へ、
 客のほうに、其心へ
 すべし。うちへ行て
 すぐにさせば、よく
 はいれども、うるお
 ひなし。又しばらく
 まちてすれど、こう
 門よくうるほひたる
 とき、初しるせしと
 をりおこなへば、よ
 くはいる物也。一義
 仕まひ、あとにてう
 らへ行が大ほう(法)
 也。きやくも、しば
 らくけつにてよくな
 やし、ぬくべし。若
 衆も跡のしまつよ
 し。

Os garotos desse tipo devem fazer de acordo com esse coração em relação aos clientes. Se depois de ir ao aposento do fundo e logo deixar fazer, além de entrar bem, não ficará encharcado. Ou então, se resolver esperar um pouco, na hora em que o Portal Anal estiver úmido, entrará bem fácil se realizar conforme se sabia do início. Terminando uma relação, depois a grande regra é ir ao aposento do fundo. O cliente também, deixa amolecer bem dentro do buraco e deve depois tirar. O garoto também é bom que disponha dos resíduos.

Lendo-se a obra em seu todo, notamos que os textos altamente denotativos em volta das imagens não têm com elas uma relação direta, pois estas se concentram em mostrar cúpulas de prováveis posições e personagens, com respectivas falas inseridas que não passam, em geral, de murmúrios amorosos. O formato do balão em que as figurinhas se inserem lembra, muito a propósito, o Portal de Trás, numa poderosa informação subliminar... A versão visual que Hanasaki nos apresenta traz umas leves censuras nos órgãos sexuais, como se houvessem sido raspadas; Hayakawa⁴ apresenta quatro reproduções cujas linhas se encontram mais nítidas, mas em geral a leitura é bem realizável. Impreterivelmente compostas de um adulto e uma “criança”, as variações se dão no cenário, nos motivos do vestuário, em expressões e gestos nunca repetidos e em expressões faciais do mais completo contentamento, especialmente por parte do “irmão mais velho”

Embora nada sentimental, o que nos resta da leitura de tais catecismos de aprendizado não se afasta muito dos comuns: uma ênfase na transmissão de ensinamentos através de um ponto de vista de cuidado paternalista de um superior (em idade, posição ou conhecimento) para novatos sôfregos por novidades.

Bibliografia

- 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.
- HAYASHI, Yoshikazu 林美一. **Ehon Kikô**: Tôkaidô Gojûsan Tsugi 艶本紀行 東海道五十三次 (Livro Erótico de Viagens: 53 Estações da Estrada Tôkaidô). Tóquio: Kawade, 1986.
- LEUPP, Gary P. **Male colors**: The Construction of Homosexuality in Tokugawa Japan. Berkeley / Los Angeles / Londres: University of California Press, 1995.
- 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. **Himataru Warai-no Sekai** – Herushinki Shiritsu Bijutsukan / Ukiyo-e Shunga-ten 秘めたる笑いの世界 / へ

4. In **Ukiyo-e Shunga to Nanshoku**, p. 64-65.

ルシンキ市立美術館 浮世絵春画展 (O Universo Secreto do Riso – Museu Municipal de Helsinque / Exposição de Shunga Ukiyo-e). Tóquio: Yôsensha, 2003.

_____. org. **Shunga Iro Moyô Hyakutai** 春画色模様百態 (100 Modos e Modas Eróticas Shunga), vol. II. Tóquio: Taiyô, 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 (48 Pintores de Shunga de Edo). Tóquio: Taiyô, 2006.

SHUNROAN, Shujin 葦露庵主人. **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 especializados:

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 de Termos Eróticos e Sexuais). Tóquio: Yûsankaku, 1989.

NUNOBIKI – CAMILO PESSANHA, WENCESLAU DE MORAIS E O “FONÓGRAFO”

Paulo de Tarso Cabrini Júnior¹

Resumo: Camilo Pessanha, Wenceslau de Moraes e o “Fonógrafo”. Este artigo procura demonstrar as relações entre a crônica publicada por Wenceslau de Moraes (1854-1929), intitulada “A Primavera”, e o poema “Fonógrafo”, de Camilo Pessanha (1867-1926), que faz parte do único livro lançado pelo poeta português (*Clepsydra*, de 1920). A comparação propõe novas leituras do poema, e procura contribuir, também, para os estudos acerca do influxo budista na obra de Pessanha.

Palavras-chave: Camilo Pessanha (1867-1926); Wenceslau de Moraes (1854-1929); Budismo. *Clepsydra*; 1920.

Abstract: Camilo Pessanha, Wenceslau de Moraes and the “Phonographo”

This article means to clarify the relationship between “A Primavera”, a text written by Wenceslau de Moraes (1854-1929), and the poem “Fonógrafo”, written by Camilo Pessanha (1867-1926), presenting, also, new readings for the poem, and contributing to the studies about the Buddhist strains of Pessanha's work.

Keywords: Camilo Pessanha (1867-1926); Wenceslau de Moraes (1854-1929); Buddhism; *Clepsydra*; 1920.

Toda essa extensa pista – para quê?
Se há-de vir apagar-vos a maré,
Como as do novo rasto que começa...

As pegadas na areia. Camilo Pessanha (1867-1926) tinha uma notória obsessão por “marcas”, por “registros”, com que pudesse ter a ilusão de deter a passagem do tempo, dos instantes. Como não recordar, agora, dos versos: “Imagens que passais pela retina / Dos meus olhos, por que não vos fixais?” A ânsia de fixar

1. Doutorando em Letras, Universidade Estadual Paulista, campus Assis.

o tempo, com o objetivo de olhar, mais demoradamente, as coisas queridas, não acreditamos que se deva meramente a uma *maneira* impressionista de se expressar. O Impressionismo pictórico vigorava, é claro, em sua época, mas, acreditamos que Pessanha, poeta autêntico, visceralmente ligado ao que demandava em seus versos, compartilhava de uma *mesma* melancolia impressionista, não sendo, portanto, um *pastiche*. Havia como acreditamos, um “sentimento de época” impressionista; e procuraremos elucidar esse “sentimento”, brevemente.

A fugacidade da vida, um dos temas mais caros à filosofia – se não *o tema* filosófico em si –, nunca havia ficado tão evidente, quanto na época da pintura impressionista. O que a arte pictórica tinha feito, até então, no sentido de “eternizar” os instantes, fornecendo a ilusão de “permanência”, o Impressionismo pôs-se a derruir, reproduzindo, até mesmo, o “olhar repentino” do pintor – que é, também, o “olhar repentino” do espectador... A fixação e a demora se viram substituídas pelo *soslaio* e pela *pressa*. E os eventos *efêmeros* tomaram o lugar dos eventos *eternos*. Conjugada ao tema “proustiano” da “decadência aristocrática”, essa efemeridade da vida vulgar, reproduzida em arte, adquiriu matizes de uma melancolia profunda, que não parecia existir, por exemplo, no retrato de um monarca, mas que existe, em profusão, no retrato de uma pobre lavadeira; isso porque os doces momentos de uma vida vulgar passam irremediavelmente, o que a fotografia e a pintura “realistas” tornaram mais acentuado, ao passo que a “eternidade” de um monarca, em pé, em seu gabinete, permanece “fria”, como a sua personalidade...

Pintar o “real” nunca havia nos oferecido tanta gama de emoções relativas à passagem do tempo. Mesmo uma pintura de Brueghel (c. 1550), com as suas feiras e festas, ainda nos oferece uma espécie de metáfora, pela qual adivinhamos um sentido “maior”, comunicando algo a respeito da vida humana permanente (ou, *cíclica*). E um pintor como Vermeer (c. 1650) não cremos ter atingido, com os seus retratos do cotidiano, o mesmo grau de *dor* pela passagem do tempo que as pinturas de Monet ou de Renoir nos despertam.

Efeitos de uma técnica pictórica que envolve em “fumaças” as figuras de jovens e crianças? Talvez. Efeitos de um prosaísmo, muito acentuado, das figuras representadas? Pode ser. Efeitos de uma “prosificação” da “vida cotidiana”, mais acentuada no final do século XIX, do que em meados do século XVII? É bem provável. Pois, as figuras impressionistas estão já quase ausentes do que era aristocrático, e quase já despidas dos fatos e adereços, que, hoje, chamamos “enfeites”. São figuras tanto mais banais quanto mais tristes, e isso por efeito de um elemento fundamental: o *amor*. Um amor romântico, ainda, que habita a profundidade dos jardins de Monet, como uma *presença*, e que habita os olhos pintados por Renoir como um “brilho macio”. Há *amor*, nas representações impressionistas; e esse “romantismo da vida real” torna as suas figuras três vezes mais doloridas de se verem passar...

A fantasmagoria aristocrática dos *prelúdios* e das canções de Debussy; a poesia “simbolista” de Mallarmé (que as aspas distinguem do escreveu de mais “moderno”, como, por exemplo, o “Lance de dados”) parecem comunicar a mesma *espiritualização* da vida que o *sfumato* da técnica impressionista nos sugere – malgrado a inexatidão desse termo técnico. Dizia Mallarmé, em “Crise do verso”: que era maravilhoso ver um objeto “desfazer-se em vibrações”, desaparecer em ondas; ou, em outras palavras, *espiritualizar-se* (MALLARMÉ, 1945, p. 368). E quantas dessas figuras esvoaçantes, espiritualizadas, despidas de um envoltório carnal, não habitam a poesia de Camilo Pessanha, que clamava: “Oh vem, de branco, do imo da folhagem! (...)”

Quem era essa *presença*, afinal?... Que parentesco não tem com as “almas”, de sombrinha à mão, que passeiam pelos vastos campos, nas pinturas de Monet?...

Mas, a fugacidade do tempo, a efemeridade da vida, a permanência “vibratória” dos objetos reais que partiram, todos são apenas introdução ao nosso assunto principal; e, as obsessões de Camilo Pessanha pela fixação dos instantes, somente o prelúdio do que diremos a respeito de seu poema “Fonógrafo”, publicado, pela primeira vez, em 1899, mas, segundo seu autor, escrito em 1896 (PESSANHA, 1994, p. 194).

Vae declamando um comico defunto,
Uma platêa ri, perdidamente,
Do bom jarreta... E ha um odôr no ambiente
A crypta e a pó, – do anachronico assumpto.

Muda o registo, eis uma barcarola:
Lirios, lirios, aguas do rio, a lua...
Antes o Seu corpo o sonho meu fluctua
Sobre um paúl, – extática corolla.

Muda outra vez: gorgeios, estribilhos,
D’um clarim de oiro – o cheiro dos junquilhos,
Vivido e agro! – tocando a alvorada...

Cessou. E, amorosa, a alma das cornetas
Quebrou-se agora orvalhada e velada.
Primavera. Manhã. Que effluvio de violetas!

Para estampar o poema, escolhemos a grafia preferida do autor, assim como se estampa na primeira edição de *Clepsydra* (1920). Sabemos que Camilo Pessanha preferia, por questões estéticas, a escrita “etimológica” à meramente “fonética”, já que

(...) as palavras escritas na sua forma mais arcaica possuem [o poder de] acordar no espírito, dispostas em sucessivos planos, e como que fazendo fundo à idéia que cada uma delas traduz, as imagens das coisas desaparecidas a que essa significação andou associada” (“Literatura chinesa”, conferência proferida em 1915, In: PESSANHA, 1993, p. 60).

Indubitavelmente, a grafia antiga, tal como foi preservada, apesar das reformas ortográficas de 1911, acentua a atmosfera “empoadada” e “velha” dos versos, na primeira estrofe, assim como acentua a estranheza e o aspecto onírico das “paisagens”, nas estrofes seguintes.

Muitas foram as interpretações que se deram ao poema. Para Nuno Júdice, por exemplo, em introdução à edição fac-similada da revista **Centauro** (1916), Pessanha

vem contestar uma ordem do mundo antiga para propor uma nova visão. Essa ordem contestada é a do Romantismo na sua fase de degradação cujos elementos surgem na primeira quadra: perdida a sinceridade, a adequação referencial, o Romantismo torna-se teatral, no sentido de mover os seus personagens num palco em que são visíveis os cordéis (o deus ex-machina) exteriores à ação (...) Pessanha vem, portanto, anunciar o fim do Romantismo pela denúncia da convenção público-autor. A platéia já não acredita nem pode aceitar a falsa representação que lhe é fornecida e, por isso, ri-se do “*cômico defunto*”, o que amplifica o efeito ridículo da situação. (JUDICE, 1982, p. 11 e 12).

Essa interpretação é bastante perspicaz, colocando o poema como peça crítica de um Romantismo estertorante, nos finais do século XIX; um Romantismo “cadavérico” daria lugar, então, a uma *renovação*, representada, na segunda estrofe do poema, pela ascensão da lua; e essa *renovação*, é claro, estaria ligada, ou ao *Simbolismo*, ou a qualquer forma *nova* de arte, da qual Pessanha seria um dos anunciadores...

As interpretações, por mais coerentes, sempre têm de se confrontar com dados documentais, o que não as invalida, de forma alguma, devido à natureza própria das obras poéticas. Em nosso caso, o dado documental vem a partir de uma resenha, publicada em 1970, por Pedro da Silveira, que criticava, então, o lançamento da quarta edição do livro de Pessanha, preparada por João de Castro Osório (1899-1970). Nessa resenha, a crônica “A Primavera”, de Wenceslau de Moraes (1854-1929), é apontada como a *fonte* do poema de Pessanha; e resolvemos investigar essa curiosa filiação...

Wenceslau de Moraes (ou, Venceslau de Moraes), oficial da Marinha portuguesa, foi colega de Camilo Pessanha, durante uma rápida passagem, como professor do Liceu de Macau (China). Em 1888, partiria, definitivamente, para o Japão, a exercer funções diplomáticas, vindo a falecer, em idade avançada, na

cidade de Tokushima. Destacou-se como escritor que noticiava, em livros, e em jornais portugueses, a vida de um europeu “orientalizado” Entre os seus livros, **Paisagens da China e do Japão**, de 1906, destaca-se por ter sido dedicado a dois de seus amigos e antigos colegas de Liceu: Camilo Pessanha e João Vasco. E, dentre as crônicas e contos publicados no volume, o texto “A Primavera” se dedicava, exclusivamente, a Pessanha... Datado de 1899, esse texto pode ter sido publicado, anteriormente, no **Commercio do Porto**, periódico que, com frequência, recebia os textos de Morais, ou em correspondência pessoal a Camilo Pessanha, o que nos ajudaria a compreender como uma crônica de 1899 poderia dar origem a um poema escrito em 1896... Toda a correspondência entre Morais e Pessanha se perdeu, lamentavelmente, e sabemos que essa correspondência era muito volumosa... Não vemos motivo, portanto, para levantar celeuma a partir das datas.

Vejam, então, a crônica: ela começa com uma exuberante descrição da primavera japonesa, “irrompida”, “surgida d’um pulo”, “explodida” (MORAIS, 1906, p. 30). O Japão, e, por extensão, o Oriente, é descrito como um lugar onde todas as “grandes forças naturais” são “uns selvagens sem freio” e “sem noção das conveniências”, e onde o europeu, “o pobre europeu das paisagens serenas sofre os choques (...) em seu espírito triste, meditativo e atribulado” (MORAIS, 1906, p. 31-2). O que nos importa destacar, porém, são os “charcos”, que reaparecerão no poema de Pessanha:

Pela noite velha, fora chegando uma brisa como que amorosa, acariciadora, perfumada. No silêncio das trevas, as carpas acordaram, num *charco* fronteiro ao meu albergue; e estrebuchavam, e produziam desusados ruídos, saltando fora d’água, ardendo em cios, endemoninhadas (MORAIS, 1906, p. 32).

Já ao longo dos muros *espreitam*, por entre as pedras, as *violetas* silvestres; e o solo vai vicejar de musgos, fetos, de relvas, de bambus e de humildes gramíneas; e matizar-se de brancos, de azuis, de amarelos, de escarlates, de roxos, de mil cores, de mil flores sem nome, apenas conhecidas dos insetos, que são botânicos eméritos e sabem de cor e salteado onde as *corolas* lhes oferecem os manjares mais capitosos. Já desabrocham os *junquinhos*, as camélias. Vão desabrochar a wistaria, as azáleas, os *lírios*, os íris, os narcisos, os convólulos, as peônias, a legião vegetal (MORAIS, 1906, p. 35).

Pelos córregos, pelas regueiras, ao longo das ruas e caminhos, surdiam pela primeira vez das tocas os sapos, rouquejando (MORAIS, 1906, p. 39).

Atualizamos a ortografia, por entendermos que, ao contrário do poema de Pessanha, ela não serve a fins *estéticos*, mas unicamente às normas ortográficas ainda vigentes. O itálico das citações é nosso, e procura pôr em relevo aquilo que deve ter chamado a atenção de Pessanha, para a construção das imagens do poema...

A primeira parte do texto descreve, portanto, a “irrupção” da primavera, com as suas flores e os seus personagens típicos; já uma segunda parte nos leva a ambiente, aparentemente, sem nenhuma relação com o primeiro:

(...) me engravatei cuidadosamente e fui bater à porta d’um amigo. Tratava-se duma festa de crianças, o que é dizer, duma estopada para adultos. Efetivamente, exibiam-se, em frente duma dúzia de meninos, e de outra dúzia de pessoas circunspectas, um grafafone americano; grafafone, ou coisa parecida; um *fone* qualquer em todo caso (...). Introduzia-se numa caixa um cilindro apropriado para o caso e dava-se corda ao instrumento... mas a quem estou ensinando o padre-nosso!... Então, um americano fanhoso, embirante, assim com ares de bêbedo e ademanes de exibidor de saltimbancos, a ponto de se lhe presumir a casaca no fio e cheia de nodos e a gravata branca em uso há mais de seis semanas, falava ao público, anunciava a casa construtora em Nova York, e o que em seguida iria ouvir-se (MORAIS, 1906, p. 40-1).

Nesse momento, surge a figura do “fonógrafo”, assim como o “bom jarreta”, o “cômico defunto”, do poema de Pessanha...

E uma plateia ri, perdidamente:

(...) Eram canções chulas, solos de flauta, estrondos de orquestra, devaneios em viola, discursos grotescos; e tudo aquilo, e as vozes do público que ria, que vociferava, que dava palmas, que pedia bis, crianças berrando, damas mal sufocando o riso, cavalheiros atirando chufas, tudo aquilo, distintamente, saía da caixa enfeitada e enchia a sala onde me achava, como se uma multidão de patuscos, vindos da América, vindos do inferno, a tivesse invadido de surpresa. (MORAIS, 1906, p. 41)

Há um odor *a cripta e a pó*, do anacrônico assunto:

Agora é o grafafone, que eterniza os sons, a voz dos de longe, a voz dos que morreram. Morte, ausência, já não tem razão de existir nos dicionários. Para o caso a que me refiro, cá continua o americano embirante a vomitar os seus discursos, os músicos a tocarem, os cantores a cantarem, o público a rir, a chorar, a aplaudir, a chalaçar. Passaram-se assim as cenas há dois anos, há cinco anos, há dez anos. Estará a estas horas o americano morto, coisa de alguma bebedeira mais forte, que o prostrou? A criança, que chorava, dormirá também num tumulto, coitadita? A dama, que ria, estará doida, num asilo? O homem, que aplaudia, num cárcere, cumprindo uma sentença? Nada importa. A máquina chama-os, reúne-os, ressuscita-os, renova-os para a pândega dum momento da existência; o passado é presente; e a máquina agita-os, empurra-os para o interior das nossas casas, para nos divertirmos á custa deles mesmos... (MORAIS, 1906, p. 42-3)

A crônica de Wenceslau de Moraes termina por unir os dois assuntos em uma terceira e última parte, onde supõe a maneira pela qual a *modernidade* pre-

servaria os sons da cachoeira de Nunobiki, um lugar irremediavelmente avariado pela construção da barragem de mesmo nome:

Cilindro apropriado; dá-se corda... A plebe ouve pouco mais ou menos o seguinte: “Grande companhia de grafofones de Nova York e de Paris! Cena da famosa cascata de Nunobiki, no Japão!”. E a plebe continua a ouvir: agora é o murmúrio contínuo, soluçante, de água despenhando-se de rocha em rocha; trina um pássaro vagabundo (...) (MORAIS, 1906, p. 49)

Preservada numa gravação “grafofônica”: seria esse o destino do conjunto de cachoeiras denominado **Nunobiki**, consagrado por séculos de pintura e de poesia. Normalmente, Wenceslau de Moraes deploraria essa “afrenta” à “tradição” com argumentos bastante duros, já que era, em linhas gerais, um conservador; mas, no caso de Nunobiki, limita-se a dizer que o desaparecimento daquele “poço” era uma lástima, “se é que vale a pena nos prendermos a ninharias” (MORAIS, 1906, p. 46). Desfaz-se o perigo, sempre presente, de considerarmos o autor um “reacionário” – o que é fácil, se nos mantemos presos a uma boa extração de suas obras...

A crônica apresenta, portanto, o seguinte percurso: da *Vida à Morte*, e da *Morte* a uma *Sobrevida*, que não é das mais desejáveis, mas que o autor encara com bastante humor... Expliquemo-nos: da “primavera”, que irrompe com as suas cores e personagens doces e meigos, a uma “festa” de crianças, em que a lástima da existência humana é exposta por meio do aparelho denominado “grafofone” (“gramofone”, na verdade). E, dessa “festa” de “mortos”, vamos à sobrevida que a *modernidade* oferece até mesmo às coisas consagradas, como as cachoeiras de Nunobiki. O poema de Pessanha, porém, apresenta um outro percurso, partindo da *Morte*, representada pela reunião social, e pelo “fonógrafo”, e gradativamente nos conduz à *Vida*, representada pela irrupção da “primavera” Da *Vida à Morte*, no primeiro caso. Da *Morte à Vida*, no segundo.

Aqui, aparentemente, terminam as considerações a fazer entre a crônica e o poema. A Pessanha, poeta obcecado pela fixação dos instantes, deve ter chamado muito a atenção o aparelho que torturou Moraes... O que nos importa, porém, é fazer um desvio em direção à última estrofe do “Fonógrafo”, de Pessanha:

Cessou. E, amorosa, **a alma das cornetas**
Quebrou-se agora orvalhada e velada.
Primavera. Manhã. Que efflúvio de violetas

Consideremos essa estrofe, com o seu destacado em negrito, e vejamos se não tem relação com esta frase de Buda, tal como foi traduzida por Guilherme de Almeida: “Alcançarás o Nirvana quando te tornares insensível como um clarim quebrado: não mais terás alterações” (ALMEIDA, 1967, p. 114).

No poema de Pessanha, há uma deliciosa ambigüidade, criada pelo fato de que muitas flores se parecem, mesmo, a “cornetas” e “clarins”... O que nos chama a atenção, porém, e obviamente, é o fato de que “a alma das cornetas” se “quebrou”, no “Fonógrafo”, assim como o “clarim” se “quebra”, na frase de Buda, e ambos produzem um “estado de Graça” que o primeiro autor não denomina, mas que o segundo chama de *Nirvana*.

As relações entre Pessanha e a doutrina budista já foram extensivamente apontadas por muitos autores, mas nunca foram exaustivamente, nem sequer detidamente estudadas. Não é o caso de fazermos isso agora; nosso objetivo é, simplesmente, contribuir para um estudo futuro – nosso, ou alheio. “Fonógrafo”, é claro, está incluído nessa hipotética investigação, por constituir-se numa espécie de representação da “fuga” de um mundo convencional, da “quebra de decoro” que nos leva a uma “verdadeira vida”. O “fonógrafo” torna-se, desse modo, um “símbolo” do indivíduo que reproduz, em sua mente, os sons da sociedade, as suas ideias, os seus preconceitos, etc., ao passo que, atingindo o *Nirvana*, esse mesmo indivíduo deixa de responder às pressões, aos “sopros” da sociedade, como um clarim que, apesar de poder ser manuseado e soprado, não emite som algum, por estar quebrado, inutilizado para esse fim...

A lenda nos diz que Buda alcançou a sua “Iluminação” espiritual na manhã do oitavo dia de suas meditações... Foi naquela “manhã” que deixou, definitivamente, o mundo dos “mortos”, e conheceu a *Vida*. Já não era mais facilmente tocado pelo que o rodeava, como a maior parte dos homens o é, nem reproduzia mais as emoções com a assombrosa facilidade com que o fazemos. Tornou-se capaz de não reagir às sugestões do mundo, atingindo tal estado de “firmeza mental”, que se viu transformado, segundo a expressão de Borges, em uma “ilha em meio à tempestade” (BORGES, 1983).

Tal era o objetivo de Camilo Pessanha, perseguido repetidamente, em poemas como “Inscrição”, por exemplo. Há, é claro, muita semelhança entre o “desejo de aniquilamento”, de “silêncio”, de “não-vida”, em Pessanha, e o *Nirvana* búdico. Mas, como já foi apontado por diversos autores, inclusive por Ester de Lemos, autora de um dos estudos fundamentais a respeito da obra do poeta português, esse desejo de “impassibilidade” não se concretiza “budicamente”, em Pessanha, por faltar, ao poeta, o objetivo “religioso” imprescindível à obtenção de tal estado; em outras palavras, a busca de “tranqüilidade”, em Pessanha, baseava-se num *desespero*, mais do que numa *fé religiosa*, o que torna o seu “desejo de aniquilamento” mais um “suicídio” do que um “estado nirvânico” propriamente dito. Há, indiscutivelmente, “budismo”, em Pessanha. Mas, um “budismo” que encontra um homem do século XIX europeu, às voltas com uma educação positivista, colonialista, cientificista, e materialista; um homem, ao mesmo tempo, excessivamente apegado às imagens do seu passado, e de sua infância; excessivamente amoroso para ser o “funcionário ideal” do Estado, despido de sentimentalidade,

frio e analítico; mas, também, excessivamente impregnado desses “ideais”, para ser um autêntico “religioso”

Concluimos essa passagem rogando por mais estudos que contemplem a faceta budista de Camilo Pessanha. Acreditamos que isso nos daria a oportunidade de percebermos uma passagem fundamental da vida no Ocidente, quando, inadvertidamente, penetramos no Oriente com o espírito missionário, obtendo, ao invés de obediência, lições preciosas a respeito de nós mesmos, assim como Roma se impregnou da Grécia, ao invés de submetê-la. Um último dado, porém, falta ao nosso estudo. Trata-se de uma chave de interpretação, que nos é dada pela crônica de Morais. Vejamos que, na terceira parte de seu texto, ao comentar a respeito da cachoeira de Nunobiki, o autor menciona a casa de chás, que funcionava contiguamente à cachoeira principal (que ele denomina, simplesmente, “o poço”). Duas atendentes trabalhavam nessa casa de chás, e uma delas se chamava “Senhora Primavera” Primavera havia falecido... E, ao autor, não escapa a ambigüidade criada pela “Primavera” que “irrompe”, na primeira parte de seu texto, e a “Primavera” que morre, no final da crônica... O interessante, porém, é que, na passagem em que Morais descreve a gravação, para a *posteridade*, da cachoeira de Nunobiki, a moça apareça, nestes termos:

(...) a plebe continua a ouvir: é agora o murmúrio contínuo, soluçante, de água despenhando-se de rocha em rocha; trina um pássaro vagabundo; um francês bate as palmas, pede cerveja; um inglês pede whisky; um nipônico pede chá; a voz da Senhora Primavera vibra distinta, fresca, doce; Primavera desfaz-se em desculpas, em risinhos, diz que já vai, não tarda; mas o inglês tem pressa, renova o seu pedido com azedume; e o instrumento é então perfeito – oh, maravilha da ciência! – que se ouve até o ciciar dum beijo, que é naturalmente do francês... (MORAIS, 1906, p. 49)

Isso nos dá uma chave de interpretação, que é a seguinte: partida, já, de um mundo feito “anacrônico”, e de uma plateia que ri, já, “perdidamente”; partida de entre aqueles que, para si, já são apenas “cômicos defuntos”, a Senhora Primavera se encontra em êxtase, sobre o paúl de lembranças, de reminiscências da sua vida recém-deixada; flutua diante da Lua, e ouve-se, então, uma barcarola (que diferença do que se ouvia na casa de chás!...). Em seguida, vêm os sons estridentes de uma antemanhã, e as sensações vívidas, que conduzem ao florescer silencioso de todas as violetas, que já espreitavam, pelos muros, e que colorem, agora, o caminho à *Verdadeira Vida*. Senhora Primavera irrompeu... Rompeu-se. Nasceu, verdadeiramente...

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Guilherme de. *As Palavras do Buda*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1967.

BORGES, Jorge Luís. O Budismo. In: _____. *Sete Noites*. São Paulo: Max Limonad Ltda., 1983.

JÚDICE, Nuno. Da Afirmação Simbolista à Decadência. In: **Centauro**, edição fac-similada. Lisboa: Contexto, 1982.

LEMOS, Ester de. **A Clepsidra de Camilo Pessanha**. 2ª ed. Lisboa: Verbo, 1981.

MORAES, Wenceslau de. **Paisagens da China e do Japão**. Lisboa: Tavares Cardoso, 1906.

SILVEIRA, Pedro da. Clepsidra e Outros Poemas – resenha. **Colóquio**, n. 60. Outubro, 1970, p. 78.

MALLARMÉ, Stéphane. **Ouvres Complètes**. Paris: H. Mondor and G. Jean-Aubry, 1945.

PESSANHA, Camilo. **China**: Estudos e Traduções. Lisboa: Veja, 1993.

_____. **Clepsidra**. Lisboa: Lusitania, 1920.

_____. **Clepsidra**. Campinas (SP): Unicamp, 1994.

Nunobiki, cachoeira principal, 189?
Localização no texto: final do artigo



Disponível em <http://www.flickr.com/photos/nyp1/3110743182/>

TEORIA DA VALORAÇÃO COMO ARCABOUÇO TEÓRICO PARA ANÁLISE DO ETHOS PRÓ- FEMINISTA DA PROTAGONISTA DA OBRA *VERSAILLES NO BARA*

*Rafael Schuabb Poll da Fonseca*¹

Resumo: A história em quadrinhos *Versailles no Bara* (“Rosa de Versalhes”, em tradução livre) – mangá voltado para o público jovem feminino – foi lançado em 1972 no Japão, na revista *Margaret*. Naqueles anos a segunda onda do feminismo difundia-se cada vez mais na patriarcal e tradicionalmente hierarquizada sociedade japonesa. A protagonista do mangá *Versailles no Bara*, Oscar François de Jarjayes, uma militar de alta patente, apresenta posturas que parecem refletir alguns dos ideais feministas. Pretende-se neste artigo, então, a partir da perspectiva da Teoria da Valoração, examinar os elementos no discurso de Oscar que justifiquem e reflitam o ethos de uma mulher forte e não submissa que, dentro da trama, alcança uma alta posição social e militar em uma sociedade machista e que, para além do mangá, se torna um ícone do feminismo naquela época.

Palavras-chave: teoria da valoração; ethos; feminismo; mangá; Japão.

Abstract: The comic *Versailles no Bara* (“Rose of Versailles” in free translation) – manga targeted toward young women – was released in Japan in 1972, inside the *Margaret* magazine. In those years the second wave of feminism was spreading increasingly in traditionally hierarchical and patriarchal Japanese society. The protagonist of the manga *Versailles no Bara*, Oscar François de Jarjayes, a high-ranking military, shows attitudes that seem to reflect some of the feminist ideals. It is intended in this article, then, by the perspective of the Appraisal Theory, examine the elements in the Oscar speech to justify and reflect the ethos of a strong and not submissive woman who, in the plot, reaches a high social status and military in a sexist society and, out of the series, becomes an icon of feminism in those days.

Keywords: appraisal theory; ethos; feminism; manga; Japan.

1. Formado em Letras Português/Japonês e mestrando de Linguística na UERJ.

1. Introdução

O presente trabalho tem como objeto de análise o mangá – termo que se refere às histórias em quadrinhos de origem japonesa – *Versailles no Bara* (“Rosa de Versalhes”, em tradução livre), que foi lançado em 1972 no Japão.

Ambientado na França da segunda metade do século XVIII, com especial ênfase às problemáticas sociais que em 1789 dariam origem à Revolução Francesa, o mangá *Versailles no Bara* é baseado em fatos reais, reconstituindo diversos acontecimentos marcantes daquele período histórico. A protagonista da história é a jovem Oscar, militar de alta patente, inicialmente responsável pela então princesa Maria Antonieta.

Após apresentar resumidamente a história do manga e do shôjo – mangá voltado para o público jovem feminino – e a obra *Versailles no Bara*, pretendo examinar os elementos no discurso de Oscar que justifiquem e reflitam uma mulher forte e não submissa que, dentro da trama, alcança uma alta posição social e militar em uma sociedade machista e que, para além do mangá, é idolatrada por seus leitores a ponto de a elegerem como protagonista da obra e de que sua morte no final da história cause comoção entre as jovens japonesas dos anos 1970, tornando-se a partir daquele momento um símbolo feminista para a tradicionalmente patriarcal sociedade japonesa.

2. Corpus de Análise e Metodologia

O corpus de análise deste trabalho se constitui de alguns recortes do mangá *Versailles no Bara*, traduzidos por mim mesmo de modo a facilitar o acesso à pesquisa. Para a seleção deles o único filtro que utilizei foi o fato de que deveriam conter prioritariamente falas da personagem Oscar, que é sobre a qual meu interesse teórico recai. Excluindo-se esse fator, minha preocupação foi a de selecionar recortes que se distribuíssem ao longo da trama, de modo a poder contemplar diversos momentos da narrativa.

O desenrolar da trama de *Versailles no Bara*, de acordo com as decisões e posicionamentos de Oscar perante as injustiças sociais que ocorrem ao seu redor, torna explícitos os valores feministas presentes na heroína da obra. Porém, uma vez que o meu objeto de trabalho é o material linguístico e não a trama em si, decidi tomar como corpus de análise recortes desse mangá em que eu pudesse identificar padrões no discurso da protagonista da obra que garantissem à ela o status de símbolo feminista que recebeu nos anos 1970 por seus leitores. Em outras palavras: buscar as marcas discursivas que justificam a formação do ethos de uma mulher situada na França do século XVIII que se posiciona de acordo com os ideais feministas do Japão dos anos 1970.

Através do emprego do arcabouço teórico da Teoria da Valoração de Martin e White, pretendo pontuar alguns elementos discursivos da personagem principal da acima citada história em quadrinhos. Aplicando os conceitos dos subsistemas de engajamento, gradação e atitude, viso a encontrar padrões no discurso da protagonista Oscar que reflitam e justifiquem a formação da imagem (ou ethos, como explicarei adiante) de uma personagem feminina que conquistou o posto de personagem principal, que originalmente se destinava a Maria Antonieta, e que foi alçada por toda uma geração ao posto de símbolo feminista na década de 1970, na qual o movimento feminista ganhou fôlego no Japão.

Acredito que a busca por padrões através da Teoria da Valoração possa abrir novas perspectivas para minha pesquisa de mestrado – que trata do ethos da protagonista Oscar, sendo fundamentada na Análise do Discurso francesa (AD) –, afinal, ao olhar o mesmo material sob um novo ponto de vista é possível enxergar detalhes antes imperceptíveis. Além disso, uma vez que se encontrem de fato padrões no discurso de Oscar que reforcem sua imagem (ethos) de mulher em harmonia com os ideais feministas, poderei buscar compreender como a AD francesa lida com essa perspectiva dentro dos próprios arcabouços teóricos dos quais se utiliza.

3. Fundamentação Teórica

Uma vez que a proposta para a realização do presente artigo era a de escolher um conceito utilizado pela Análise Crítica do Discurso (ACD) e empregá-lo de modo que pudesse ser útil à minha pesquisa de mestrado, escolhi a Teoria da Valoração, dos teóricos Martin e White, por acreditar que possa ser uma ferramenta útil para a análise do discurso da personagem Oscar, objetivando compreender a formação do ethos da protagonista.

A Teoria da Valoração é uma extensão das teorias linguísticas de Halliday e é o resultado de quase quinze anos de estudo de um grupo de pesquisadores da Universidade de Sidnei, na Austrália, liderados pelo Professor James Martin (<http://www.grammatics.com/appraisal/index.html>). Segundo escreve Peter White em seu site, a Teoria da Valoração se ocupa dos recursos linguísticos através dos quais o enunciador se expressa, negocia e naturaliza posições ideológicas e interpessoais.

Esse arcabouço teórico se divide em três subsistemas: engajamento, gradação e atitude.

O engajamento se refere aos elementos textuais que demonstram o comprometimento do enunciador com o que defende em seu discurso e sobre como ele dialoga ou não essa posição com seus interlocutores. Considera-se nesse ponto, por exemplo, recursos textuais através dos quais é possível verificar se o autor busca ou não outras fontes para endossar aquilo que fala; se ele busca atribuir afirmações a

outras autorias, a fim de tirar de si a responsabilidade total pelo texto, ou se assume total responsabilidade e autoria pelo que diz; se ele dá margem a um diálogo ou não, através de elementos modalizadores como tempos verbais, de palavras e expressões que indicam grau de certeza e de recursos como afirmações categóricas, que quando utilizadas colocam-se como verdades absolutas – “isto é assim”

O subsistema da gradação se ocupa da tonalidade conferida ao discurso através da escolha lexical. Por exemplo, “horroroso” é um léxico com um tom mais alto do que “feio”, que por sua vez possui um tom mais elevado do que “não bonito”

A atitude se divide em três linhas de análise: afeto, julgamento e apreciação. O afeto abrange as palavras empregadas para marcar o posicionamento emocional do enunciador em relação a “s” pessoas, objetos, situações etc. O julgamento se refere aos léxicos que indicam uma avaliação normativa das outras pessoas, geralmente de cunho comportamental. A apreciação se destina a uma avaliação mais voltada para a estética e geralmente empregada em relação a elementos concretos ou abstratos.

Outro conceito que abordarei neste artigo, ainda que de modo superficial, já que o foco neste momento é outro, é o de *ethos*, segundo a definição de Maingueneau, teórico da Análise do Discurso francesa.

Segundo o autor, *ethos* é a imagem de alguém gerada através de sua enunciação: elementos linguísticos e não linguísticos, em especial os gestuais. Muitas vezes esses elementos se apresentam sem a intenção do enunciador de utilizá-los, porém, mais importante do que compreender a intencionalidade ou não da aparição deles, a AD se preocupa em relacioná-los ao efeito que geram na imagem do enunciador, ou seja, no *ethos* que geram.

O *ethos* nada tem a ver com elogios ou críticas feitos a si mesmo durante um discurso, como “eu sou honesto” ou “eu sou corrupto”, mas sim com o que o discurso apresenta por si próprio sobre seu enunciador: *o ethos se mostra, ele não é dito* (MAINGUENEAU, p71). Retomando Ducrot, Maingueneau concorda que

Não se trata de afirmações autoelogiosas que o orador pode fazer sobre sua própria pessoa no conteúdo de seu discurso, afirmações que, ao contrário, podem chocar o ouvinte, mas da aparência que lhe confere a fluência, a entonação, calorosa ou severa, a escolha das palavras, dos argumentos... (DUCROT *apud* MAINGUENEAU, 2011, p71)

Maingueneau admite a existência de dois tipos de *ethos*: o discursivo, que se forma durante o ato da enunciação, e o pré-discursivo, que é a imagem do enunciador formada antes do ato da enunciação. Porém, o teórico foca suas atenções ao *ethos* discursivo.

4. Breve Histórico do Mangá

A arte japonesa, assim como sua cultura, caracterizou-se por se desenvolver de forma independente dos outros países, já que o Japão por muito tempo se manteve fechado para o restante do mundo. Os contatos ocasionais, porém, nunca foram desperdiçados, afinal, os japoneses sempre souberam reconhecer o que havia de bom na cultura alheia e aplicá-la de modo particular e otimizado em sua própria cultura.

Pode-se dizer que uma maior troca de influências entre o Japão e outras nações só começou a ocorrer a partir de 1853, quando navios norte-americanos forçaram o Japão a se abrir para o comércio internacional. Desde então, a influência ocidental floresceu em todos os aspectos da cultura nipônica, como, por exemplo, nas próprias histórias em quadrinhos.

Não há consenso sobre onde e quando apareceram os primeiros quadrinhos no mundo, já que eles nem sempre tiveram uma forma definida como hoje em dia. Porém, a primeira história em quadrinhos tal como conhecemos hoje em dia só surgiu nos em 1894, nos Estados Unidos, com a publicação das tiras *Yellow Kid* na revista *Truth*, que criou e definiu os primórdios da linguagem de quadrinhos (NETO, p15).

No Japão, por outro lado, as xilogravuras (gravuras em madeira) são vistas como precursoras dos mangás (LUYTEN, p91-100). O próprio termo “mangá” tornou-se mais conhecido com a publicação da coleção de ilustrações em xilogravura *Hokusai Manga*, de Katsuhika Hokusai, mais famoso pela estampa *A Grande Onda de Kanagawa*.

A definição de mangá tal qual é usada atualmente só surgiria através de Rakuten Kitazawa, um dos primeiros quadrinistas japoneses, no início do século XX. Naquela época, os mangás eram publicados em formato de tiras em jornais ou revistas de humor, seguindo um modelo em ascensão na Europa e nos Estados Unidos, e alcançaram certo sucesso no Japão.

Entretanto, as frequentes guerras travadas pelos japoneses contra outros países e os prejuízos decorrentes delas praticamente extinguiram a produção local de histórias em quadrinhos. Com os desastres oriundos de conflitos bélicos, como a Guerra Sino-Japonesa e as duas Guerras Mundiais, o país encontrava-se em ruínas tanto no aspecto material quanto psicológico ao final do ano de 1945. Os japoneses saíram derrotados da Segunda Guerra Mundial, tendo inclusive sofrido dois ataques devastadores de bombas atômicas em seu território. Os fortes problemas econômicos e sociais, distribuídos entre um povo conhecido pelo seu forte orgulho, acabaram gerando comportamentos e hábitos até hoje refletidos na cultura local, como pode ser observado nos mangás.

Um deles é o fazer muito com pouco, que se refletiu nos mangás. Após a Guerra, a produção de quadrinhos voltou timidamente, com obras publicadas em papel de baixa qualidade. Sendo uma opção barata de entretenimento, era uma das poucas formas de escape encontradas pela população local, que encontrava naquelas histórias meios através dos quais podia se distanciar mentalmente dos problemas pelos quais o Japão estava atravessando e se divertir um pouco, o que acabou favorecendo a indústria nipônica de quadrinhos.

A linguagem e o charme dos mangás formariam um estilo particular a partir do final da década de 40, quando Osamu Tezuka, natural de Osaka, começou a chamar a atenção dos japoneses com a obra *Shin Takarajima* (“A Nova Ilha do Tesouro”, em português). Buscando inspirações nas animações de Walt Disney e de Max Fleischer (de **Betty Boop** e **Popeye**), às quais teve acesso através de seu pai durante a infância, o jovem Tezuka, de apenas 19 anos, incorporou a linguagem do cinema no papel, utilizando ângulos ousados e temas mais profundos do que o simples humor barato.

A partir desse momento, o mercado de quadrinhos do Japão cresceu vigorosamente sem qualquer influência ou presença no mercado externo. Grandes editoras americanas de quadrinhos como a Marvel Comics (de **X-Men**, **Vingadores** e **Homem-Aranha**, entre outros) até tentaram introduzir algumas de suas séries de sucesso no Japão, mas foram esmagadas pela avalanche de títulos locais, de maior apelo entre os japoneses.

Apesar do sucesso de alguns desenhos animados japoneses (os chamados animês) no Ocidente, ainda era praticamente nula a publicação de mangás nos continentes americano, europeu e até mesmo em outros países da Ásia. Isso mudou com o sucesso de **Akira**, filme de animação de 1988, baseado em mangá homônimo. Retratando uma Tóquio futurista e pós-apocalíptica, o longa-metragem chamou a atenção dos americanos e europeus para a estética e conteúdo dos quadrinhos e desenhos animados japoneses.

Isso foi ainda mais acentuado com o advento da *internet*, que possibilitou uma melhor divulgação dos mangás e animês a uma legião de fãs muito mais abrangente do que os pequenos grupos que existiam até então. A digitalização e o compartilhamento de obras através da *internet*, geralmente traduzidas/ legendadas, mesmo que de forma polemicamente ilegal, ajudou a difundir essa nova arte nos mercados estrangeiros. A diversidade de gêneros também atraiu pessoas que não liam quadrinhos por não se identificarem com as histórias de super-heróis americanos. Isso incluiu o público feminino, que foi encontrar nos mangás histórias produzidas especialmente para elas.

5. O Gênero Shôjo

As histórias em quadrinhos japonesas são direcionadas em função da idade e do sexo de seu público alvo, atendendo aos mais diversos tipos de consumidores:

desde crianças em fase de alfabetização, passando por adolescentes e seus conflitos característicos, até homens de negócios e donas de casa. Porém, em nenhum outro país se dá tanta atenção às histórias voltadas para o público feminino como no Japão. O *shôjo* (mangá voltado para meninas) possui peculiaridades gráficas e narrativas, o que permite que seja designado como, além de um tipo específico de mangás voltado para garotas, um estilo diferenciado da arte dos quadrinhos japoneses.

Nos anos 50, os primeiros mangás para meninas foram feitos por homens, como **Anmitsu Hime** (de Shousuke Kurakane) e **Ribbon no Kishi** (de Osamu Tezuka), obra responsável por dar um grande impulso aos *shôjo*. Ambas as obras são protagonizadas por princesas que, por motivos próprios, adotam características masculinas. No caso de **Ribbon no Kishi** (que poderia ser traduzido como “Guerreiro de Fitas”, mas cuja versão em português é “A Princesa e o Cavaleiro”), a princesa precisa ser criada como menino para que possa ter direito ao trono, reservado apenas para homens.

Nos anos 60 ocorreu um grande aumento de autoras de mangás. Uma vez que essas mulheres conheciam melhor o universo feminino do que os autores homens, estes precisaram elaborar melhor suas obras para poderem sobreviver dentro do competitivo mercado de quadrinhos para o público feminino. Dessa forma, a “invasão” das autoras no universo dos *shôjo* acabou elevando o nível do gênero. Mesmo assim, o *shôjo* continuou sendo visto como inferior ao *shônen*, mangá direcionado a garotos.

No início dos anos 70, o mercado de quadrinhos do Japão estava em pleno crescimento graças a grandes autores, como Osamu Tezuka, que firmaram a indústria de mangás no período de pós-guerra. Por causa do movimento feminista, observou-se a retomada de personagens femininas com características masculinas nos *shôjo*, como é o caso do grande expoente desse período: *Versailles no Bara*.

O *shôjo* passou a ter o mesmo respeito e admiração que o *shônen* justamente por causa de *Versailles no Bara*, que começou a ser publicado pela jovem autora Riyoko Ikeda na revista *Margaret*, no ano de 1972.

A trama apresenta uma combinação de elementos que foram considerados pouco adequados ao público-alvo da *Margaret*, revista que era voltada para meninas de 8 a 14 anos e na qual o mangá foi publicado em capítulos geralmente semanais, como, por exemplos, androginia, relação extraconjugal, prostituição, homossexualidade, suicídio, tentativa de estupro etc.

6. Versailles no Bara

O mangá **Versailles no Bara** tem como cenário a França da segunda metade do século XVIII e para criá-lo a autora Riyoko Ikeda se baseou em uma famosa biografia de Maria Antonieta, escrita pelo austríaco Stefan Zweig. Aos personagens

históricos reais foram acrescentados alguns fictícios, como é o caso da própria protagonista, a militar Oscar François de Jarjayes.

O enredo, inicialmente mais voltado à vida de Antonietta, logo se concentra na história de Oscar, em suas aventuras e amadurecimento, o que a levará a criticar até mesmo a nobreza francesa, grupo social do qual ela é integrante. Embora seja uma nobre, a heroína percebe a situação miserável em que se encontra a grande maioria do povo francês e acompanha, bastante atenta, os primeiros movimentos daquilo que virá a se tornar a Revolução Francesa.

Oscar-François de Jarjayes é filha de um general nobre ligado à família real. Determinado a manter a tradição militar e a posição social dos Jarjeyes, o pai de Oscar lhe batiza com esse nome masculino e faz com que ela seja educada como se fosse um garoto. Oscar é treinada em esgrima e montaria desde cedo e aos quatorze anos é designada como protetora de Maria Antonietta, que nesse momento, recém chegada à França, ainda é princesa no reino francês. A proximidade entre Oscar e Antonietta acaba por gerar uma relação de grande respeito entre ambas, em meio às tramas que se desenvolvem na vida de aparência e excessos da realeza e da nobreza.

7. A Segunda Onda do Feminismo

O Feminismo se consolidou como um discurso de caráter intelectual, filosófico e político que busca romper os padrões tradicionais, acabando assim com a opressão sofrida ao longo da história da humanidade pelas mulheres (<http://www.infoescola.com/historia/segunda-onda-feminista>). Esse discurso, enquanto movimento social, pode ser dividido em três ondas (ou fases), marcadas por características ideológicas específicas.

Cronologicamente, a Segunda Onda Feminista (difundida principalmente entre os anos 1960 e 1980, período em que o mangá é escrito) pode ser vista como continuidade da Primeira Onda, porém, há singularidades que permitem uma divisão entre os dois períodos. Enquanto na Primeira Onda as mulheres requisitavam direitos políticos, na Segunda, buscavam o fim da discriminação por gênero e defendiam a igualdade entre homens e mulheres.

Dadas as conquistas alcançadas pela Primeira Onda, em 1960 as mulheres desfrutavam de maior espaço nos espaços sociais. O foco das feministas passou a ser, então, o fim do preconceito contra as mulheres e da visão machista do gênero feminino como sexo frágil e prioritariamente estético. Para derrubar essa visão, o Feminismo desse período passou a pregar a igualdade entre os gêneros, ou seja, a afirmar que homens e mulheres eram iguais (o que seria, anos depois, considerado impróprio pelo “Feminismo da Diferença”, corrente da Terceira Onda Feminista) e que, portanto, deveriam receber o mesmo tratamento dentro da sociedade.

Desse modo, a Segunda Onda Feminista passou a criticar a ideia de que as mulheres teriam satisfação em apenas cuidar dos filhos e do lar (<http://www.infoescola.com/historia/segunda-onda-feminista>). Nesse contexto, a frase “Liberação das mulheres” surgiu nos Estados Unidos e se tornou um dos motes desse período do Feminismo, com as mulheres buscando seu espaço no mercado de trabalho e, assim, a independência financeira.

Esse cenário em que a Segunda Onda Feminista se choca contra a tradicional sociedade japonesa é o contexto social em que **Versailles no Bara** é publicado, a partir de 1972. Considerando que “a arte é um registro sensível no tempo, que diz como os homens representavam a si mesmos e o mundo” (CATAVENTO *apud* VALERIA), será possível encontrar nesse mangá voltado ao público infantil fragmentos desse período do Feminismo.

8. Oscar Encarna os Valores Estéticos do Feminismo

Nos anos de 1970, A androginia, comum no Japão, estava em voga mais do que nunca no mundo inteiro: aquela foi a época do *glam rock*, de David Bowie. Pode-se considerar também que a não distinção física entre homens e mulheres serviria como uma ferramenta feminista com a finalidade de aproximar as mulheres aos homens, já que a busca era pela igualdade entre os sexos.

Oscar é dona de uma beleza andrógina. Seu porte masculino é reforçado pelo uso de uniformes militares – ela normalmente não utiliza trajes femininos. Por isso, muitos membros da corte francesa acreditam que ela seja, na verdade, um homem. As damas da nobreza, aliás, são fascinadas por sua elegância, caráter e beleza.

Seu visual masculinizado é reforçado pela espada sempre a postos e por seu cavalo branco, que faz com que sua imagem lembre muitas vezes a de um príncipe dos contos de fadas.

Outro elemento visual de Oscar que liberta a imagem da personagem das rédeas curtas impostas ao gestual das mulheres japonesas dos anos 1970 é o modo como ela ri. No Japão, as mulheres tradicionalmente colocam uma das mãos à frente da boca quando riem. Há o pensamento de que mulheres que riem sem tapar a boca são mal-educadas, ao passo que a mesma recomendação não se aplica aos homens. Oscar, por outro lado, ri e gargalha sem esse tipo de preocupação, ao contrário das outras mulheres da trama, que embora ambientada na França, carregam esse traço típico da sociedade japonesa.

Como descrito acima, o elemento textual imagético ligado à figura de Oscar permite uma análise pró-feminismo bastante abundante e, portanto, será um dos elementos de pesquisa de minha dissertação de mestrado. Embora no presente trabalho eu não vá abordar esse elemento, uma vez que minha opção pelo emprego da Teoria da Valoração se destina à análise de elementos textuais verbais,

o apresentei muito brevemente aqui por julgá-lo interessante para a compreensão da ideologia feminista presente na obra **Versailles no Bara**.

9. Oscar Encarna os Valores Éticos do Feminismo

Apesar de **Versailles no Bara** ser ambientado na Europa e de Oscar ser francesa, ela tem uma atitude profundamente japonesa (o que é totalmente justificável pelo fato de ter sido criada por uma autora japonesa). A protagonista, que é uma espadachim talentosa, carrega os valores do *bushidô*, o rígido código de honra dos antigos samurais nipônicos.

Oscar representa fortemente os ideais feministas que marcaram os anos 1970 no Japão e comuns à Segunda Onda do Feminismo, ao ser uma mulher que desempenha um papel militar socialmente atribuído a homens, propondo assim uma aparente igualdade entre os gêneros, tal qual defendia o Feminismo naquele momento.

Naqueles anos, o movimento feminista estava em seu auge no Japão e um número crescente de moças tentava romper os laços conservadores que as atavam à vida doméstica, buscando a independência financeira e a realização pessoal, inclusive no que diz respeito ao ideal romântico e à negação dos casamentos arranjados (*miai*), muito comuns até aquela época.

A seguir, apresento brevemente os três principais relacionamentos de Oscar com outros homens da trama, destacando os elementos interessantes ao posicionamento da personagem enquanto mulher que não se submete às expectativas sociais.

9.1. Geròdere – Oscar rejeita o *miai*

Oscar rejeita um pretendente (Geròdere) arranjado por seu pai. Ela recusa o pedido de casamento, derrota o rapaz em um duelo e se torna sua superior no exército. Inicialmente ofendido, Geròdere logo se torna mais um dos admiradores da brava protagonista.

9.2. Fersen – Oscar coloca sua profissão acima dos sentimentos

Oscar acaba se apaixonando por Fersen, um conde sueco. Porém, a protagonista abre mão do homem que ama quando percebe que a pessoa que ela, por seu cargo militar, tem obrigação de proteger, Maria Antonieta, também está apaixonada por Fersen. Dessa forma, Oscar coloca seu dever acima de seus sentimentos, sem negar, por outro lado, que isso lhe seja doloroso.

9.3. André – Oscar se envolve com um homem hierarquicamente inferior

Desde a infância, Oscar sempre pôde contar com seu criado e companheiro de esgrima Andre, neto da governanta da casa da família Jarjayes. Porém, o rapaz é apaixonado pela protagonista. Já quase no fim da história, Oscar percebe que também se apaixonou por Andre e decide ficar com ele, apesar de seu pai ser contra.

10. Análise

Apresento em seguida os trechos selecionados do mangá **Versailles no Bara** nos quais há falas da personagem Oscar (para fins de identificação, ela é a mulher de cabelo longo branco – na verdade, ela seria loira caso o mangá colorido). Eles foram escolhidos por exemplificarem de forma consistente os padrões que encontrei ao longo da leitura mediada pelos aparatos da Teoria da Valoração. Após cada trecho, apresento as considerações pertinentes e, na conclusão, exponho os padrões encontrados e como eles refletem na construção do ethos da protagonista da obra.

10.1 Primeiro trecho



10.1.1 Engajamento

Intravocalização: verbos em primeira pessoa para manifestar a autoria de seu discurso. Em frases como “Ou estou enganada?!”, assume a responsabilidade da fala.

Modalização: tempos verbais que indicam certeza, como o presente e o futuro do presente do indicativo. Exemplos: “usa a vida”, “seu reinado acabará” e “não contarei”

10.1.2 Gradação

Léxicos de tom alto: “cruel”, “patético”, “estúpida”. Na frase “Como você é cruel”, o léxico “como” funciona como um advérbio de intensidade, com o mesmo sentido de “muito”, elevando o tom da frase.

Exclamações: leio as exclamações abundantes no trecho acima como um elemento que eleva ainda mais o discurso de Oscar.

10.1.3 Atitude

Predomínio de julgamento: sua atenção é direcionada para o exterior: “cruel”, “patético”, “apesar de sua origem”

10.2 Segundo trecho



10.2.1 Engajamento

Endosso neutro: na frase “Vocês se esqueceram de que foram adquiridas com o dinheiro do suor do povo?!”, há uma atribuição implícita a um consenso compartilhado entre a enunciativa e os coenunciadores.

10.2.2 Gradação

Léxicos de tom alto: na frase “Dizer tão serenamente que as perdeu?!”, além da palavra “tão”, o léxico “serenamente”, que normalmente tem um papel atenuador, funciona como um acentuador de tom ao ser usado aqui com um tom crítico.

Exclamações: novamente as exclamações acentuam o tom do discurso de Oscar.

10.2.3 Atitude

Predomínio de julgamento: em “Como você pôde dizer tão serenamente que as perdeu?!”, embora seja um questionamento, Oscar coloca um forte tom crítico em sua fala.

10.3 Terceiro trecho



10.3.1 Engajamento

Intravocalização: não atribui a outra fonte a responsabilidade por suas palavras.

10.3.2 Gradação

Exclamações: mais uma vez as exclamações acentuam o tom do discurso de Oscar.

10.3.3 Atitude

Predomínio de julgamento: em “Se ela continuar se comportando (...) será punida com o exílio ou a solidão!”, há um tom crítico implícito.

10.4 Quarto trecho



10.4.1 Engajamento

Intravocalização: assume a responsabilidade da fala, pois não recorre a outras fontes para endossar suas palavras.

Modalização: emprego do tempo presente do indicativo, que indica certeza. Exemplos: “é uma senhora” e “induz os outros” Há a utilização do modal “Com certeza” também.

10.4.2 Gradação

Léxico de tom alto: “fascinante”

10.4.3 Atitude

Predomínio de apreciação: “é uma senhora fascinante”

10.5. Quinto trecho



10.5.1 Engajamento

Intravocalização: através a frase “Faz até mesmo alguém como eu morrer de rir!”, a enunciadora diz, com outras palavras, que a atitude descrita (nesse quadro) é risível para ela, assumindo a responsabilidade dessa crítica.

Modalização: “certamente”, que indica algo dado como verdadeiro.

10.5.2 Gradação

Léxicos de tom alto: “certamente”, “até mesmo” e “morrer de rir”

Exclamações: acentuam o discurso.

Gargalhadas grafadas de forma diferente: destacam-se do restante do texto, elevando a tonalidade do mesmo. Desse modo, amalgamam-se os elementos textuais imagéticos e verbais.

10.5.3 Atitude

Predomínio de julgamento: a frase “Faz até mesmo alguém como eu morrer de rir!” retoma todo o texto do quadro e o caracteriza como uma crítica à atitude do coenunciador.

10.6. Sexto trecho



10.6.1 Engajamento

Intravocalização: assume total responsabilidade por suas palavras através de “Eu” e “não me parece”

Modalização: o uso de “não me parece” permite ao coenunciador um diálogo, já que não é categórico.

10.6.2 Gradação

Nenhum elemento presente.

10.6.3 Atitude

Predomínio de afeto: na polaridade positiva, embora num tom baixo devido à modalização gerada por “não me parece”

10.7. Sétimo trecho



10.7.1 Engajamento

Intravocalização: assume a responsabilidade por suas palavras ao expressar suas opiniões.

Modalização: através do uso de “Assim”, “com certeza” e “com toda certeza” e das formas verbais do presente e do futuro do presente do indicativo, a personagem vale-se de afirmações categóricas que não deixam margem para uma contra-argumentação.

10.7.2 Gradação

Léxicos de tom alto: “grandes”

Exclamações: elevam o tom do discurso.

10.7.3. Atitude

Predomínio de julgamento: a personagem julga o comportamento dos homens com a frase “Assim são os grandes homens...”

11. Conclusão

Através da análise demonstrada anteriormente é possível encontrar alguns padrões no discurso da personagem Oscar e chegar a conclusões sobre o ethos que eles propiciam à protagonista de **Versailles no Bara**.

11.1. No que diz respeito ao subsistema do engajamento

Predomínio total de intravocalização, ou seja, a personagem utiliza suas próprias opiniões para compor seu discurso. O único endosso ao qual recorreu nos trechos apresentados foi um endosso neutro (no segundo trecho), que se referia a um consenso entre ela (a enunciativa) e os coenunciadores, ou seja, um consenso do qual ela própria também fazia parte. Porém, mesmo a utilização desse endosso não exime de Oscar a responsabilidade pelo dito, já que a enunciativa compartilha do consenso implicitamente apresentado. Desse modo, cria-se a imagem de uma mulher que é senhora de seus pensamentos, capaz de criar suas próprias concepções de mundo e de assumir a responsabilidade por seus pensamentos verbalizados diante da sociedade.

A modalização presente no discurso de Oscar é muito geralmente marcada por afirmações categóricas. A personagem utiliza comumente verbos no presente ou no futuro do presente do indicativo, o que expressa sua crença naquilo que diz, já que são tempos verbais que indicam certeza dos eventos que anunciam. O emprego de modais como “certamente” (no quinto trecho) e “com toda certeza” também dão às suas afirmações um caráter de algo tido como verdadeiro. O emprego de elementos discursivos que apontam para uma certeza do que é dito conferem à personagem um ethos alguém que possui segurança e confiança sobre o seu discurso, afinal, ela não é vacilante ao expressar suas opiniões, que são ditas como verdades absolutas.

11.2. No que diz respeito ao subsistema da gradação

No discurso de Oscar há uma grande abundância de léxicos de tom elevado, como “patético” (no primeiro trecho), “fascinante” (no quarto trecho) e “morrer de rir” (no sexto trecho). O largo emprego de exclamações para marcar o discurso de Oscar acentuam o tom alto das falas de suas falas. Esses elementos combinados sinalizam para a imagem de uma mulher com uma alta intensidade de opiniões e sentimentos e uma fala imponente, impactante.

Em uma perspectiva multimodal, considero que as gargalhadas (já comentadas anteriormente como, sem que Oscar esconda a boca com as mãos, um elemento imagético de cunho feminista quando considera-se os costumes japoneses), grafadas de modo diferente do restante do texto, atuam como um elemento de amálgama

entre os estratos textuais verbal e imagético, propiciando uma elevação de tom nas falas presentes nos quadros em que estão situadas.

Embora em apenas um trecho entre os selecionados esse elemento tenha aparecido, seu simbolismo é marcante para a sociedade nipônica, em especial a dos anos 1970, quando o movimento feminista alcançava seu auge no Japão, por ser contrário a um costume japonês ao qual as mulheres estavam atreladas. Por isso, as gargalhadas expostas de Oscar contribuem para a formação do ethos de uma mulher que está livre das amarras impostas pela sociedade, que vive como lhe agrada e não para agradar a sociedade em que se encontra.

11.3. No que diz respeito ao subsistema da atitude

Há um grande predomínio de elementos de julgamento no discurso de Oscar que culminam na formação da imagem de uma mulher que não é submissa e que critica a sociedade, o que se torna mais comum ao longo da trama, dada a percepção da protagonista dos abusos cometidos pelos nobres em oposição à miséria e abandono da população menos favorecida.

Através da contraposição entre a abundância de elementos de julgamento e da presença de poucos elementos de apreciação podemos concluir que a personagem se preocupa mais com as críticas de perspectiva ética e social, já que a noção de julgamento dentro do subsistema da atitude se relaciona a um posicionamento crítico de cunho comportamental, do que com críticas de ordem estética. Esse posicionamento configura a Oscar um ethos de mulher que possui maturidade crítica e ética, opondo-se, desse modo, à noção machista do feminino enquanto um gênero que se preocupa mais com os elementos estéticos e superficiais.

Quanto à contraposição entre os muitos elementos de julgamento e os raros de afeto, conclui-se que Oscar foca suas atenções mais no mundo exterior do que em si própria, o que cria uma imagem de mulher que coloca o social em ordem de maior importância do que o pessoal, uma mulher sem apego à vaidade e ao egocentrismo.

11.4. A divergência de elementos discursivos do sexto trecho

No sexto trecho exposto no presente trabalho, excluindo-se a intravocalização ali empregada na fala de Oscar, todos os elementos discursivos abordados destoam dos padrões encontrados durante a análise.

Em relação ao subsistema do engajamento, a modalização cede a uma possibilidade de contra-argumentação por parte do interlocutor, já que há a utilização da expressão “não me parece” no lugar das habituais afirmações categóricas da

personagem. Quanto à gradação, desaparecem as palavras de tom alto e as exclamações, dado lugar a um discurso mais contido. Sobre a atitude, há o predomínio de elementos de afeto e ausência de elementos de julgamento e de apreciação. O discurso ali presente, se isolado de todos os outros trechos, dá oportunidade à formação de um ethos completamente diferente do que é o padrão de Oscar.

Enquanto um trecho de exceção, poderia ser desconsiderado para fins de padrões e até mesmo não inserido neste trabalho. Porém, uma vez que se configurou de forma tão discrepante dos demais trechos apresentados (e da obra em geral), ele me levou a um questionamento do porquê dessa diferença discursiva e, por isso, acreditei ser interessante mantê-lo no trabalho.

A conclusão à qual cheguei, após reler alguns outros trechos de **Versailles no Bara**, é a de que sempre que Oscar dialoga sobre si mesma, o que é de certo modo raro na obra, ela deixa de ser impactante e categórica. Quando fala de si e de sua condição de mulher, apesar da imagem masculinizada, Oscar parece mais frágil e vacilante. Embora esses momentos não interfiram no padrão discursivo de Oscar – na obra a proporção entre os momentos em que Oscar dialoga sobre si e os demais momentos é ainda menor do que a proporção de 1 para 7 apresentada neste trabalho –, foi bastante interessante que a aplicação da Teoria da Valoração tenha me proporcionado essa percepção.

Buscando compreender os motivos da variação discursiva nesses momentos, primeiramente concluí que funcionaria como um elemento negativo diante do Feminismo daquelas décadas, hoje conhecido como Segunda Onda do Feminismo. Afinal, aquele movimento se preocupava em considerar a mulher como um ser igual ao homem, o que lhe justificaria desfrutar dos mesmos direitos, e Oscar ao falar sobre si mesma parece assumir toda uma feminilidade que descarta sem arrependimento nos outros momentos.

Porém, tendo em vista o Feminismo da Diferença, vertente da Terceira Onda do Feminismo, que se iniciou nos anos 1990, pode-se compreender a obra **Versailles no Bara** como precursora dessa tendência feminista, que encontraria seu espaço apenas duas décadas depois do lançamento da obra de Riyoko Ikeda. Desse modo, a personagem Oscar, que simbolizou toda uma geração de mulheres japonesas, é capaz de representar a imagem de uma mulher que reflete as questões feministas do mundo contemporâneo, do início do século XX.

Provavelmente por essa possibilidade de adequação ao contexto do mundo atual, reedições da obra sejam impressas de tempos em tempos no Japão, novas animações – como um filme que resume a série – sejam apresentados ao público e a adaptação teatral seja a o musical de maior sucesso do tradicional Teatro Takarazuka, do qual todos os integrantes são mulheres, atendendo aos anseios dos antigos fãs e renovando a legião de aficionados por **Versailles no Bara**.

Referências Bibliográficas

- ARCAND, Denys. **Le Déclin de l'Empire Américain and les Invasions Barbares**. Toronto: university of Toronto Press, 2008.
- ECO, Umberto. **Apocalípticos e Integrados**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- MAINGUENEAU, Dominique. Ethos, Cenografia, Incorporação. In: **Imagens de Si no Discurso** – a Construção do ethos. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2011.
- JAKOBSON, Roman. **Linguística e Comunicação**. 10. ed. São Paulo: Cultrix, 1975.
- LUYTEN, Sonia M. Bibe. **Mangá: o Poder dos Quadrinhos Japoneses**. 2 ed. São Paulo: Hedra, 2000.
- MOLINÉ, Alfons. **O Grande Livro dos Mangás**. São Paulo: JBC, 2004.
- NAGADO, Alexandre. **Almanaque da Cultura Pop Japonesa**. São Paulo: Via Lettera, 2007.
- NETO, Guilherme. **Mangás: uma Leitura de Jovens Cariocas e Paulistas**. Rio de Janeiro: 2009.
- SATO, Cristiane Akune. **Japop** – o Poder da Cultura Pop Japonesa. São Paulo: NSP Hakkosha, 2007.

12.2. Eletrônicas

- Appraisal Website: homepage**, The. <http://www.grammatics.com/appraisal/index.html> (acessado em 13/7/2011).
- InfoEscola**. <http://www.infoescola.com/historia/segunda-onda-feminista> (acessado em 26/3/2012).
- Mangá**. Disponível em <http://www.japaoonline.com.br/pt/manga2.htm> (acessado em 9/7/2011).
- SILVA, Valéria Fernandes da. História, shoujo mangá e feminismo: um olhar sobre a Rosa de Versalhes. In: **Labrys 20**, 2011. Disponível em <http://www.tanianavarrosain.com.br/labrys/labrys20/bresil/valeria.htm> (acessado em 26/3/2012)

12.3. Imagens

- IKEDA, Riyoko. **Versailles no Bara**. Publicado na revista *Margaret*. 1972.

IDEOLOGIA EM ALOCUÇÕES DO IMPERADOR DO JAPÃO: UMA ANÁLISE CRÍTICA COM BASE EM THOMPSON

Raphael dos Santos Miguez Perez¹

Resumo: O presente artigo procura mostrar que modos de operação da ideologia podem ser encontrados no discurso de Akihito, Imperador do Japão. Para tal, utiliza-se o arcabouço teórico da Análise Crítica do Discurso, mais precisamente o conceito de ideologia e os modos de operação da ideologia de Thompson. Sendo assim, a análise crítica de alocuções de Akihito mostra que, por mais que atualmente o Imperador do Japão não governe de fato, de acordo com a Constituição vigente desde o pós-guerra, a posição que ocupa como símbolo da nação e da união do povo confere a ele influência sobre esse povo, exercida por meio da ideologia.

Palavras-chave: Imperador do Japão; Akihito; ideologia; Análise Crítica do Discurso; Thompson.

Abstract: The present article aims to show which modes of operation of ideology can be found in the Emperor of Japan Akihito's discourse. For this purpose, Critical Discourse Analysis' theoretical basis is used here, more precisely the concept of ideology and the modes of operation of ideology created by Thompson. In this way, the critical analysis of Akihito's speeches reveals that even if the Emperor of Japan does not rule the country, as stated in the Constitution of Japan, valid since the end of the Second World War, his position as the symbol of the nation and of the union of the people confers him influence over these people, carried out by the ideology.

Key words: Emperor of Japan; Akihito; ideology; Critical Discourse Analysis; Thompson.

1. Introdução

O Japão pós-guerra definitivamente passou a fazer parte das relações mundiais, além de se tornar uma das maiores potências, o que lhe traz certas responsabilidades nas decisões que se toma para todo o mundo. Essa monarquia constitucional

1. Mestrando em Linguística da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

tem como governo um parlamento, conhecido como Dieta, que toma as decisões e governa de fato o país, mas tem também como símbolo da nação um imperador, cargo meramente simbólico no Japão atual, diferente da época pré-guerra, em que o Imperador era considerado uma divindade e tinha poder absoluto.

Com o término da II Guerra, os Estados Unidos dominaram o país e criaram uma nova Constituição, que proibia o Japão de entrar em guerra e de se militarizar, além de tirar do Imperador seus poderes políticos e seu status de divindade, mantendo-o, no entanto, como símbolo da nação e da união do povo japonês.

O presente trabalho busca analisar alocações do atual Imperador do Japão, Akihito, com o objetivo de verificar que modos de operação da ideologia estão presentes em seu discurso e de que forma a ideologia garante sua influência sobre o povo japonês.

Os textos selecionados são aqueles proferidos em conferências de imprensa, que ocorrem anualmente na ocasião do aniversário do Imperador, bem como em outras ocasiões especiais, como quando das comemorações de dez anos de trono.

Meu interesse enquanto pesquisador por esse material de análise se justifica pela natureza dessa forma de governo pela qual o Japão vem sendo regido desde o término da II Guerra Mundial. Entender o discurso de Akihito, que assume o reinado depois de seu pai, Hirohito, período conturbado devido à participação do país na guerra, nos ajuda a compreender a participação do Japão no mundo e o que significa ser um imperador sem um império de fato, função que tem sua importância, mesmo que simbolicamente, como prevê a Constituição do Japão.

2. Problemas de Pesquisa

O Imperador do Japão, embora não possua poder político de fato, conforme designado pela Constituição vigente, acaba por exercer influência sobre o povo japonês devido às atribuições de seu cargo. Sua posição simbólica, como representante do povo japonês, faz dele um modelo nipônico a ser seguido. Assim, podemos compreender que o Imperador do Japão, embora impedido de exercer de fato o poder executivo, exerce alguma influência sobre o povo japonês por meio de modos de operação da ideologia, que ajuda a manter sua posição.

Partindo da conceituação de ideologia de Thompson (2002), esse trabalho objetiva verificar, por meio de alocações de Akihito, quais os modos de operação da ideologia que podem ser encontrados em seu discurso e de que forma eles ajudam a manter essa instituição, que é o Imperador do Japão.

3. Corpus de Análise e Metodologia

O corpus de análise recolhido para este artigo se encontra no *website* oficial da Casa Imperial do Japão (ver referências), na parte relativa aos discursos dos

membros da Família Imperial. Optou-se por fazer um recorte das alocações do Imperador relativo apenas àquelas proferidas em conferências de imprensa, que acontecem frequentemente nas seguintes ocasiões:

1. quando do aniversário do Imperador;
2. a cada dez anos de reinado;
3. quando das visitas diplomáticas ao exterior;
4. um especial realizado quando de seu aniversário de 50 anos de casamento.

Essa escolha se deu por ser nas conferências de imprensa que o Imperador se encontra frente a perguntas mais específicas e variadas a respeito de suas funções, diferente de seus discursos livres, quando não precisa tocar em assuntos que julgue delicados para ele ou sua família. No entanto, por se tratar de um material muito extenso, preferi me ater apenas às perguntas e respostas relativas ao exercício do poder do Imperador, ou seja, àquelas em que ele se encontra obrigado a falar de suas próprias funções e de como ele as vê.

Para tornar a presente pesquisa mais abrangente ao leitor comum, optei por não analisar os discursos originais em japonês, mas suas traduções para o inglês, também disponíveis no *website*. Importante ressaltar que considero essas traduções como sendo oficiais e representativas da figura do Imperador, uma vez que se encontram na página eletrônica oficial da Família Imperial. O original em japonês, no entanto, servirá em alguns momentos como material para comparação, quando relevante.

O presente corpus de pesquisa apresenta, portanto, os discursos de 1998 e de 2000, quando da comemoração do aniversário do Imperador, bem como os de 1999 e 2009, quando da comemoração de 10 e de 20 anos de trono, respectivamente.

A análise desse material se dará por meio da aplicação dos modos de operação da ideologia propostos por Thompson (2002).

4. Fundamentação Teórica

Thompson (2002) teoriza a respeito de ideologia criando para o termo uma nova acepção. O autor relê teóricos anteriores que já discutiram a respeito do termo e os divide entre aqueles que possuem uma concepção neutra e aqueles que possuem uma concepção crítica a respeito da ideologia. As concepções neutras de ideologia são aquelas que não possuem um caráter negativo ou pejorativo sobre o termo, não tendo a necessidade de combatê-lo, caso das concepções desenvolvidas por Destutt de Tracy, Lenin, Lukács e Mannheim (o último no que se refere

à sua conceituação inicial de ideologia). Por sua vez, as concepções críticas são aquelas oferecidas por Napoleão, Marx e Mannheim (em um segundo momento), concepções de ideologia com sentido negativo e passível de crítica.

Sobre sua própria análise da ideologia, Thompson explica:

Procurarei combater o que descrevi como a neutralização do conceito de ideologia. Tentarei formular uma concepção crítica de ideologia, apoiando-me em alguns dos temas implícitos nas concepções anteriores e abandonando outros; procurarei mostrar, ainda, que esta concepção pode oferecer uma base para um enfoque útil e defensável para a análise da ideologia, um enfoque que está orientado para a análise concreta dos fenômenos sócio-históricos, mas que ao mesmo tempo mantém o caráter crítico transmitido a nós pela história do conceito. (Thompson, 2002, p. 77)

O autor explica, então, que seu conceito de ideologia está primeiramente preocupado com a forma pela qual as formas simbólicas estão relacionadas com as relações de poder e também com o modo pelo qual o sentido é mobilizado, contribuindo para reforçar pessoas e grupos em posições de poder. Thompson acrescenta que “estudar a ideologia é estudar as maneiras como o sentido serve para estabelecer e sustentar relações de dominação” (Thompson, 2002, p. 78)

Dessa forma, a concepção de ideologia de Thompson se afasta em alguns pontos das outras concepções críticas do termo. Apenas um critério de negatividade é mantido nessa nova releitura: o de sustentação das relações de dominação. No entanto, diferente de Marx, Thompson não considera as relações de classe como sendo a única forma de dominação e subordinação. Ele aponta que relações entre os sexos, entre os grupos étnicos, entre os indivíduos e o estado, entre estados-nação hegemônicos e estados-nação marginalizados, etc., também configuram relações de poder. Além disso, Thompson considera as relações sociais como sendo constituídas por formas simbólicas que mobilizam o sentido. Assim, o sentido pode manter e reproduzir relações de dominação através de um processo de produção e recepção de formas simbólicas. Por formas simbólicas, o autor entende uma gama de formas linguísticas e não-linguísticas que são produzidas por sujeitos e reconhecidas por e entre eles como construtos significativos, ou seja, dotados de sentido. O autor ainda completa que a dominação se dá quando relações de força ou de poder se dão de forma assimétrica, que é quando certos grupos possuem poder ou influência de forma permanente e em grau significativo.

Em termos mais metodológicos de pesquisa, Thompson cria o que chama de *modos gerais de operação da ideologia*, dividindo-os em cinco: *legitimação, dissimulação, unificação, fragmentação e reificação*. É por meio desses modos de operação que o sentido serve para estabelecer e sustentar relações de dominação. Cada um desses cinco modos se subdivide em tantas outras *estratégias típicas de construção simbólica*.

O modo de operação da ideologia denominado *legitimação* mostra como as relações de dominação ganham status de legítimas. Isso se dá por meio de três estratégias. A primeira delas é a *racionalização*, através da qual se busca legitimar um conjunto de relações por meio da racionalização de uma cadeia de raciocínio. A estratégia conhecida como *universalização*, por sua vez, busca legitimar interesses específicos tratando-os como se fossem interesses gerais e comuns a todos. O processo de *narrativização*, terceira estratégia de legitimação, busca justificar algo por meio de uma busca histórica que sirva para tal fim.

O segundo modo de operação da ideologia é a *dissimulação*, que oculta, nega ou obscurece relações de dominação. Mais três estratégias servem a esse fim. A primeira delas é o *deslocamento*, que trata determinado termo ou expressão característico de um campo como sendo pertencente a outro campo. Um termo que geralmente estaria relacionado a alguém ou a algo, ao ser usado de forma diferente carrega consigo as conotações positivas ou negativas que estejam nele originalmente. A segunda estratégia é a *eufemização*, que muda a valoração de alguma ação, relação ou instituição. Algo que é visto como negativo, por exemplo, pode ser aplicado num contexto e de tal forma que pareça o contrário. A última estratégia desse modo de operação é o que se chama de *tropo*, que trata do uso figurativo da linguagem (inclui a sinédoque, a metonímia e a metáfora).

O modo de *unificação*, por sua vez, auxilia na construção simbólica de uma identidade coletiva. A *padronização* (também traduzida como *standardização*) utiliza uma forma simbólica como referencial padrão, ou seja, algo compartilhado por todos. É o caso das línguas nacionais, como o japonês, que unifica o povo em torno dessa forma de construção simbólica. A outra estratégia de unificação é a *simbolização da unidade*, que, conforme sugere o nome, cria símbolos de unidade e de identificação coletiva, como bandeiras, hinos etc.

O quarto modo de operação da ideologia é a *fragmentação*, que visa segmentar indivíduos e grupos, isolando-os de todo o resto. Essa forma de ideologia se divide em duas estratégias de construção simbólica, sendo a primeira delas a *diferenciação*. Essa estratégia visa enfatizar a diferença entre os grupos de indivíduos, como caracterizá-los por suas posições sociais, por exemplo, o que cria um estranhamento entre determinado grupo e outro e, conseqüentemente, os impede de se tornarem um só contra uma forma de poder maior. A estratégia chamada de *expurgo do outro* amplia essa ideia, mas de forma mais incisiva, uma vez que constrói um inimigo comum a todos, como é o caso dos terroristas islâmicos, tratado pelos EUA como inimigos da paz e do mundo.

O último modo de operação da ideologia é a *reificação*. Através dela, é possível tratar determinada situação que na realidade é transitória como algo permanente e natural. A estratégia da *naturalização* trata determinada criação social e histórica como sendo natural e inevitável, o que leva a sua permanência através

dos tempos. A *eternalização*, por sua vez, é uma estratégia que esvazia determinados fenômenos sócio-históricos de seu caráter histórico ao apresentá-los como recorrentes e imutáveis. Por fim, a estratégia da *nominalização* e da *passivização* busca omitir sujeitos responsáveis por determinada ação, seja nominalizando uma oração, seja tornando-a uma oração na voz passiva, sem indicar o agente da passiva. Essa estratégia é muito utilizada pela mídia, quando diz, por exemplo, “o banimento das importações”, em vez de “o Primeiro-Ministro decidiu banir as importações”; ou como em “o suspeito está sendo investigado”, no lugar de “os policiais estão investigando o suspeito” (Thompson, 2002, p. 90)

Apresento, então, a seguir, um breve perfil do atual Imperador do Japão, Akihito, passando depois para a análise de suas alocações.

5. O Imperador Akihito

Akihito é filho de Hirohito, este último conhecido como Imperador Shôwa (a palavra *shôwa* utiliza os ideogramas de “brilhante” e de “harmonia”), figura polêmica que governou o Japão de 1926 a 1989, sendo que em 1947 deixou de ter poder político, com a ocupação do Japão pelos Estados Unidos no pós-guerra. Akihito, atual imperador, reina em um período conhecido como Heisei (a palavra *heisei* utiliza os ideogramas de “paz” e de “tornar-se”). Sendo assim, depois de sua morte, Akihito será conhecido como Imperador Heisei.

Nascido em 23 de dezembro de 1933, o atual Imperador tornou-se Príncipe Herdeiro em 10 de novembro de 1952 e assumiu o trono como Imperador em 7 de janeiro de 1989, quando da morte de seu pai. Akihito é o símbolo do Estado e da união do povo japonês, desprovido de poderes políticos, conforme indica a Constituição em vigor no Japão desde 1947. Vale ressaltar que, durante o governo de Hirohito, o Imperador era tido, pela Constituição Imperial, como descendente divino e tinha poder absoluto sobre o Estado (a Constituição Imperial foi promulgada com a Restauração Meiji, em 1868, que retirou o poder dos xoguns e o devolveu ao imperador).

Akihito é casado com a Imperatriz Michiko e juntos possuem três filhos: Príncipe Herdeiro Naruhito, Príncipe Akishino e Sayako, esta última tendo perdido o título de princesa por ter se casado com um japonês não pertencente à Família Imperial². Akihito estudou Ciências Políticas na Universidade Gakushuin, em Tóquio, mas nunca chegou a graduar-se. No entanto, o Imperador sempre vem contribuindo com pesquisas acadêmicas na área de Biologia.

2. Como consta no Artigo 12 das Leis da Casa Imperial (The Imperial House Law), se um membro feminino pertencente à Família Imperial se casa com alguém de fora da Casa Imperial, ele perde seu status real (caso de Sayako). No entanto, o mesmo não ocorre com membros masculinos, que possuem o direito de se casarem com mulheres não pertencentes à Casa Imperial (Artigo 15), caso dos outros dois filhos de Akihito.

Como representantes do povo, Akihito e sua esposa têm procurado se aproximar cada vez mais dos japoneses, diferentemente dos imperadores anteriores, que sequer eram vistos pela população. O casal já visitou todas as províncias do Japão, prática que procuram ter principalmente quando ocorre algum desastre natural no país, como foi o caso do terremoto de 1995, em Kobe, e do *tsunami* de março de 2011, que destruiu grande parte da região de Tôhoku e tirou diversas vidas. Além disso, já visitaram também locais afetados na II Guerra Mundial e Akihito muitas vezes já apresentou suas condolências aos países que foram atacados pelo Japão nessa época. Apesar de sua saúde frágil, o Imperador continua fazendo o possível para continuar exercendo as funções que cabem à sua posição.

Nakamura (1992), que estuda sobre o significado do “símbolo”, função atribuída ao Imperador na Constituição de 1947, afirma que com a ascensão de Akihito, três deveriam ser suas principais preocupações para que a Família Imperial seja mantida e com a confiança do povo.

Primeiramente, o fato de Akihito, ao ascender ao trono, não ter confirmado a culpa do pai na II Guerra, faz com que ele ignore esse período da história do Japão como se nada houvesse acontecido e, de certa forma, funciona como um desrespeito à Constituição, formulada com base na reflexão sobre os males da guerra. Ele também encoraja o povo a não depender tanto do Imperador e tomar as rédeas no que diz respeito a se comunicar com o mundo baseando-se numa acurada compreensão da história.

Quanto a não convivência entre monarquia e democracia, Nakamura aponta que há aqueles que creem que não é possível haver uma democracia enquanto houver um Imperador, devendo este ser abolido, assim como há outros que defendem a permanência do Imperador enquanto símbolo para garantir e preservar a união e a cultura do povo nipônico. O autor acredita que para se ter uma democracia, o necessário é eliminar qualquer tabu relativo ao Imperador e permitir que as pessoas tenham livre opinião sobre o sistema imperial. Ele cita o caso do prefeito de Nagasaki em 88, Motoshima Hitoshi, que depois de afirmar publicamente que acreditava na culpa do Imperador Shôwa na guerra, sofreu um atentado. Se a monarquia não permite a liberdade de expressão, condição de existência da democracia, então o sistema imperial perderá o apoio e o crédito do povo. Outro ponto que comenta seria prever a abdicação e sucessão imperial por uma mulher, itens não previstos na Constituição e essenciais para manter uma democracia.

Sobre a relação do Japão com os outros países, Nakamura comenta que o país se afastou dos outros por causa de seu culto ao Imperador enquanto divindade e por sua postura agressiva na II Guerra. A invasão americana no Japão, no pós-guerra, se deu justamente para desmilitarizar o Japão e impedir que esse tipo de ameaça se concretizasse novamente. Assim, para que o Japão tenha uma boa relação internacional, é preciso que o Imperador não seja usado para propósitos políticos (como afirma ter sido o Imperador Shôwa).

Alguns desses temas são abordados nas conferências de imprensa por caracterizarem a instituição imperial neste momento da história do Japão. As observações de Nakamura, portanto, são úteis para se ter um panorama bastante elaborado sobre a função do Imperador enquanto símbolo de um país.

6. Análise

Como explicado anteriormente, o corpus a ser analisado se encontra em inglês, de acordo com a tradução disponibilizada no *website* da Casa Imperial.

Primeiramente, nos itens 6.1 e 6.2, serão apresentadas as análises das conferências de imprensa realizadas no aniversário do Imperador nos anos de 1998 e 2000, respectivamente. Em seguida, nos itens 6.3 e 6.4, seguem as conferências de imprensa realizadas quando da comemoração de 10 e de 20 anos de reinado, nos anos de 1999 e 2009, respectivamente.

6.1. Conferência de imprensa de 1998, quando do aniversário do Imperador

PERGUNTA: A decade has passed since the Heisei Era began and it seems to me that the ways in which the Emperor carries out His activities have changed as compared to the Showa Era. From Your own point of view, what things, from which perspective, do You see as changed? Moreover, how do You perceive the expectations of the people and in what way do You intend to respond to them from now on?

RESPOSTA: According to the Constitution of Japan, the Emperor is defined as the symbol of the State and of the unity of the people. Reflecting on such a constitutional definition and on the history of the Emperors, whose constant aspirations have been for the happiness of the people, I believe that it is the duty of the Emperor to devote himself to the nation and the people. The principle determining the Emperor's activities does not change all that suddenly with the times. Of course, it is a fact that some aspects do change over time. Carrving on the feelings of Emperor Showa, in responding to the needs of the nation and our society and the expectations of the people, I intend to be with the people in spirit as I fulfill my duties as Emperor.[grifos meus]

Podemos destacar nas perguntas o uso de “You”, com inicial maiúscula, indicando respeito pela figura do Imperador. Essa forma de tratamento aparecerá sempre nas perguntas. Verifica-se, então, a estratégia de construção simbólica da *diferenciação (fragmentação)*. Essa mesma estratégia aparecerá em todas as perguntas feitas ao Imperador, como poderemos perceber mais adiante na análise. No original em japonês, os jornalistas utilizam *keigo* (linguagem honorífica) para se referir ao Imperador, como “gojishin” (no caso, significando “do seu ponto de vista”) e “okangae deshô ka” (o que acha?).

Na resposta do Imperador, verifica-se o uso da *narrativização (legitimação)* quando ele evoca o passado e repensa a história da Família Imperial e o desejo de felicidade da nação que sempre possuíram. Além disso, verificamos ainda as estraté-

gias de *simbolização da unidade (unificação)* e de *eternalização (reificação)*, pois Akihito se refere à população como “our society”, englobando todos os membros da Família Imperial e também se incluindo nessa sociedade, além de afirmar que continuará seu reinado seguindo os passos de seu pai, o Imperador Shôwa, eternalizando esse reinado imperial.

6.2. Conferência de imprensa de 2000, quando do aniversário do Imperador

PERGUNTA: *Your Majesty made a response looking back on this century. You pointed out that many events had taken place. At the same time, the last one hundred years have also been witness to great changes and upheavals in the Imperial Family. How do you view these changes and upheavals that have taken place over the course of the 20th century, and could you tell us what you consider to be the ideal role for the Imperial Family facing the 21st century? While Your Majesty has already expressed your thinking on this matter on several occasions, could you tell us once again your opinions as the century draws to a close?*

RESPOSTA: *The first year of this century was the 34th year of the reign of Emperor Meiji, and was also the year in which Emperor Showa was born. By that time, the Imperial Constitution of Japan was already in place, and I think that the role of the Imperial Family was considered as the one stipulated in the Constitution. Furthermore, the Imperial Family placed great emphasis on exchanges with foreign countries, and the phrase “Totsukuni to mutsumi kawasuu...” [“To conduct harmonious exchange with foreign countries...”] frequently occurs in the poems of Emperor Meiji, demonstrating the sentiments embraced by the Emperor. Also, the Anglo-Japanese Alliance was concluded the following year.*

When one considers these events, the role of the Imperial Family was considered until the beginning of the Showa era as one of strengthening friendly relations with foreign countries and, on the domestic level, upholding the Constitution. Japan subsequently deviated from this path, thus creating a period where great difficulties continued for Emperor Showa. As I mentioned earlier, the first half of this century was scourged by wars, and this continued right through the early Showa period.

In the postwar period, under the new Constitution, the Imperial Family took on a symbolic role, different from the past, but the feelings of the Imperial Family towards the people remain unchanged. I believe that this sentiment towards the people has remained the same since ancient times for all the successive Emperors. As for the role of the Imperial Family, I consider that, while always bearing in mind its symbolic role, we should seek the most appropriate way to carry out that role. From now on too, I believe that this point will remain unchanged. [grifos meus]

Na pergunta, mais uma vez conferimos o uso da *diferenciação (fragmentação)*, embora, por algum motivo, alguns pronomes apareçam com a inicial em minúscula. Podemos perceber também o uso de “Your Majesty”, seguindo a tradição formal de se referir a reis e imperadores, o que também se mostra como um recurso de *diferenciação*. Em japonês, uma característica dessa língua se faz presente, uma vez que não se usa praticamente pronomes pessoais, demonstrando formalidade nos

verbos através do uso do *keigo*. Além disso, o termo “Heika” também é utilizado como pronome de tratamento correspondente a “Your Majesty” (Vossa Majestade).

Na resposta, podemos perceber na oração sublinhada no primeiro parágrafo a estratégia de construção simbólica denominada *eufemização (dissimulação)*, uma vez que o Imperador justifica atos de outros imperadores como condicionados pela Constituição, tirando deles a responsabilidade por seus atos.

No segundo parágrafo, o uso de “one” (em japonês, “kono yôna koto kara kangaete”) indica uma certa generalização a respeito do que está sendo dito, como se provasse que tal fato é sabido e normalmente entendido por todos. Verifica-se, assim, o recurso da *racionalização (legitimação)*. Além disso, em “great difficulties” (no original, “kurô”), podemos deduzir que o Imperador coloca todo o período de turbulência da II Guerra como sendo um entrave na vida de seu pai, o Imperador Shôwa, não considerando que o próprio possa ter contribuído para a inclusão do Japão nesse evento. Mais uma vez, portanto, identificamos o recurso da *eufemização (dissimulação)*.

No terceiro parágrafo, o Imperador fala da função da Família Imperial e utiliza o pronome “we” (em japonês, o pronome não é utilizado, mas subentende-se que se trate de toda a família uma vez que inicia a oração com “kôshitsu no arikata toshite wa...”) para tal, universalizando, assim, sua função, repassando-a aos outros membros de sua família, o que lhe garante, de alguma forma, um poder sobre todos eles. A essa estratégia Thompson dá o nome de *universalização (legitimação)*. O uso de “remain unchanged”, por sua vez, nos fornece uma ideia de *eternalização (reificação)* do reinado da Família Imperial. Por fim, todo esse terceiro parágrafo é construído por meio de um processo de *narrativização (legitimação)*, visto que o Imperador está sempre buscando justificar o presente com o passado, afirmando seguir o ideal de todos os seus antecessores.

6.3. Conferência de imprensa de 1999, quando da comemoração de 10 anos de trono

PERGUNTA: From the time when Your Majesties were Crown Prince and Crown Princess You have shown great concern for welfare issues, such as persons with disabilities and the elderly. Since His Majesty's Accession to the Throne, in addition to visits to welfare facilities, Your Majesties have displayed a most caring concern in visiting the sites of disasters and for the reconstruction of the stricken areas. What thoughts do Your Majesties have concerning Your activities of the last ten years, and could you tell us what You consider to be the duties Your Majesties should perform from now on?

RESPOSTA: I consider it an important duty of ours to be close in our hearts to the disabled, the elderly and those who suffer from disaster, as well as those who are dedicating themselves to others or society as a whole. It is with such a thought that

we visit welfare facilities and disaster areas. We cannot really describe what we have done in this regard as “activities.” What we have tried to do as much as possible is to share our hearts with the people we meet at the facilities and disaster areas we visit.

(...)

In regard to social welfare, we face several challenges as we enter this era of an aging society. I hope that we will be able to strengthen the ties that bind us, and build a society in which all people can live with happy feelings through our incessant efforts to cope with various problems in this field. It is my hope that we can be of some help in providing moral support. [grifos meus]

Mais uma vez, na pergunta, o recurso da *diferenciação (fragmentação)* é utilizado, verificado pelo uso de iniciais maiúsculas nos pronomes, nos nomes de cerimônias e também nos títulos, como “Crown Prince” (“Kôtaishi”), reforçando a posição desse membro da Família Imperial, evidentemente um recurso das línguas ocidentais para demonstrar esse tipo de diferenciação.

Na resposta, no primeiro parágrafo, o uso de “duty of ours” e “our hearts” pode ser entendido como uma *simbolização da unidade (unificação)*, estratégia que pode ser compreendida como uma forma de se representar diversos em um só, no caso indicando que os desejos da população e do Imperador devem andar juntos. No original, o Imperador utiliza o pronome pessoal “watakushidomo”, equivalente a “we” (nós), além do verbo “suru” na forma “shiyô”, significando “façamos” (“... otozureta shisetsu ya hisaichi de atta hitobito to sukoshi demo kokoro wo tomo ni shiyô to tsutomete kimashita”). Essa estratégia permite uma unificação do povo, fazendo com que a figura de seu representante seja reforçada. Além disso, o Imperador mais uma vez se refere aos membros de sua família como tendo todos os mesmos desejos que ele, e, portanto, utiliza a estratégia da *universalização (legitimação)* nas duas últimas orações do primeiro parágrafo.

No segundo parágrafo, verificamos o recurso da *simbolização da unidade (unificação)* mais uma vez, principalmente através dos pronomes utilizados, como “we”, “us” e “our”. O Imperador convida a população para junto com ele lutar por uma causa, unificando todos em torno de um desejo. Interessante observar que no original, o Imperador utiliza *keigo* (“kitaishite orimasu”), colocando-se em uma posição “inferior”, de quem faz um apelo, o que passa credibilidade (“... minna ga shiawasena kimochi ni nareru yôna shakai wo kizuite iku koto wo kitaishite orimasu”)

6.4. Conferência de imprensa de 2009, quando da comemoração de 20 anos de trono

PERGUNTA: *I believe that, over the past twenty years, Your Majesty has, while considering how to interpret Your role as a “symbol”, been seeking to put that role*

into action on a daily basis. Under the Constitution of Japan, it is clearly stated that "The Emperor shall be the symbol of the State and of the unity of the people", but it does not specify how that is to be achieved in practical terms. On the occasion of the Press Conference for Your Majesties' 50th Wedding Anniversary, Your Majesty stated, "How that symbolic role should be interpreted is a question never far from my mind, and to this day, I am still seeking an appropriate answer." How would you describe the nature of the "symbol" You have created during the Heisei Era? Sixty-four years have passed since the end of the Second World War and, with three out of four Japanese people having been born since then, memories of that period are fading into the past. At the same time, in the years since Your Majesty's accession to the throne, circumstances both in Japan and abroad have changed dramatically. Could Your Majesties share with us your feelings and thoughts looking back on the Heisei Era so far, in Your Majesty's position as a "Symbolic Emperor" and Her Majesty's as the Empress who supports that role?

RESPOSTA: As you say, the Constitution of Japan stipulates that "the Emperor shall be the symbol of the State and of the unity of the people". Over the past twenty years, I have continually sought to interpret that symbolic role, bearing in mind both the long history of the Imperial line and the well-being of the people. I have not however thought about any particular Heisei Era symbolism as the question suggests.

(...)

Unfortunately, subsequent events in the world did not follow a peaceful path. In 2001, the attacks on the World Trade Center and other targets caused the deaths of over 3,000 people. This triggered a war in Afghanistan, and subsequently another war started in Iraq as well, and to this day many lives are being lost in these two countries as well as in Pakistan.

So the world today cannot be said to be peaceful, but there is a more positive side in that the world has become more transparent and it has become possible for many more people to share factual information. For example, when abductions of Japanese citizens were being carried out by the North Koreans, not all the people in Japan were aware of these events, and as a result it is truly regrettable that the abductions continued, adding further to the number of victims. It is hard to imagine the anguish of the families of those involved.

(...)

I value highly the efforts made by all those engaged in agriculture, forestry and fisheries, who overcome many hardships by their imaginative solutions to the problems of maintaining their livelihoods. I look forward each year to meeting the awardees of the Emperor's Prize on the occasion of the annual Agriculture, Forestry and Fisheries Festival.

I am deeply concerned about people's welfare as Japan today becomes a rapidly ageing society at a time of severe economic conditions. It is encouraging to see, at a time like this, that there seems to be an increasing number of people who care about the elderly and those in need of nursing and who are making efforts to support them. I would like to see a society where everyone supports one another.

I am delighted to see so many people celebrating this 20th year of the Heisei Era. I am grateful to them and take this opportunity to express my wishes for the peace and security of Japan and the health and happiness of the Japanese people. [grifos meus]

A *diferenciação (fragmentação)*, naturalmente, se apresenta mais uma vez na forma como a pergunta é formulada pelos jornalistas. Destaque para o não uso de maiúsculas em “Your Majesty’s accession to the throne”, diferente da forma como apareceu anteriormente (em 6.3). Mais uma vez, por alguma razão, as maiúsculas que marcam o nome de um evento institucional não foram utilizadas na tradução.

No primeiro parágrafo, Akihito inicia sua resposta citando a constituição, que afirma que o Imperador deve ser visto como símbolo do Estado e da união do povo. Essa passagem apresenta, portanto, a estratégia da *simbolização da unidade (unificação)*, tornando Imperador e povo um só. E novamente Akihito faz uso da *narrativização (legitimação)* para justificar suas atitudes com base na história da Família Imperial, o que também o leva a eternalizar essa instituição (estratégia: *eternalização*; modo: *reificação*).

No segundo parágrafo, aparece o que Thompson chama de *expurgo do outro (fragmentação)*, estratégia que visa criar um inimigo comum. No caso, a crítica principal é aos terroristas que realizaram os ataques de 2001 às Torres Gêmeas do World Trade Center, em Nova York. Esse inimigo, entretanto, não é citado de fato na resposta do Imperador, sendo entendido pela referência ao ocorrido. Da mesma forma, quando afirma que tais ataques iniciaram uma guerra no Afeganistão e no Iraque, Akihito não chega a citar os EUA como responsáveis. Não se comprometer com tais acusações é esperado por parte do Imperador, visto que ele é tido como símbolo da paz, além do fato de o Japão estar proibido pela Constituição de entrar em guerra. Assim, podemos perceber a estratégia do *deslocamento (dissimulação)*, já que o Imperador cria estruturas como “the attacks (...) caused the deaths” (em japonês, “2001 nen Sekai Bôeki Sentâ Biiru nado ga ryokakki no totsunyû ni yori hakaisare, 3000 nin ijô no inochi ga ushinawaremashita”), omitindo os reais sujeitos de tais ataques, conscientemente ou não. Interessante observar que no original em japonês o Imperador faz uso da voz passiva, um recurso que serve para omitir os agentes da ação. Vale ressaltar aqui que a estratégia do *expurgo do outro (fragmentação)* ajuda a criar uma *simbolização da unidade (unificação)*, uma vez que une todos em torno de um inimigo comum. Essa estratégia pode ser mais bem verificada a seguir.

O terceiro parágrafo se inicia com uma retomada do anterior, trazendo de novo o recurso de *expurgo do outro (fragmentação)*, um pouco camuflado nesse momento, visto que nem no parágrafo anterior o Imperador nomeou os inimigos da paz, mas ele afirma que devido a eles o mundo atual não pode ser considerado pacífico. No entanto, essa estratégia de *expurgo do outro* vai se intensificar quando se trata da Coreia do Norte, inimigo do Japão de longa data. Akihito se orgulha de sempre ter conseguido manter boas relações desde o início de seu governo com todos os países que visitou em missões diplomáticas, mas Japão e Coreia do Norte nunca conseguiram se entender. Dadas essas circunstâncias, a criação

desse inimigo do povo japonês fica mais clara do que os outros inimigos da paz sugeridos anteriormente. Importante ressaltar que, no original, o Imperador não cita especificamente a Coreia do Norte, referindo-se ao ocorrido como “rachi no mondai” (“a questão dos sequestros”). Entendo, assim, que para o povo japonês o ocorrido deve ser bastante conhecido por todos, não havendo necessidade de citar o nome do país responsável pelos sequestros, mas na tradução parece que tal citação se torna necessária, visto que talvez nem todos os leitores conheçam o evento. Além disso, como também já foi explicado, esse recurso de apontar um inimigo comum auxilia a criação de uma *simbolização da unidade (unificação)*. Na última oração, o Imperador ainda faz uso da *racionalização (legitimação)*, principalmente através da construção “it is hard to imagine”, como se tratasse de uma dificuldade que qualquer um pudesse ter; em outras palavras, ele legitima esse sentimento através de uma cadeia lógica de raciocínio, buscando avivar nas pessoas um sentimento de amor pelos conterrâneos que foram vítimas dos ataques da Coreia do Norte, definindo-a, então, como inimigo comum dos japoneses. O uso da palavra “anguish” também reforça o mal que vem sendo feito aos japoneses por parte do país inimigo. Julgo importante ressaltar, entretanto, que o uso dessas estratégias não necessariamente são intencionais, mas, uma vez que se manifestam, são relevantes para este trabalho.

Nos parágrafos seguintes, encontramos em excesso o recurso de *simbolização da unidade (unificação)*, um dos mais usados pelo Imperador, que procura sempre unir o seu povo em torno do mesmo pensamento e sentimento. A existência de um prêmio entregue pelo Imperador a agricultores, silvicultores e pescadores é um exemplo de *unificação*, proporcionada através do incentivo à população. E, por fim, a vontade de Akihito de que todos os japoneses ajudem uns aos outros comprova mais uma vez a utilização da *simbolização da unidade*, cuja utilização constante por parte do Imperador provavelmente se justifica devido à sua própria função no Estado, que é representar a união do povo japonês.

7. Conclusões

A partir da análise dessas quatro partes selecionadas das conferências de imprensa, procuro, então, justificar o aparecimento de cada um dos modos de operação da ideologia e das estratégias de construção simbólica que aparecem nas alocações do Imperador do Japão.

O uso da *legitimação* ocorre em três momentos diferentes. O primeiro deles se mostra através da estratégia da *racionalização*, que aparece duas vezes e serve para legitimar sentimentos do Imperador, como a questão da política externa e do que ele sente a respeito dos ataques por parte dos norte-coreanos. A *universalização* serve, principalmente, quando Akihito fala em nome de toda a Família Imperial,

pressupondo que seu desejo é também o desejo de todos os seus parentes, visto que reinam sob uma mesma Constituição. Finalmente, a *narrativização* serve como uma ferramenta de reforço para o que o Imperador diz, principalmente quando se refere à história dos imperadores do Japão. Seus exemplos geralmente remetem ao Imperador Shôwa, seu pai, supondo que ele sempre buscou a felicidade do povo.

No que diz respeito ao modo de operação da ideologia chamado de *dissimulação*, verificamos o uso de apenas duas estratégias. O *deslocamento* se limita a uma única ocorrência, que remete aos ataques terroristas, evitando nomear pessoas ou grupos. A *eufemização*, por sua vez, se mostra principalmente útil quando o Imperador parece procurar inocentar o Imperador Shôwa, eliminando uma possível culpa atribuída a ele devido à participação do Japão na II Guerra Mundial (ex.: “great difficulties continued for Emperor Showa”). Da mesma forma, quando se refere a outros imperadores, coloca a responsabilidade de seus atos na Constituição.

Quanto ao modo de *unificação*, verificamos o uso da *padronização* (ou *estandardização*) em todos os textos analisados, embora eu não tenha comentado essa estratégia no capítulo pertinente à análise, visto que se trata de um recurso presente em todas as alocações realizadas pelo Imperador. Trata-se do uso da língua japonesa padrão, estratégia que serve de união do povo, diferente do Imperador Shôwa, que utilizava o japonês arcaico, pouco entendido por grande parte da população, incluindo termos específicos utilizados apenas para o Imperador (ex.: pronome pessoal “chin”, utilizado por Hirohito quando se referia a si mesmo). Tão relevante quanto a *padronização* é a *simbolização da unidade*, recurso de maior ocorrência, justificada pela própria função do Imperador, que é servir de símbolo do Estado e da união do povo. Verifica-se também o uso da *simbolização da unidade* quando se trata de possíveis inimigos comuns do povo japonês, como os norte-coreanos (não citados explicitamente no original em japonês, mas subentendido no discurso).

A *fragmentação* se mostra por meio de duas estratégias. A *diferenciação* pode ser verificada principalmente por parte dos jornalistas, quando fazem as perguntas na conferência de imprensa, uma vez que se utilizam de termos como “His Majesty” (“Heika” ou “Ten’nô Heika”), ou seja, referem-se aos membros da Família Imperial por seus títulos e não por seus nomes. Também pode-se perceber essa estratégia no uso do *keigo* por parte dos jornalistas, respondendo o Imperador apenas em linguagem formal, sem necessariamente utilizar *keigo* (a não ser quando conveniente), o que fortalece sua posição. A utilização da estratégia de *expurgo do outro*, por sua vez, se dá em duas situações específicas: quando o Imperador fala dos terroristas e dos norte-americanos, sem nomeá-los, e depois quando trata dos norte-coreanos, criticando-os abertamente (mais uma vez cabe aqui ressaltar que no original Akihito não cita diretamente os norte-coreanos). O Imperador os apresenta como ameaças à paz mundial e, indiretamente, convoca o povo a não aprovar suas atitudes.

Quanto ao último modo de operação da ideologia, a *reificação*, verificamos o uso da estratégia chamada de *eternalização*, que ocorre principalmente quando Akihito parece querer reforçar o status da Família Imperial, referindo-se à longa história de reinado e remetendo a um futuro em que continuarão cumprindo seu papel. A estratégia da *passivização* também aparece, no original japonês, quando se refere ao ataque às Torres Gêmeas, omitindo os agentes reais da ação e colocando como sujeitos oracionais as vítimas do atentado (“3000 nin ijô no inochi ga ushinawaremashita”).

A partir da interpretação dos resultados obtidos, pode-se então confirmar a presença da ideologia por meio de certas estratégias típicas de construção simbólica, produtoras de sentido, o que garante a relação de dominação entre instituição imperial e povo japonês. Através dos modos de operação da ideologia, podemos, portanto, verificar de que forma certas construções linguísticas (e mesmo outros dispositivos não linguísticos) podem funcionar como mantedoras de relações de dominação e subordinação.

Encerro este trabalho informando que não procurei, enquanto pesquisador, fazer nenhuma crítica negativa ao Imperador e à sua função, mas apenas mostrar como é possível percebermos questões ideológicas em suas alocuções.

Referências

- BIRTH OF THE CONSTITUTION OF JAPAN. The Constitution of Japan. Disponível em: <<http://www.ndl.go.jp/constitution/e/etc/c01.html>>. Acesso em 29 mar. 2012.
- BIRTH OF THE CONSTITUTION OF JAPAN. The Constitution of the Empire of Japan. Disponível em: <<http://www.ndl.go.jp/constitution/e/etc/c02.html>>. Acesso em 29 mar. 2012.
- FAIRCLOUGH, Norman. Teoria Social do Discurso. In: FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e Mudança Social**. Brasília: Ed. da UnB, 2001. P. 89-131.
- IMPERIAL HOUSEHOLD AGENCY (*KUNAICHO*). Disponível em: <<http://www.kunaicho.go.jp>>. Acesso em 29 mar. 2012.
- NAKAMURA, Masanori. **The Japanese Monarchy**: Ambassador Joseph Grew and the Making of the ‘Symbol Emperor System’, 1931-1991. Tradução Herbert P. Bix; Jonathan Baker-Bates; Derek Bowen. Nova York: M. E. Sharpe, 1992.
- RESENDE, Viviane; RAMALHO, Viviane. Discurso e Ideologia. In: RESENDE, Viviane; RAMALHO, Viviane. **Análise de Discurso Crítica**. São Paulo: Contexto, 2006. P. 47-54.
- THOMPSON, John B. O Conceito de Ideologia. In: THOMPSON, John B. **Ideologia e Cultura Moderna**: Teoria Social Crítica na Era dos Meios de Comunicação de Massa. Petrópolis: Vozes, 2002. P. 43-99.

CRENÇAS E NECESSIDADES DE APRENDIZES DE JAPONÊS COMO LE (LÍNGUA ESTRANGEIRA) A RESPEITO DA HABILIDADE DA ESCRITA E MATERIAIS DIDÁTICOS¹

Yûki Mukai²

Resumo: O presente trabalho investiga as crenças e necessidades de estudantes de Japonês como Língua Estrangeira (doravante JLE) em relação à habilidade da escrita e a seus materiais didáticos. O objetivo desta pesquisa, além de reconhecer essas crenças e necessidades de estudantes de JLE, é compreender as posturas atuais deles em relação ao seu estudo. Para isso, a presente pesquisa baseou-se nos conceitos de crenças apresentados por Alvarez (2007), Barcelos (2001, 2006, 2007), Conceição (2004), Kalaja (2005), Pajares (1992), McKay (2003), Kawaguchi; Yokomizo (2005) e na definição de escrita proposta por Yui (2005). Utilizou-se o método *Split* que mescla as abordagens qualitativa e quantitativa. Os participantes desta pesquisa-piloto foram estudantes de nível intermediário do curso de Letras-Japonês da Universidade de Brasília. Para a coleta dos dados, foram aplicados um questionário (pesquisa quantitativa) e uma entrevista (pesquisa qualitativa). Como resultado, foi revelado que, quanto às crenças sobre escrita, os participantes desta pesquisa acreditam que o ato da escrita em japonês no dia-a-dia não é tão importante se comparado com as outras habilidades, e que há uma carência de materiais para escrita e de oportunidades de escrever em japonês que aumentem sua motivação. O que se pode concluir a partir destes resultados é que, para os estudantes de JLE desenvolverem sua habilidade da escrita, são necessários materiais didáticos e oportunidades de aumentar sua motivação para que se escreva (digite) em japonês diariamente, além do desenvolvimento de materiais didáticos que incluam materiais *online* que possam levar a uma autonomia no aprendizado.

-
1. Este artigo é uma versão modificada da comunicação “Beliefs of JFL Learners on Japanese writing skills – A Case Study of JFL Learners of Istanbul Bilgi University and University of Brasilia –, apresentada no “10th Japanese Teachers’ Meeting of Turkey”, na Universidade Sabanci (em Istambul) em 22 e 23 de agosto de 2011.
 2. Doutor em Linguística Aplicada. Professor Adjunto do Instituto de Letras da Universidade de Brasília (UnB).

Palavras-chave: ensino-aprendizagem de língua japonesa; habilidade da escrita; crenças; necessidades; materiais didáticos.

ABSTRACT: This paper looks into the beliefs and needs of students of Japanese as a Foreign Language (henceforth JFL) regarding writing skills and teaching materials. The aim of this research is to understand JFL students' present attitude towards their studies as well as to identify their beliefs and needs. To achieve that, the concepts of beliefs presented by Alvarez (2007), Barcelos (2001, 2006, 2007), Conceição (2004), Kalaja (2005), Pajares (1992), McKay (2003), Kawaguchi; Yokomizo (2005) and the definition of writing proposed by Yui (2005) were used. As for the methodology, the *split* method, which mixes both qualitative and quantitative approaches, was used as an analysis procedure. The participants in this pilot research were students of intermediate level in the Japanese Language and Literature course of the University of Brasilia. The data was collected by means of a questionnaire (quantitative research) and an interview (qualitative research). In regard to beliefs concerning writing, it was revealed that the participants in this research believe that the act of writing in Japanese daily is not so important if compared with other skills. It was also verified that there is a lack of teaching materials for writing and opportunities that motivate them to write in Japanese. It can be concluded from these results that for the JFL students to develop their writing skills it is necessary to provide them with teaching materials and opportunities to motivate them to write (type) in Japanese daily, besides developing online teaching materials which may lead them to learning autonomy.

Keywords: Japanese language teaching-learning; writing skill; beliefs; needs; teaching materials.

1. Introdução

O presente trabalho tem foco nas crenças e necessidades de estudantes de japonês, no concernente à habilidade da escrita³ e de materiais didáticos voltados a essa competência.

A partir da década de 1980, o método comunicativo começou a ganhar reputação e ser amplamente usado. Por conseguinte, a interlíngua e a questão emocional envolvidas na aquisição da língua por parte dos estudantes passaram a ganhar maior atenção. Esse método que coloca o aluno no centro do processo de aprendizagem (TUDOR, 1996) também exerce grande influência no desenvolvimento das pesquisas a respeito das crenças na aprendizagem de línguas estrangeiras (doravante LE).

Como Mukai (2011) aponta, por mais que um professor domine técnicas de ensino, se seu ponto de vista e o do aluno forem muito diferentes, o ensino de uma LE pode acabar fracassando. Ou seja, a pesquisa das crenças do estudante é imprescindível no ensino de línguas.

Nos Estados Unidos, a pesquisa das crenças de estudantes de Inglês como segunda língua (L2) começou a se popularizar na década de 1980. Já no Brasil, a pesquisa de crenças de estudantes de Inglês como LE teve início na década de 1990. Hoje, a pesquisa de crenças tem alcançado notável desenvolvimento mesmo na área

3. A escrita aqui mencionada também inclui a digitação. Sua definição se encontra na terceira seção deste artigo.

de Linguística Aplicada (SILVA, 2010). No entanto, excetuando-se os estudantes de inglês, ou pelo menos no caso dos estudantes de Japonês como LE (doravante JLE) no Brasil, a pesquisa de crenças ainda resta como um tema pouco estudado.

A partir destes problemas, o presente trabalho investiga as crenças e necessidades de estudantes de JLE em relação à habilidade da escrita e a materiais didáticos voltados a tal competência.

O autor deste trabalho é um membro do projeto “Elaboração e uso de materiais didáticos *online* de japonês para a comunicação” (representante da pesquisa: Profa. Dra. Mina Kobayashi, Universidade de Waseda, em Tóquio), auxiliado subsidiado pela pesquisa científica de 2009-2013. A razão pela qual o autor, dentre as quatro habilidades da língua, foca na escrita é por estar no grupo referente à escrita dentro do projeto mencionado acima. Como pesquisa-piloto sobre a escrita de estudantes de JLE, o autor realizou uma pesquisa com questionário (pesquisa quantitativa) e com entrevista (pesquisa qualitativa) aplicados aos alunos de japonês do nível intermediário do Curso de Letras-Japonês da Universidade de Brasília, instituição na qual é professor.

O objetivo desta pesquisa, além de reconhecer as crenças e necessidades de estudantes de JLE a respeito da escrita e de seus materiais didáticos, é por meio destes compreender as posturas atuais deles em relação ao seu estudo. Diz-se comumente que, no ensino-aprendizagem de línguas estrangeiras, há diferenças entre o modo de pensar do professor e o do estudante. No entanto, a diferença não é algo ruim, sendo importante que o professor reconheça sua existência em primeiro lugar. A partir do momento em que se reconhecem as diferenças, as crenças e necessidades do aluno se tornam claras. E isso se liga ao desenvolvimento de materiais didáticos para a escrita, o que também é um objetivo final desta pesquisa.

2. Conceito de Crenças

As crenças referentes ao ensino de LE, em um sentido amplo, são “conceitos e preconceitos relativos ao estudo de determinada língua estrangeira” (HORWITZ, 1987) ou “algo como pensamentos, palavras e crenças que as pessoas têm sobre esse estudo” (THE JAPAN FOUNDATION [Org.], 2006).

Ainda quando o estudo sobre crenças dos aprendizes se popularizou, as crenças eram consideradas meramente como ideias preexistentes, concepções (Horwitz, 1987) ou como sinônimo de conhecimento metacognitivo (WENDEN, 1999). Ou seja, as crenças eram concebidas como estáveis e imutáveis.

Hoje, tanto para Barcelos (2006) quanto para Kalaja (1995), as crenças não devem ser consideradas apenas como processo cognitivo, mas sim como processo interativo e socialmente construído, ou seja, elas são vistas como não-estáveis, sociais, dinâmicas, contextuais e paradoxais, uma vez que nascem das experiências atuais e

passadas, sendo formadas com base na interação e na adaptação junto ao ambiente em que estamos inseridos (BARCELOS, 2006, 2007).

Barcelos (2001) enfatiza que, ao se estudar as crenças dos estudantes e dos próprios professores, suas experiências até o presente e seu contexto social são importantes. Conceição (2004) também menciona que as experiências passadas de estudantes e professores influenciam o seu comportamento atual. Ou seja, pode-se dizer que as crenças são formadas tendo como base as experiências tanto passadas quanto presentes de aprendizagem e de ensino, e também por meio da interação com o ambiente e terceiros. Ainda, os pesquisadores (ALVAREZ, 2007; BARCELOS, 2001, 2006, 2007; CONCEIÇÃO, 2004; KALAJA, 2005; PAJARES, 1992) afirmam que tanto para o professor quanto para o estudante, as experiências passadas/presentes de ensino e aprendizagem, assim como o contexto social participam em sua formação de crenças, se tornando a base do seu comportamento atual.

As crenças quanto ao ensino de LE podem ser divididas, principalmente, em: (1) crenças dos estudantes; (2) crenças dos professores; e (3) crenças dos coordenadores e diretores escolares (SILVA, 2010). Entretanto, neste trabalho serão focadas apenas as crenças dos estudantes.

Por exemplo, temos a crença de que conversação é o mais importante em uma aula de LE, que é uma crença de estudantes a respeito da metodologia. Outro exemplo é a crença de estudantes de que materiais que usam textos e diálogos direcionados a nativos (como artigos de jornais ou filmes na LE) são melhores, uma crença relativa a materiais didáticos.

O mais importante para o professor é reconhecer suas próprias crenças e as crenças dos estudantes. Ele sempre deve, primeiramente, conseguir definir com clareza o que ele considera ser bom, reconhecer o porquê de achar que isso é bom (McKAY, 2003, p.2) e refletir se isso realmente é bom para os estudantes com quem está trabalhando (KAWAGUCHI; YOKOMIZU, 2005, p.8).

Neste estudo, conforme Barcelos (2006, 2007), concebemos crenças como interativas e socialmente co-construídas baseadas nas nossas experiências anteriores e presentes, sendo ininterruptamente configuradas com base na ação, interação e adaptação dos indivíduos a seus contextos específicos.

3. Definição de escrita

Diferentemente das línguas ocidentais, o ato da escrita em japonês requer as duas habilidades a seguir: (1) a habilidade de transcrever (a mão ou por digitação) utilizando-se os três sistemas gráficos da língua japonesa: *hiragana* (fonograma próprio do mesmo idioma), *katakana* (fonograma usado para palavras de origem estrangeira) e *kanji* (ideogramas chineses); (2) a habilidade de redigir levando em

consideração o contexto, tais como a comunicação, o leitor e os meios envolvidos (YUI, 2005). Assim, convém lembrar que, neste trabalho, a escrita em japonês compreende dois níveis distintos supracitados.

4. Metodologia de pesquisa

Nesta seção, apresentaremos os objetivos, a natureza e os métodos de pesquisa aplicados no presente trabalho, assim como o contexto, os participantes, os instrumentos utilizados na coleta de dados e os procedimentos para a análise.

4.1 Objetivos da pesquisa

Os objetivos desta pesquisa são:

- a) Investigar e identificar as crenças e necessidades de estudantes de JLE em relação à escrita;
- b) Investigar e identificar as crenças e necessidades de estudantes de JLE em relação aos materiais didáticos voltados à escrita;
- c) A partir destes, compreender as condutas atuais dos alunos;
- d) Como objetivo final, desenvolver materiais didáticos voltados à escrita tomando como base as crenças e necessidades dos estudantes de JLE.

A partir dos objetivos acima propostos, procuramos responder às perguntas de pesquisa a seguir: quais são as crenças e necessidades de estudantes de JLE em relação à escrita e seus materiais didáticos?; como as crenças desses estudantes influenciam suas posturas atuais no estudo de língua japonesa?.

4.2 A natureza e os métodos da pesquisa

Nesta pesquisa empregamos o método *Split (split method/multiple method)*, que mescla as abordagens qualitativa e quantitativa (MACKEY; GASS, 2005, p. 164).

O método qualitativo se configura como uma pesquisa interpretativa, além de descritiva e naturalista (DENZIN; LINCOLN, 2006). Assim, este método é adequado para a presente pesquisa, que tem como objetivo interpretar as crenças e necessidades dos participantes a respeito da habilidade de escrita em língua japonesa.

No entanto, utilizamos, como suporte da análise, os dados quantitativos obtidos através de um questionário, com o intuito de reforçar a validade e a confiabilidade dos resultados da pesquisa.

Como este estudo enfoca as crenças e necessidades apenas de estudantes do curso de Letras-Japonês da Universidade de Brasília, classifica-se como um estudo de caso (NUNAN, 1992; JOHNSON, 1992). Segundo Johnson (op. cit., p. 76), em um estudo de caso,

a unidade de análise pode ser um professor, sala de aula, escola, agência, instituição ou uma comunidade. (...) O número de casos é sempre pequeno, porque a essência da abordagem de estudo de caso é um olhar cuidadoso e holístico em casos particulares. O objetivo do estudo de caso é descrever o caso no seu contexto⁴ (tradução nossa).

4.3 O curso de Letras-Japonês

O curso de Letras-Japonês da Universidade de Brasília que constituiu o cenário desta pesquisa compõe-se de dois níveis, básico e intermediário, distribuídos em nove semestres. A duração de cada aula é de 1 hora e 40 minutos e cada disciplina é oferecida duas vezes por semana, num total de 30 aulas por semestre.

O nível básico corresponde ao período de quatro semestres, do primeiro até o quarto, e são oferecidas aulas teóricas (com enfoque na gramática, 3 horas e 20 minutos por semana) e práticas (com enfoque na expressão oral e escrita, 3 horas e 20 minutos por semana) separadamente. O nível intermediário, por sua vez, tem início no quinto e termina no oitavo semestre, quando são oferecidas aulas compostas de teoria e prática, cumprindo uma carga horária de 3 horas e 20 minutos por semana, com um total de 100 horas por semestre. O nono semestre é destinado ao projeto de curso (vide apêndice A).

Essa divisão corresponde aos níveis dos livros didáticos adotados pelo curso: “*Nihongo Shoho* (Japonês básico)” para os quatro primeiros semestres; “*Nihongo Chûkyû 1* (Japonês intermediário 1)” para o quinto e sexto semestres; e “*Nihongo Chûkyû 2* (Japonês intermediário 2)” para o sétimo e oitavo semestres, todos publicados pela Fundação Japão.

4.4 Participantes da pesquisa

Os participantes desta pesquisa-piloto são estudantes de JLE, alunos de nível intermediário do Departamento de Línguas Estrangeiras e Tradução da Universidade de Brasília (doravante UnB). Os alunos que aceitaram responder ao questionário

4. Texto original: “The unit of analysis (i.e., the case) might also be a teacher, a classroom, a school, an agency, an institution, or a community. (...) The number of cases is always small, however, because the essence of the case-study approach is a careful and holistic look at particular cases. The purpose of a case study is to describe the case in its context”

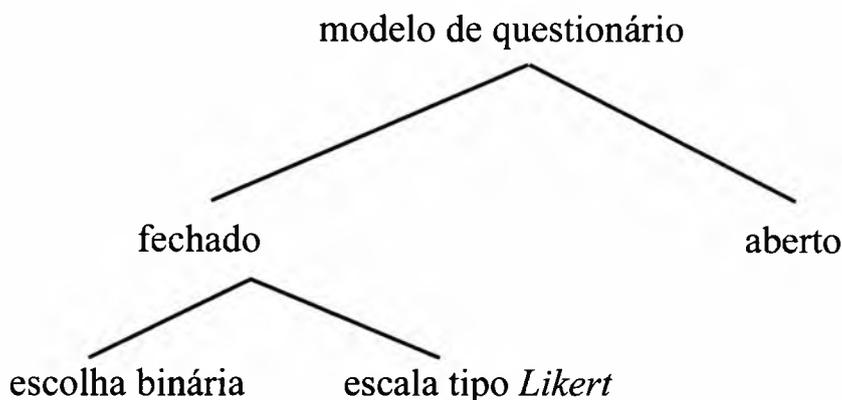
foram em um total de 15 (seis alunos do quinto semestre, cinco do sexto semestre, e quatro do sétimo semestre).

Para resguardar as informações pessoais dos participantes desta pesquisa, cada um deles foi representado pelo número atribuído a ele (de 1 a 15) seguido do número do seu semestre, ou seja, nº do aluno + nº do semestre.

4.5 Coleta dos dados

Para a coleta dos dados, foram aplicados um questionário (pesquisa quantitativa) e uma entrevista (pesquisa qualitativa). O questionário é formado de um total de 16 perguntas (vide apêndice B) e foi formulado visando uma triangulação metodológica, utilizando três modelos: escolha binária, escala tipo *Likert* (questionários fechados) e questionário aberto (vide figura 1). Já as entrevistas foram de tipo semiestruturado e foram gravadas com a autorização dos participantes.

Figura 1: modelo de questionário



(figura simplificada baseada em YOKOMIZO [2000, p. 166])

4.6 Procedimento de análise

Como procedimento de análise dos dados, utilizamos a análise que consiste de um conjunto de procedimentos: identificação, descrição, análise e interpretação (ELLIS; BARKHUIZEN, 2005), para investigarmos as crenças e necessidades dos aprendizes de JLE.

Primeiramente, aplicamos aos participantes o questionário e, depois, a entrevista individual semiestruturada (somente com aqueles participantes que desejaram participar nesta etapa) gravada em áudio.

No questionário foram investigadas, durante os meses de junho e julho de 2011, as crenças e necessidades dos estudantes de JLE a partir das três seguintes perspectivas: (1) quais as suas crenças gerais em relação ao ato da escrita dentro do estudo de língua japonesa; (2) quais as suas crenças a respeito dos materiais didáticos e aulas voltadas à escrita; e (3) em que situações o estudante sente a necessidade de escrever em japonês.

Em seguida, o autor compilou todos os dados obtidos. Depois, por haver informações que não ficaram claras apenas com o uso do questionário, foram realizadas em julho de 2011 as entrevistas a respeito do conteúdo presente no questionário (apenas com os participantes que desejaram participar na entrevista). Por fim, foram selecionadas e transcritas as partes a serem utilizadas na análise.

Após a coleta dos dados, buscamos identificar e descrever as crenças e necessidades dos participantes a respeito da habilidade de escrita em língua japonesa. Os dados coletados foram agrupados em categorias (CRESWELL, 2009), buscando-se analisar e interpretar as crenças e necessidades acima referidas.

Assim, a nossa análise dos dados seguiu o roteiro abaixo:

- a) Coleta dos dados no que se refere às crenças e necessidades dos participantes;
- b) Identificação das crenças e necessidades;
- c) Descrição das crenças e necessidades;
- d) Agrupamento das crenças e necessidades;
- e) Análise e interpretação sobre as relações entre as crenças e necessidades a respeito da habilidade de escrita e materiais didáticos.

5. Resultados da Análise

Por motivo de espaço, os resultados da análise serão estudados apenas com o foco nas questões 1, 2, 4, 10, 13, 15 e 16 do questionário.

5.1 Análise dos resultados quanto à importância (necessidade) das quatro habilidades (Questão 1)

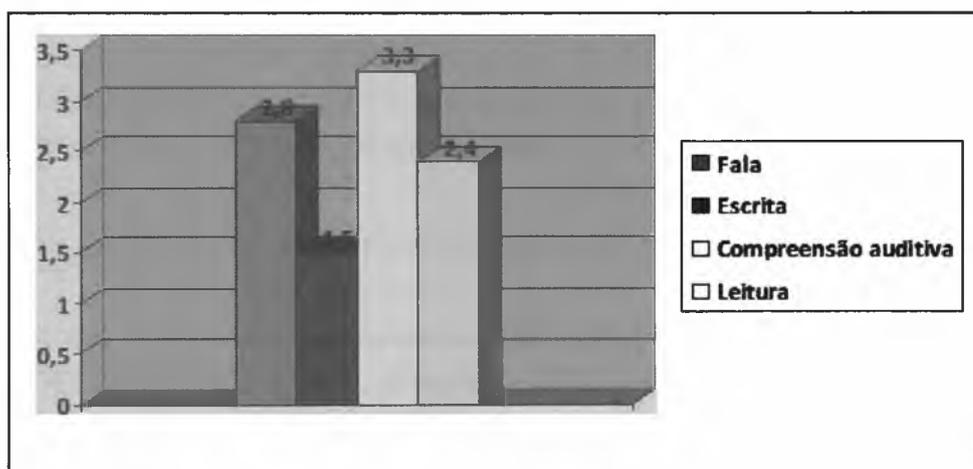
Na questão 1 do questionário foi pedido aos participantes que enumerassem as quatro habilidades na ordem de importância que lhes atribuíam, organizando estatisticamente o resultado de acordo com o número de participantes e a média dos valores obtida para cada habilidade. Abaixo se encontram os resultados obtidos quanto à importância atribuída pelos participantes às quatro habilidades (vide quadro 1).

Quadro 1: Importância atribuída pelos estudantes de Jle da Unb às quatro habilidades

Grau de importância atribuída	Habilidade
1ª habilidade mais importante	Compreensão auditiva (<i>kiku</i>)
2ª habilidade mais importante	Fala (<i>hanasu</i>)
3ª habilidade mais importante	Leitura (<i>yomu</i>)
4ª habilidade mais importante	Escrita (<i>kaku</i>)

Foi descoberto que, para os estudantes de JLE da UnB, a escrita é a habilidade menos importante dentre todas as quatro. Na Figura 2 abaixo, são mostradas as médias dos valores obtidas para o grau de importância de cada uma das quatro habilidades.

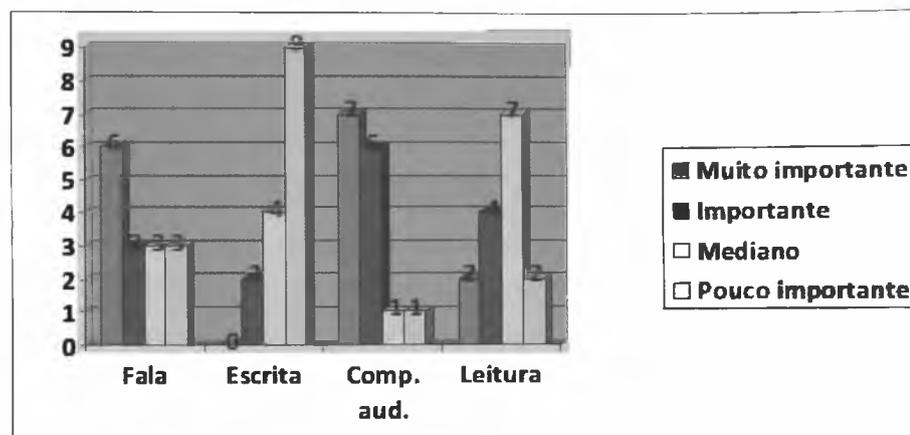
Figura 2: Grau de importância das quatro habilidades – média dos valores – (questão 1)



Observação: Muito importante => 4 pontos; Importante => 3; Mediano => 2 pontos; Pouco importante => 1 ponto. Calculado com arredondamento do resultado. Pontuação máxima = 4 pontos; pontuação mínima = 1 ponto.

Tomando-se o grau de importância das quatro habilidades em relação ao número de participantes a escolher cada opção, foram obtidos os seguintes resultados:

Figura 3: Grau de importância das quatro habilidades – pelo número de participantes – (Questão 1)



Obs.: Comp. aud. = Compreensão auditiva.

Quanto à escrita, não houve nenhum estudante que a tenha escolhido como “muito importante” e o maior número deles escolheu como “pouco importante”. Ou seja, pode-se dizer que, no ambiente de JLE, a escrita na língua japonesa não é considerada importante, não havendo senso de necessidade de desenvolver essa habilidade.

Entretanto, os participantes parecem gostar de escrever em língua japonesa. Dentre os 15 participantes, apenas 2 responderam que não gostam de escrever em japonês (Questão 4 do questionário).

A seguir, as crenças dos alunos que responderam como “gosto de escrever”:

- (1) *Apesar de ser difícil e ter dificuldades em memorizar tantos kanji, seus traços, significados e leituras, eu gosto muito. Acho muito interessante escrever por meio de ideogramas.* (No. 1-6)
- (2) *Gostar, eu gosto, mas tenho grande dificuldade em lembrar todas as partes de um kanji.* (No. 2-6)
- (3) *Apesar da dificuldade do domínio das estruturas e kanji, gosto de escrever em japonês.* (No. 5-6)

Já as crenças dos alunos que responderam como “não gosto de escrever”:

- (4) *Não gosto de escrever. Porque nunca tenho ideia do que escrever.* (No. 11-7)
- (5) *Não. Raramente os temas propostos para escrita são interessantes, o que torna a atividade improdutiva e entediante.* (No. 13-7)

O que se pode considerar a partir destes resultados é que há uma premissa de que é necessário memorizar as estruturas gramaticais e *kanji* para se poder escrever. Mas, caso se realizem, na sala de aula ou na extraclasse, atividades de escrita que se baseiem em pesquisas pela internet, dicionários *online*, ferramentas de tradução *online* e outras fontes que não apenas materiais de referência impressos, é possível que isso leve a uma autonomia no aprendizado. Ou seja, é necessário orientar no sentido de “usar recursos para escrever” em vez de “memorizar para escrever”

5.2 Em que situações você sente a necessidade de escrever em japonês? (Questão 13)

Na questão 13 do questionário, as respostas mais dadas foram “dever de casa” e “exercícios”. Relacionadas às aulas de língua japonesa, as demais respostas mais comuns foram “teste de japonês” em quarto lugar e “nas aulas” em quinto (vide quadro 2).

Quadro 2: Em que situações se sente a necessidade de escrever em japonês (Questão 13)

Ordem	Situação	Número de participantes (Múltipla escolha possível)
1	Dever de casa, exercícios	8
2	Bate papo pela internet	5
3	E-mail	4
4	Cartas	3
	Teste de Japonês	3
5	Redes sociais (<i>facebook</i> e outras)	2
	Pesquisas na internet	2
	Nas aulas	2
6	Redações	1
	Documentos	1
	Monografias	1
	Quando não se sabe a leitura do <i>kanji</i> (no dicionário eletrônico)	1
	Dicionário online	1
	Treino de digitação em japonês	1
	Sites de língua japonesa	1
	Preenchimento de fichas de inscrição	1
	Texto para uso no concurso de oratória	1
	Tradução de letras de músicas	1

Pode-se observar que grande parte das situações em que os estudantes de JLE escrevem em japonês é relacionada ao estudo e às aulas de japonês. O que se pode inferir disto é que as situações e a necessidade de escrever em japonês para esses alunos estão limitadas ao estudo e a aulas de japonês.

Em seguida, o que merece atenção são a segunda e a terceira situações mais votadas, “bate papo pela internet” e “e-mail”, respectivamente; e também outras opções como a quinta, “redes sociais (*facebook* e outras)”, que são usos pela internet, ou seja, ações que requerem digitação em vez de escrita a mão.

Isso sugere que tem aumentado o número de alunos de JLE que usam teclados para escrever em japonês em vez de escrever a mão. Novamente, isso quer dizer que é requerido dos professores de língua japonesa que se desenvolvam materiais didáticos *online* e outros meios *online*, não apenas materiais de referência impressos.

5.3 Que tipo de tópicos/assuntos você escreve (digita) em japonês no dia-a-dia? (Questão 15)

A seguir, encontram-se os resultados da questão 15.

Quadro 3: Que tipo de tópicos/assuntos você escreve (digita) em japonês no dia-a-dia? (Questão 15)

	Tópicos / assuntos	Número de participantes (Múltipla escolha possível)
a)	Nenhum específico	3
b)	Comunicação com o(s) professor(es)	3
c)	Assuntos cotidianos no <i>chat</i>	3
d)	Assuntos cotidianos através de redes sociais (<i>facebook, twitter, etc.</i>)	3
e)	Assuntos cotidianos (tecnologia, comida, relacionamento, notícias, etc.)	3
f)	Monografia; texto para apresentação oral	2
g)	Dever de casa	2

As opções dadas pelos alunos de JLE na questão 15 (vide quadro 3) podem ser agrupadas nas duas seguintes categorias: (1) opções relacionadas ao estudo

Assuntos referentes ao conteúdo e objetivos do curso de japonês	1	Linguística Aplicada	1
Notícias sobre o Japão	1	Ensino de LE	1
Fenômenos sociais no Japão	1	Diferenças culturais entre Brasil e Japão	1
Psicologia	1	Legislação Educacional Japonesa	1
Antropologia	1	Documentos	1
Questões da atualidade mundial	1		

Os participantes não escrevem diariamente nem sentem a necessidade de escrever sobre esses tópicos aqui apresentados. No entanto, pode-se dizer que isto ocorre porque eles não sentem haver, normalmente, necessidade ou oportunidade de escrever em japonês, mas também reflete o desejo dos alunos de JLE de escrever nesse idioma sobre diversos temas.

5.5 O grau de importância dado à escrita dentre as quatro habilidades e crenças a seu respeito (Questão 2)

Nesta seção, verificaremos as crenças dos participantes desta pesquisa relativas à habilidade da escrita. Apresentaremos as crenças dos estudantes que a classificaram como a quarta (ou seja, pouco importante), terceira (mediano) e segunda (importante) em ordem de importância dentre as quatro habilidades.

Crenças dos participantes que consideram a habilidade de escrita pouco importante (4ª colocação):

(6) *Acho que o mais importante é ter compreensão do que é dito, para que haja comunicação, posteriormente, a capacidade de se expressar. Creio que a escrita é a última a ser refinada, depois que se possui certos domínios sobre as outras habilidades que são mais práticas.* (No.5-6)

(7) *O mais importante pra mim é se fazer entender de forma prática e rápida, ou seja, intermédio da fala. (...) Quanto a ler e escrever, acredito que a escrita se desenvolve a partir da leitura.* (No. 7-5)

(8) *O meu maior interesse na língua é poder compreender material em japonês, por isso dei prioridade a ouvir e depois ler. Falar e escrever estão em segundo plano.* (No. 9-5)

de japonês; (2) opções relacionadas a atividades do dia-a-dia. Principalmente na categoria concernente a atividades diárias, pode-se observar muitas atividades relativas à internet, digitando-se em japonês.

Os resultados da questão 15 também se assemelharam muito aos da questão 13 (em que situações você sente a necessidade de escrever em japonês?). Ou seja, para os participantes, o que eles escrevem em japonês no dia-a-dia é aquilo que eles acham necessário escrever (em japonês).

A resposta “nenhum específico” ter sido a primeira mais frequente também é uma questão importante. Pois, pode-se inferir que os alunos não têm oportunidades ou motivos para escrever em japonês.

5.4 Tópicos/assuntos sobre os quais gostaria de escrever futuramente (Questão 16)

Na questão 16 grande variedade de tópicos foi dada (vide quadro 4).

Quadro 4: tópicos/assuntos sobre os quais gostaria de escrever futuramente (questão 16)

Tópico / Assunto	Número de participantes (Múltipla escolha possível)	Tópico / Assunto	Número de participantes (Múltipla escolha possível)
Filmes	3	Militarismo e defesa	1
Nenhum específico	2	Comunicação com japoneses	1
Comidas típicas	1	Temas mais abstratos	1
Pontos turísticos do Japão	1	Contos	1
Pontos históricos relevantes do Japão	1	Arte e design	1
Eventos históricos relevantes do Japão	1	Poesia	1
Religião	1	Música	1
Música e história do Brasil	1	História	1
Artes marciais japonesas	1	Política	1
Como a internet mudou o ensino de japonês	1	Economia	1
Relações entre Brasil e Japão (economia, atualidades, etc.)	1	Literatura	1

(9) *Conseguir receber e interpretar informações me soa como prioridade, não desmerecendo as outras habilidades, lógico.* (No. 10-5)

(10) *A partir de ouvir e ler é possível desenvolver as habilidades de fala e escrita naturalmente.* (No. 13-7)

Crenças dos participantes que consideram mediana a habilidade de escrita (3ª colocação):

(11) *Coloquei 3 em escrever porque acho que, para escrever bem, preciso primeiro ouvir e falar bem.* (No.1-6)

(12) *Ler – acredito que ler é o mais importante, porque desenvolve a escrita.* (No.11-7)

(13) *É possível dizer que através do falar/ouvir língua alvo se aprende de forma mais fácil a ler e a escrever.* (No. 14-7)

(14) *Eu acredito que, para escrever bem, é necessário ler bem e muito.* (No. 15-5)

Crenças dos participantes que consideram a habilidade de escrita importante (2ª colocação):

(15) *Porque, quando nem se tem uma boa habilidade de fala, a escrita pode ser usada para expressar a mensagem desejada.* (No. 3-6)

(16) *Para adaptar-se ao sistema escrito da língua, que difere em muito do sistema romano.* (No. 6-5)

É interessante notar que o aluno no. 6-5 colocou a escrita como a segunda habilidade mais importante por conta do sistema de escrita japonês ser completamente diferente daquele usado na língua materna (sistema romano).

Por outro lado, podemos agregar as crenças dos estudantes que acham a escrita pouco importante nas duas categorias abaixo:

- a) Para se conseguir escrever é necessário, primeiramente, ter boa compreensão auditiva e falar (pode-se dizer que, por essa razão, a escrita foi colocada na última colocação);
- b) As competências receptivas (*input*: audição e leitura) são pré-requisitos para as competências de produção (*output*: fala e escrita).

Ou seja, isto mostra que, para o estudante, a escrita demanda, primeiramente, que se recebam e que se estudem (nas aulas) os caracteres e padrões de sentenças, para que se possa, por fim, expressar os caracteres e sentenças aprendidos e assimilados na memória. Também pode-se perguntar se isso envolve uma postura do aluno de não tentar escrever até que se consiga ler (embora seja necessário investigar o que seria “conseguir ler” para o aluno). A partir destes resultados, vê-se

necessário indicar aos alunos que é possível escrever utilizando vários recursos, mesmo que não se consiga ler bem.

5.6 Que tipo de material de escrita você desejaria? (Questão 10)

Na questão 10 do questionário foi perguntado aos alunos que tipo de material de escrita gostariam de usar, investigando as necessidades quanto a materiais didáticos para a escrita. Abaixo são apresentadas várias respostas relevantes dadas pelos participantes.

(17) *Materiais que me fizessem não só repetir várias vezes os Kanji, mas que também me oferecessem associações para assimilar e memorizar melhor tantos Kanji e tantas leituras.* (No. 1-6)

(18) *Observo uma certa carência em materiais para usuários da língua portuguesa, pois a maioria dos materiais de consulta vem na língua inglesa.* (No. 3-6)

(19) *É difícil dizer, mas um material onde o próprio aluno possa produzir, onde possa praticar o que foi aprendido, fazer a tradução português-japonês/japonês-português.* (No. 4-6)

(20) *Materiais diferentes do “Nihongo Shoho”, trechos de animações, livros literários, músicas, mangás.* (No. 9-5)

(21) *Um material que fosse, de algum modo, mais contextualizado, talvez trabalhando temas atuais.* (No. 10-5)

(22) *Textos mais complexos e que demandem maior tempo de estudo, mas que, ao mesmo tempo, usem vocabulários e kanji usuais, que se mostrem úteis. Os textos devem ser interessantes também. Quando o texto é interessante, desafiador e que demonstra utilidade, é motivador estudá-lo.* (No. 13-7)

(23) *Gostaria de usar em sala de aula materiais que partissem do princípio da abordagem comunicativa, onde o material usado tende a ser, ao máximo, próximo do japonês (usado realmente).* (No. 14-7)

Como resultado da análise dos resultados vistos acima, podemos listar três possibilidades de materiais didáticos que os estudantes de JLE desta pesquisa desejariam ter:

- a) Materiais didáticos com explicações na língua materna (língua portuguesa), pois estimulam o estudo;
- b) Como não há muitas situações fora de sala de aula em que se possa utilizar a língua japonesa, materiais feitos pensando em um contexto (que realmente se encontre no Japão) não tão fácil e que não sejam exercícios a serem repetidos de forma automática;
- c) Materiais de uso prático, que possam ser usados assim que se chegue ao Japão, abordando assuntos atuais e relevantes.

O que se pode concluir disto é que os alunos de JLE da UnB acreditam que os materiais para escrita devem estar escritos na língua materna para estimular o estudo, não gostam do método de estudo audiolingual, e têm a crença de que tópicos atuais e materiais de uso prático devem ser mais focados.

6. Conclusões

Como resultado do estudo das crenças e das necessidades dos estudantes de JLE acerca da escrita e de materiais para escrita, na atual pesquisa ficaram claros os pontos abaixo:

- a) Quanto às crenças sobre escrita, os estudantes de JLE desta pesquisa acreditam que o ato da escrita em japonês no dia-a-dia não é tão importante se comparado com as outras habilidades (fala, compreensão auditiva e leitura);
- b) Foi muito observada a crença de que, para se conseguir escrever é preciso, primeiramente, ter boa compreensão auditiva e saber falar. Por essa razão, a escrita foi a habilidade com pior classificação;
- c) No entanto, os alunos gostam de escrever em japonês (embora não sintam necessidade). Pode-se inferir tal fato pela grande variedade de tópicos sobre os quais eles gostariam de escrever (Questão 16);
- d) Os resultados das questões “Em que situação (contexto) você sente fortemente a necessidade de escrever (digitar) em japonês?” (Questão 13) e “Sobre que tipo de tópicos/assuntos você escreve em japonês no dia-a-dia?” (Questão 15) foram bastante parecidos. Foram assuntos do cotidiano e assuntos relacionados ao estudo de japonês (dever de casa, exercícios, etc.), possivelmente pela sala de aula ser o principal lugar (dentro do ambiente de JLE) em que o aluno tem a experiência da língua japonesa. Porém, como os estudantes que digitam em japonês por meio de e-mail, bate papos *online* e redes sociais como *facebook* chamam a atenção, pode-se supor que as oportunidades fora de sala de aula de se digitar em japonês tendem a aumentar futuramente;
- e) Há uma carência de materiais para escrita e de oportunidades de escrever que aumentem a motivação dos estudantes de JLE. Como se verificou na questão 4, os alunos que não gostam de escrever em japonês não têm ideia do que escrever. Ou então, os temas dados não são interessantes. Pode-se supor que isso leva à perda do interesse em escrever;
- f) Quanto às necessidades de materiais didáticos, ficou claro que os estudantes acreditam que livros com explicações na língua materna estimulam o estudo da escrita. E como fora de sala de aula quase não há situação em que se possa usar o japonês, eles também gostariam de ter materiais de uso prático, criados

tendo como base situações reais encontradas no Japão, em vez de exercícios de repetição maquinal.

O que se pode concluir a partir destes resultados é que, para os estudantes de JLE desenvolverem sua habilidade da escrita, o mais rápido possível são necessários:

- a) Materiais didáticos e oportunidades de aumentar a motivação dos estudantes para que se escreva (digite) em japonês diariamente;
- b) Materiais didáticos, oportunidades e exercícios para se digitar, não apenas escrever a mão;
- c) Não apenas um só material padronizado, mas materiais didáticos que atendam às necessidades individuais de cada estudante, devido à variedade de tópicos e assuntos a se abordar;
- d) Desenvolvimento de materiais didáticos que incluam materiais *online*, não apenas materiais impressos;
- e) Desenvolvimento de materiais voltados não apenas para atividades dentro de sala de aula, como também atividades para fora de sala (aulas *online*, buscas na internet, dicionários *online*, ferramentas de tradução *online*, e-mail, informações sobre como escrever um blog, etc.), visando a autonomia por parte dos estudantes.

Devido à globalização e à difusão da internet, o modelo de ensino e de estudo da língua japonesa tem mudado bastante. Por meio da internet, os estudantes de JLE têm fácil acesso a informações vindas do Japão. Ou seja, não há fronteiras na internet para o JLE (Japonês como LE) e o JL2 (Japonês como L2)⁵. A vantagem no desenvolvimento de materiais didáticos *online* também se encontra neste ponto. Tais materiais são melhores para atender às necessidades e à diversificação dos estudantes, assim como às questões de gramática de cada um (NODA, 2005; KOBAYASHI, 2005). No entanto, embora se possa dizer que não haja fronteiras na internet para o JLE e o JL2, na realidade há grandes diferenças no ambiente atual do estudante e do professor. Portanto, espera-se que as crenças e necessidades dos estudantes de JLE a respeito da escrita apresentadas neste trabalho possam servir de referência, mesmo modestamente, para o desenvolvimento de tais materiais

5. Nos Estudos da Aquisição-Aprendizagem de Línguas Estrangeiras, atualmente, as noções LE (língua estrangeira) e L2 (segunda língua) diferenciam-se com base no contexto onde se aprende uma língua estrangeira: caso se aprenda o japonês, por exemplo, nos países ou comunidade em que se fala/utiliza essa mesma língua como meio de comunicação, considera-a como segunda língua (L2); caso se aprenda o japonês nos países ou comunidade em que não se fala/utiliza essa mesma língua como meio de comunicação, considera-a como língua estrangeira (LE).

didáticos *online*. Pode-se esperar, também, que os professores de JLE reflitam o ensino da escrita em JLE, tendo como referência os resultados desta pesquisa, que mostram que os alunos classificam a escrita como a última das habilidades em ordem de importância.

Neste trabalho, como pesquisa-piloto com os estudantes de nível intermediário da UnB, pesquisaram-se as crenças e necessidades dos alunos em relação à escrita. Futuramente, serão necessárias pesquisas acerca das crenças e necessidades dos alunos de JLE quanto à escrita em outras universidades do Brasil, escolas de idiomas e também em outros países. Além disso, para a criação de materiais didáticos *online*, é importante que se considerem os resultados de pesquisas com os alunos de JLE e JL2, comparando-se as crenças e necessidades que os estudantes têm conforme o ambiente de estudo da língua japonesa.

Como este trabalho se tratava de uma pesquisa-piloto e estudo de caso, o número de participantes foi limitado. Em uma próxima etapa, é necessário realizar a mesma pesquisa com um número maior de estudantes, pois não podemos generalizar os resultados. É desejável, também, que, para podermos compreender o processo de aquisição de línguas estrangeiras, sejam realizadas pesquisas semelhantes, estudando individualmente cada uma das outras habilidades (fala, leitura e compreensão auditiva).

Referências

- ALVAREZ, M. L. O. Crenças, Motivações e Expectativas de Alunos de um Curso de Formação Letras/Espanhol. In: ALVAREZ, M. L. O.; SILVA, K, A. da (Orgs.). **Linguística Aplicada: Múltiplos Olhares**. 1. ed., Campinas-São Paulo: Pontes Editores, 2007, p. 191-231.
- BARCELOS, A. M. F. Metodologia de Pesquisa das Crenças sobre Aprendizagem de Línguas: estado da arte. **Revista Brasileira de Linguística Aplicada**, v. 1, n. 1, p. 71-92, 2001.
- _____. Crenças sobre aprendizagem de línguas, Linguística Aplicada e Ensino de Línguas. **Linguagem & Ensino**, v. 7, n. 1, p. 123-156, 2004.
- BARCELOS, A. M. F. Narrativas, crenças e Experiências de Aprender Inglês. **Linguagem & Ensino**, v. 9, n. 2, p. 145-175, 2006.
- _____. Crenças sobre Ensino e Aprendizagem de Línguas: Reflexões de uma Década de Pesquisa no Brasil. In: ALVAREZ, M. L. O.; SILVA, K, A. da (Orgs.). **Linguística Aplicada: múltiplos olhares**. 1. ed., Campinas-São Paulo: Pontes Editores, 2007, p. 27-79.
- _____. Reflexões, Crenças e Emoções de Professores e da Formadora de Professores. In: BARCELOS, A. M. F.; COELHO, H. S. H. (Orgs.). **Emoções, reflexões e (trans)formações de alunos, professores e formadores de professores de línguas**. 1. ed., Campinas-SP, 2010, p. 57-81.
- CONCEIÇÃO, M. P. **Vocabulário e Consulta ao Dicionário: Analisando as Relações entre Experiências, Crenças e Ações na Aprendizagem de LE**. Belo Horizonte-MG, 2004, 287

f. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) – Faculdade de Letras, Universidade de Minas Gerais.

- CRESWELL, J. W. **Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches**. 3. ed. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 2009.
- DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. A Disciplina e a Prática da Pesquisa Qualitativa. In: DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. (Orgs). **O Planejamento da Pesquisa Qualitativa: teorias e abordagens**. Tradução de Sandra Regina Netz. 2. ed., Porto Alegre: Artmed, 2006, p. 15-41.
- ELLIS, R.; BARKHUIZEN, G. **Analysing Learner Language**. 1. ed. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- HORWITZ, E. K. Surveying Student Beliefs about Language Learning. In: WENDEN, A. L.; RUBIN, J. (Orgs.). **Learner Strategies in Language Learning**. 1. ed., Londres: Prentice-Hall International, 1987, p. 119-129.
- JOHNSON, D. M. **Approaches to Research in Second Language Learning**. 1. ed., Longman: Nova York, 1992.
- KALAJA, P. Student beliefs (or Metacognitive Knowledge) about SLA Reconsidered. **International Journal of Applied Linguistics**, v. 5, n. 2, 1995, p. 191-204.
- KAWAGUCHI, Y; YOKOMIZO, S. **Seichô Suru Kyôshi no Tame no Nihongo Kyôiku Guide Book (jô)** (Guia do ensino da língua japonesa para o crescimento de professores [volume 1]). 1. ed., Tóquio: Hitsuji Shobô, 2005.
- KOBAYASHI, M. Communication ni Yakunitatsu Nihongo Kyôiku Bumpô (Gramática pedagógica da língua japonesa que serve para a comunicação). In: NODA, H. (Org.). **Communikeshon no Tame no Nihongo Kyôiku Bunpô (Gramática pedagógica da língua japonesa para a comunicação)**. 1. ed. Tóquio: Kuroshio Shuppan, 2005, p. 23-41.
- LARSEN-FREEMAN, D.; LONG, M. H. **An Introduction to Second Language Acquisition Research**. 1. ed. Essex: Longman Group UK Limited, 1991.
- MACKEY, A.; GASS, S. M. **Second Language Research: Methodology and Design**. 1. ed., New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2005.
- McKAY, S. L. **O Professor Reflexivo: Guia para Investigação do Comportamento em Sala de Aula**. Trad.: Renata Lea F. Oliveira. 1. ed., São Paulo: Special Books Services Livraria, 2003 (Título original: Teaching listening in the language classroom).
- MUKAI, Y. JFL Nihongo Gakushûsha no Biriifu Kenkyû: Nihongo de “Kaku (Utsu)” Koto Ni Kanshite no Yobi Kenkyû (Crenças dos aprendizes de japonês como LE: um Estudo Preliminar sobre a Habilidade De “Escrita (digitada)” em japonês. **Brasilia nihongo fukyû kyôkai kyôkaishi** (Revista da Associação de Estudos da Língua Japonesa de Brasília), v. 23, set. 2011, p. 34-50.
- NODA, H. Communication no Tame no Nihongo Kyôiku Bumpô no Sekkeizu (Escopo da Gramática Pedagógica da Língua Japonesa para a Comunicação). In: NODA, H. (Org.). **Communikêshôn no tame no nihongo kyôiku bunpô** (Gramática Pedagógica Da Língua Japonesa para a Comunicação). 1. ed. Tóquio: Kuroshio Shuppan, 2005, p. 1-20.
- NUNAN, D. **Research Methods in Language Learning**. 1. ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

- PAJARES, M. F. Teachers' Beliefs and Educational Research: Cleaning up a Messy Construct. **Review of Educational Research**, v. 62, n. 3, p. 307-332, 1992 (fall).
- RICHARDS, J. C.; LOCKHART, C. **Reflective Teaching in Second Language Classrooms**. 1. ed., Nova York: Cambridge University Press, 1996.
- SELIGER, H. W.; SHOHAMY, E. **Second Language Research Methods**. 1. ed. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- SILVA, K. A. da. (Org.). **Crenças, Discursos & Linguagem** – volume 1. 1. ed., Campinas-São Paulo: Pontes editores, 2010.
- THE JAPAN FOUNDATION (Org.). **Nihongo Shoho**. 1. ed. Tóquio: Bonjinsha, 1981.
- _____. **Nihongo Chûkyû I**. 1. ed. Tóquio: Bonjinsha, 1990.
- _____. **Nihongo Chûkyû II**. 1. ed. Tóquio: Bonjinsha, 1996.
- _____. **Dai Ikkan Nihongo Kyôshi no Yakuwari/Course Design (O Papel dos Professores da Língua Japonesa/Course Design [volume 1])**. 1. ed., Tóquio: Hitsuji Shobô, 2006.
- TUDOR, I. **Learner-centredness as Language Education**. 1. ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- VIEIRA-ABRAHÃO, M. H. A Formação Inicial e o Desenvolvimento Profissional do Professor de Línguas Estrangeiras: Práticas E Pesquisas. **Horizontes de Linguística Aplicada**. Ano 5, n. 2, p. 6-23, dez. 2006.
- WENDEN, A. L. An Introduction to Metacognitive Knowledge and Beliefs in Language Learning: Beyond The Basics. **System**, v. 27, 1999, 435-441.
- YOKOMIZO, S. Nihongo Kyôshi no tamenô **Action Research (Pesquisa-Ação para Professores da Língua Japonesa)**. 1. ed., Tóquio: Bonjinsha, 2000.
- YUI, K. Kaku tame no Nihongo Kyôiku Bumpô (Gramática Pedagógica da Língua Japonesa para a Escrita). In: NODA, H. (Org.). **Communication no tame no nihongo kyôiku bumpô (Gramática pedagógica da língua japonesa para a comunicação)**. 1. ed. Tóquio: Kuroshio Shuppan, 2005, p. 187-206.

APÊNDICE A
**RELAÇÃO DE DISCIPLINAS OBRIGATÓRIAS E SEUS NÍVEIS/
 CONTEÚDOS/CARGA HORÁRIA NO CURSO DE JAPONÊS DA UNB**

Semestre	Nível	Disciplinas obrigatórias	Carga horária: semanal; semestral	Conteúdo
1º	Elementar	Japonês 1	3 horas e 20 minutos; 60 horas	Gramática
		Prática do Japonês Oral e Escrito 1	3 horas e 20 minutos; 60 horas	Prática (oral e escrita)
2º		Japonês 2	3 horas e 20 minutos; 60 horas	Gramática
		Prática do Japonês Oral e Escrito 2	3 horas e 20 minutos; 60 horas	Prática (oral e escrita)
3º	Básico	Japonês 3	3 horas e 20 minutos; 60 horas	Gramática
		Prática do Japonês Oral e Escrito 3	3 horas e 20 minutos; 60 horas	Prática (oral e escrita)
4º		Japonês 4	3 horas e 20 minutos; 60 horas	Gramática
		Prática do Japonês Oral e Escrito 4	3 horas e 20 minutos; 60 horas	Prática (oral e escrita)
5º	Intermediário	Japonês 5	3 horas e 20 minutos; 60 horas	Gramática e Prática
6º		Japonês 6	3 horas e 20 minutos; 60 horas	Gramática e Prática
7º		Japonês 7	3 horas e 20 minutos; 60 horas	Gramática e Prática
8º		Laboratório de Língua Japonesa	3 horas e 20 minutos; 60 horas	Gramática e Prática
9º		Projeto de Curso	1 hora e 40 minutos; 30 horas	Monografia

APÊNDICE B
QUESTIONÁRIO SOBRE
A HABILIDADE DE “ESCRITA” EM LÍNGUA JAPONESA

Nós estamos realizando uma pesquisa sobre materiais didáticos referentes à habilidade de “escrita” em língua japonesa por parte dos alunos do mesmo idioma. Gostaríamos de ouvir sua opinião sincera sobre “escrever (digitar)” em língua japonesa no dia-a-dia inclusive no contexto escolar. A presente pesquisa tem como objetivo enriquecer e desenvolver materiais sobre a escrita em japonês. Por favor, responda às 16 perguntas. Informamos que utilizaremos os resultados obtidos neste questionário apenas para o fim da nossa pesquisa. Todas as informações dadas por você serão feitas de forma anônima, ou seja, seu nome verdadeiro não será revelado. Desde já agradecemos sua colaboração.

[Pesquisadores]
Universidade de Brasília
Instituto de Letras
Departamento de Línguas Estrangeiras e Tradução
Curso de Letras-Japonês
Prof. Dr. Yûki Mukai
yuki@unb.br

İstanbul Bilgi University (Universidade de Istambul Bilgi)
Instrutora de Língua Japonesa
Profa. Tomoyo Özerhan
tomoyo@bilgi.edu.tr

Obs.:

O presente estudo é um trabalho do grupo de pesquisa sobre a “Elaboração e uso de material *on-line* da língua japonesa para a comunicação”, auxiliado subsidiado pela pesquisa científica (A) a partir de 2009 a 2013 (no. do projeto: 21242012), cuja representante do grupo é a Profa. Dra. Mina Kobayashi, da Universidade de Waseda – Japão.

Data de realização da entrevista: _____

Horário: _____

Local: _____

Entrevistador: _____

<Informações sobre o background do participante>

Nome: _____

Matrícula: _____

Instituição onde estuda japonês: _____

Semestre/ano atual: _____

Língua materna: _____

Sexo: _____

Idade: _____

Aluno regular do curso de Japonês: Sim () Não ()

(Se “não”, escreva seu curso.) _____

Você já tinha aprendido japonês antes de ingressar nesta instituição?:

Sim () Não ()

(Se “sim”, onde e quanto tempo?: _____

Total de horas/período de aprendizagem da língua japonesa até agora:

Nível de seu japonês (se tiver algum certificado, escreva o nível e o ano de obtenção):

Você já morou no Japão?: SIM () NÃO ()

Se “sim”, quantas vezes e por quanto tempo? _____

Língua(s) aprendida(s) antes do japonês, seu nível e total de horas/período:

Com que frequência, com quem e onde você usa o japonês fora da sala de aula/universidade?:

[Questionário]

Parte 1: Habilidade de “escrita”⁶ no ensino-aprendizagem de língua japonesa

1. Dentre as quatro habilidades linguísticas (falar, escrever, ouvir, ler), qual habilidade é mais importante para você no ensino-aprendizagem de língua japonesa? Coloque o número 1 para a habilidade que você considere mais importante e 4 para habilidade que você considere menos importante.

FALAR (____); ESCREVER (____); OUVIR (____); LER (____).

2. Explique brevemente por que você colocou os números nessa ordem. Especifique por que você colocou o número “X” para a habilidade de “ESCREVER” no ensino-aprendizagem de língua japonesa.
3. Explique brevemente por que, para você, a habilidade de escrita é mais (ou menos) importante (necessário) do que as demais habilidades.
4. No ensino-aprendizagem de língua japonesa (como, por exemplo, na sala de aula), você gosta de “escrever” em língua japonesa, ou não gosta?

6. Neste questionário, a palavra “escrita” se refere, também, à “produção de textos” e ao “ato de digitar”

Por quê? (Se quiser, pode descrever comparando com outras línguas que você já estudou.)

5. Neste momento, você está fazendo algo para melhorar a habilidade de “escrita” em japonês? Explique brevemente por que você está (ou não) fazendo isso?

Parte 2: Aulas e materiais sobre a “escrita” em japonês

6. No ensino de língua japonesa, você está recebendo (ou recebeu) alguma orientação/aula sobre a “escrita (produção de textos)” no mesmo idioma?

SIM / NÃO

7. Se você está recebendo (ou já recebeu), como é (foi) a orientação/aula? Comente brevemente sobre essa orientação/aula, levantando os pontos positivos e os pontos a melhorar.

(Quem nunca recebeu a orientação/aula sobre a “escrita [produção de textos]” em língua japonesa, pule para a questão no. 9.)

8. Que tipo de material(is) está (estão) sendo utilizado(s)? Ou, que tipo de material(is) foi (foram) utilizados? Com relação ao(s) material(is), comente brevemente sobre os pontos positivos e os pontos a melhorar.

9. Que tipo de orientação/aula você desejaria? Por quê?

10. Que tipo de material de “escrita” você desejaria? Por quê?

Parte 3: Necessidade de “escrever” no dia-a-dia

11. Dentre as quatro habilidades linguísticas (falar, escrever, ouvir, ler), qual habilidade é mais importante/necessária ou interessante para você no dia-a-dia? Coloque o número 1 para a habilidade que você considere mais importante/interessante e 4 para habilidade que você considere menos importante/interessante.

FALAR (____); ESCREVER (____); OUVIR (____); LER (____).

12. Explique por que você colocou os números nessa ordem. Especifique por que você colocou o número “X” para a habilidade de “ESCREVER” no dia-a-dia.
13. Em que situação (contexto) você sente fortemente a necessidade de escrever (digitar) em japonês? Escreva todas as situações em que você pensou.
14. Por que, nessas situações (contextos), o ato de comunicação deve ser realizado via “escrita (digitada)” em vez de “falada”?
15. Que tipo de tópicos/assuntos você escreve (digita) em japonês no dia-a-dia? Escreva todos os tópicos/assuntos em que você pensou.
16. Informe os tópicos/assuntos sobre os quais você ainda não escreveu em japonês, mas gostaria de escrever futuramente. Refira-se a todos os tópicos/assuntos em que você pensou.

Obrigado pela colaboração.

CENTRO DE ESTUDOS JAPONESES DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
Av. Prof. Lineu Prestes, 159 – Cid. Universitária – CEP 05508-900 –
Tel./Fax: (011) 3091-2426 – São Paulo – SP – Brasil

REVISTA ESTUDOS JAPONESES – NORMAS DE PUBLICAÇÃO

1. Trabalhos para publicação

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

2. Idiomas

A revista *Estudos Japoneses* publica artigos em português, inglês, francês e espanhol.

3. Extensão dos Textos

Os artigos devem ter no máximo 30.000 caracteres (aproximadamente 20 páginas digitadas em espaço 1,5).

4. Formas de Apresentação

Os artigos devem ser encaminhados à Comissão de Publicação nos endereços eletrônicos cejap@usp.br e revistaestudosjaponeses@gmail.com, via e-mail, indicando o(s) nome(s) dos arquivos e o formato utilizado (preferencialmente em Word). Devem ser enviadas duas versões – uma com identificação e outra sem (esta para ser enviada aos pareceristas). O autor deve informar a filiação acadêmica, endereço para correspondência e endereço eletrônico para fins de contato. Os artigos devem estar acompanhados por dois resumos – um em português, outro em inglês ou francês – cada um com aproximadamente dez linhas e cinco palavras-chaves separados por ponto e vírgula.

Visando agilizar o processo de envio e devolução, esse novo procedimento será adotado a partir da edição número 30. O trabalho deve ser considerado recebido somente após a obtenção da resposta da Comissão de Publicação (em caso de dúvida, fazer contato nos endereços acima).

5. Citações

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

- a) No caso de Livros: SOBRENOME, Prenome do Autor (por extenso). **Título do Livro**: Subtítulo. Edição. Local de Publicação (Cidade): Editora, Ano de Publicação. Paginação.
 - b) No caso de Artigos de Revistas: SOBRENOME, Prenome do Autor (por extenso). Título do Artigo. **Título do Periódico**, Local de Publicação (cidade); Volume; Número. Página Inicial-Final, Mês e Ano.
 - c) No caso de Artigos de Coletâneas: SOBRENOME, Prenome do Autor (por extenso). Título do Artigo. In: SOBRENOME, Nome do Organizador. **Título da Coletânea**. Edição. Local de Publicação: Editora, Data. Capítulo, Página do capítulo.
- Nos demais casos, a padronização deve seguir as Normas da ABNT.

6. Ilustrações

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

7. Normas e Termos Japoneses

A romanização dos termos japoneses deve seguir as regras do *Sistema Hepburn*. As vogais longas devem ser indicadas por meio do sinal circunflexo (ex. â, ô, û) ou por meio de barras (ex. ā, ō, ū). Para maior clareza, um apóstrofo deve indicar a separação das sílabas nas transcrições de termos do tipo *shin'yô* ou *Man'yôshû*. Os *kanji* podem ser utilizados desde que acompanhados por sua correspondente em letras romanas e os nomes próprios devem seguir a sequência Sobrenome e Nome, conforme o sistema japonês.

8. Exemplares do Autor

Os autores terão direito a cinco exemplares do número em que estiver publicada sua colaboração, os quais estarão à disposição para serem retirados no Centro de Estudos Japoneses da USP. No caso de autores residentes fora do Brasil, deve-se entrar em contato pelo e-mail da revista, para as devidas providências.

9. Ressalvas

O Conselho Editorial reserva-se o direito de não publicar os textos enviados, bem como o de solicitar aos autores possíveis alterações. Os textos não publicados não serão devolvidos. Todo material encaminhado ao Centro de Estudos Japoneses da USP deve ser inédito e seguir rigorosamente as normas de publicação. Todo conteúdo publicado será de exclusiva responsabilidade do(s) autor(es).

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

M^a. 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 224
Tiragem 500 Exemplares

寒蝉鳴

吹く風の
涼しくもあるか
おのづから
山の蝉鳴きて
秋は来にけり

源実朝『金槐和歌集』(秋、一五八)

Kansen naku

Fuku kazeno / suzushikumo aruka / onozukara
yamano semi nakite / akiwa kinikeri

A cigarra verde canta

O sopro da brisa
Ah, que agradável frescor
O som natural
Da cigarra da montanha
Celebra a vinda do outono

Minamoto no Sanetomo (1192–1219)
Kinkaiwakahū, Outono, 158