

# Estudos Japoneses

Nº 44 – 2020

ISSN 1413-8298

# ESTUDOS JAPONESES

## **UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**

Reitor: Prof. Dr. Vahan Agopyan

Vice-Reitor: Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandez

## **FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

Diretora: Prof. Dr. Paulo Martins

Vice-Diretor: Profa. Dra. Ana Paula Torres Megiani

## **DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS**

Chefe: Prof. Dr. Mamede Mustafa Jarouche

Vice-chefe: Prof. Dr. Antonio José Bezerra de Menezes Jr.

## **CENTRO DE ESTUDOS JAPONESES**

Diretor: Prof. Dr. Wataru Kikuchi

Vice-Diretora: Profa. Dra. Junko Ota

### **Comissão Editorial:**

Eliza Atsuko Tashiro Perez (FFLCH-DLO-USP)

Geny Wakisaka (FFLCH-DLO-USP)

Junko Ota (FFLCH-DLO-USP)

Leiko Matsubara Morales (FFLCH-DLO-USP)

Luiza Nana Yoshida (FFLCH-DLO-USP)

Neide Hissae Nagae (FFLCH-DLO-USP)

Shirlei Lica Ichisato Hashimoto (FFLCH-DLO-USP)

Silvio Yoshiro Mizuguchi Miyazaki (EACH-USP)

Wataru Kikuchi (FFLCH-DLO-USP)

### **Conselho Editorial Científico:**

Cacio José Ferreira (UFAM)

Cecilia Onaha (Universidad Nacional de La Plata, Argentina)

Eli Aisaka Yamada (UFRJ)

Elisa Massae Sasaki (ILE-UERJ)

Elza Taeko Doi (Unicamp)

Ernani Shoiti Oda (Unifesp)

Hiroyuki Honda (Japan Advanced Institute of Science and Technology, Japão)

Laura Tey Iwakami (UECE)

Makiko Matsuda (Kanazawa University, Japão)

Márcia Hitomi Namekata (UFPR)

Maria Fusako Tomimatsu (UEL)

Masato Ninomiya (FD-USP)

Michiko Okano (Unifesp)

Mina Isotani (UFPR)

Pedro Alberto Ganaja Kamisato (Escuela de Posgrado de la Universidad San Ignacio de Loyola, Peru)

Rafael Shoji (PUC, São Paulo)

Sakae Murakami Giroux (Université de Strasbourg, França)

Seiichi Nakai (Toyama University, Japão)

Shinji Sato (Princeton University, EUA)

Shozo Motoyama (FFLCH-DH-USP)

Tae Suzuki (UnB)

Yoshio Watanabe (Kokugakuin University, Japão)

Yuki Mukai (UnB)

Yuko Takano (UnB)

Yumi Garcia dos Santos (FAFICH-UFMG)

Yuriko Sunakawa (University of Tsukuba, Japão)

**Editor Responsável:**

Silvio Yoshiro Mizuguchi Miyazaki

**Editores:**

Junko Ota

Leiko Matsubara Morales

Silvio Yoshiro Mizuguchi Miyazaki

**Revisão do inglês da *author guidelines*:**

Regiani A.S. Zacarias

**Capa:**

Larissa Casteliani Marinho Falcão

**Seleção e tradução do poema:**

Luiza Nana Yoshida

**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 correspondência deverá ser enviada ao

CENTRO DE ESTUDOS JAPONESES - UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Av. Professor Lineu Prestes 159

Cidade Universitária

05508-900 São Paulo Brasil

Fone: (00XX11) 3091-2426/2423

e-mail: estudosjaponeses@usp.br

Copyright © 2020 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 -

Semestral.

Artigos publicados em Português, Inglês, Francês, Espanhol e Japonês

Descrição baseada em: n. 25 (2005).

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

---

Coordenação Editorial  
Junko Ota  
Leiko Matsubara Morales  
Silvio Yoshiro Mizuguchi Miyazaki

Apoio na edição

Mari Sugai

Diagramação

Ponto & Linha

Revisão

Junko Ota

ISSN 1413-8298

e-ISSN 2447-7125

# ESTUDOS JAPONESES

FFLCH / USP

*Estudos Japoneses*, São Paulo, n. 44, 2020



# SUMÁRIO

EDITORIAL .....	9
REGARDING THE STORY OF “THE BLIND MAN WHO KILLED JESUS CHRIST” IN THE <i>TENCHI HAJIMARI NO KOTO</i> .....	13
<i>Miguel Carvalho ABRANTES</i>	
A ESCRITA DE SI NA LITERATURA JAPONESA: UMA BREVE ANÁLISE DO <i>DIÁRIO DE TOSA</i> E DO <i>DIÁRIO DA EFEMERIDADE</i> .....	21
<i>Joy Nascimento AFONSO</i> <i>Gabriela Kvacek BETELLA</i>	
<i>AMAE</i> : UMA EMOÇÃO PARA COMPREENDER A PSIQUE JAPONESA .....	39
<i>Igor de ALMEIDA</i> <i>Gen NAKAO</i>	
SERES INVISÍVEIS: UM PANORAMA SOBRE A CONDIÇÃO DE PORTADORES DE DEFICIÊNCIA NO JAPÃO .....	51
<i>Beatriz Kaori Miyakoshi LOPES</i> <i>Alexandre Ratsuo UEHARA</i>	
O USO DE LÍNGUAS PELA PRIMEIRA GERAÇÃO DE IMIGRANTES OKINAWANOS NA CASA VERDE EM SÃO PAULO .....	65
<i>Eduardo NAKAMA</i> <i>Yûki MUKAI</i>	
AS EXPRESSÕES DE PEDIDO EM JAPONÊS DOS NISSEIS BRASILEIROS NO BRASIL: ANÁLISE COM A TEORIA DE <i>MOVE</i> , COM FOCO EM DUAS SITUAÇÕES .....	85
<i>Douglas Kasunobu ONO</i> <i>Junko OTA</i>	
<i>KONJAKU MONOGATARISHÛ</i> : SUMÔ E OS LUTADORES .....	101
<i>Luiza Nana YOSHIDA</i>	



## EDITORIAL

Apresentamos, neste número 44 da revista Estudos Japoneses, sete textos que fazem parte das áreas de Religião, Literatura, Psicologia, Sociologia e Língua Japonesa.

O primeiro artigo, **“REGARDING THE STORY OF ‘THE BLIND MAN WHO KILLED JESUS CHRIST’ IN THE *TENCHI HAJIMARI NO KOTO*”**, de Miguel Carvalho ABRANTES, pesquisador e doutorando do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Portugal, traz à luz um estudo sobre a obra escrita pelos chamados Kakure Kirishitan, literalmente “Cristãos Ocultos”, ou seja, dos cristãos japoneses que tiveram que ocultar sua fé religiosa por conta da repressão que tiveram no período de domínio do senhor feudal Oda Nobunaga, no século XVII, quando os missionários portugueses e espanhóis tiveram que deixar o solo japonês. A obra a ser analisada é *Tenchi Hajimari no Koto* (Sobre o início do Céu e da Terra, tradução livre), cuja descrição e composição se seguem antes de chegar à discussão sobre a história “O homem cego que matou Jesus Cristo (tradução livre)”, cuja interpretação mostra uma etapa da evolução do cristianismo no Japão.

O artigo **“A ESCRITA DE SI NA LITERATURA JAPONESA: UMA BREVE ANÁLISE DO DIÁRIO DE TOSA E DO DIÁRIO DA EFEMERIDADE”** é da coautoria de Joy Nascimento AFONSO, doutoranda do Programa Literatura e Vida Social da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) - Assis e mestre em Língua, Literatura e Cultura Japonesa pelo Departamento de Letras Orientais da FFLCH da Universidade de São Paulo (USP) e docente da área de Japonês no Departamento de Letras Modernas na UNESP, e Gabriela Kvacek BETELLA, doutora e mestre em Teoria Literária e Literatura Comparada pela FFLCH-USP, pós-doc no IEB-USP e docente da área de Italiano no Departamento de Letras Modernas na UNESP, Assis, SP. O título do texto pode levar à primeira vista de que se trata da literatura chamada Watakushi Sôsetsu (Literatura do Eu), termo que existe na literatura japonesa, mas as autoras analisam duas obras clássicas da literatura japonesa sob o enfoque da voz narrativa diarística, que podem ser consideradas pertencentes ao gênero de Nikki Bungaku (Literatura de Diários). As obras *Tosa Nikki e Kagerô Nikki*, de século X, são analisadas sob a prisma de vozes narrativas, dentro da perspectiva da produção intimista ou escrita de si.

Os autores Igor de ALMEIDA e Gen NAKAO, ambos professores adjuntos da Otemon Gakuin University, de Osaka, Japão, e doutores em Psicologia Social e Cultural pela Kyoto University, apresentam o trabalho intitulado **“AMAE: UMA EMOÇÃO PARA COMPREENDER A PSIQUE JAPONESA”**, que analisa o termo *amae* do ponto de vista da área de psicologia cultural. Começando pela obra de Takeo Doi, de 1973, que trouxe a questão relativa ao termo *amae* à academia no ocidente nos anos de 1970, os autores debruçam sobre o histórico das pesquisas sobre o assunto, as funções culturais, a influência na área de psicologia clínica, e tecem considerações sobre o conceito.

O texto **“SERES INVISÍVEIS: UM PANORAMA SOBRE A CONDIÇÃO DE PORTADORES DE DEFICIÊNCIA NO JAPÃO”** tem como autora principal Beatriz Kaori Miyakoshi LOPES, mestranda no Programa de Língua, Literatura e Cultura Japonesa da Universidade de São Paulo, em coautoria com Alexandre Ratsuo UEHARA, doutor em Ciências Políticas pela Universidade de São Paulo e docente da Escola Superior de Propaganda e Marketing, São Paulo. O trabalho traz à tona a questão das condições e direitos dos portadores de deficiência no Japão, que sofrem com segregação e estigma social. Seus problemas de deficiência são encarados muitas vezes como problemas do indivíduo e não problemas sociais. Eventos como as Paralimpíadas dão maior visibilidade a essa questão para promover a conscientização da sociedade sobre os deficientes, mas é necessário que o governo, a sociedade e o setor privado formem um tripé para garantir-lhes maior acessibilidade a diferentes setores de atividades.

No artigo **“O USO DE LÍNGUAS PELA PRIMEIRA GERAÇÃO DE IMIGRANTES OKINAWANOS NA CASA VERDE EM SÃO PAULO”**, os coautores Eduardo NAKAMA, graduado em Letras-Japonês pela Universidade de Brasília, e Yûki MUKAI, doutor em Linguística Aplicada pela Universidade Estadual de Campinas e docente do Instituto de Letras da Universidade de Brasília, propõem investigar do ponto de vista sociolinguística as línguas usadas pelos dez imigrantes de primeira geração dos okinawanos (provenientes da ilha de Okinawa) que vivem no distrito de Casa Verde da cidade de São Paulo. As línguas usadas pelos participantes são *uchinâguchi* (língua da ilha de Okinawa), a japonesa e a portuguesa, e a distinção ou a mescla de seu uso varia conforme os diferentes fatores. Para entender melhor as práticas de uso das diferentes línguas, os autores analisam o perfil dos participantes, o interlocutor, o contexto e o discurso interior de cada falante. Através da pesquisa, percebeu-se que o perfil dos participantes tem uma relação com o uso das línguas em diferentes contextos e ou com interlocutores, assim como o uso da língua *uchinâguchi*, que tem uma relação bastante marcante com a questão de identidade de cada um dos participantes como sendo *uchinanchû* ou okinawanos.

O seguinte artigo, que também aborda a questão linguística, é **“AS EXPRESSÕES DE PEDIDO EM JAPONÊS DOS NISSEIS BRASILEIROS NO BRASIL - ANÁLISE COM A TEORIA DE MOVE, COM FOCO EM DUAS SITUAÇÕES”**, que tem a coautoria de Douglas Kasunobu ONO, doutorando do Programa de Línguas e Culturas Estrangeiras da Kyoto University of Foreign Studies, Japão, e mestre pelo Programa de Língua, Literatura e Cultura Japonesa da Universidade de São Paulo, e Junko OTA, doutora em Linguística pela Universidade de São Paulo e docente do curso de Língua e Literatura Japonesa da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Para fazer uma pesquisa a partir de conceitos pragmáticos, o trabalho analisa, em torno de duas situações, as expressões de pedidos que os nisseis brasileiros de São Paulo usariam ao interlocutor, falando em língua japonesa. Com graus variados de ônus imposto ao interlocutor, as expressões de pedido coletados através dos questionários foram comparados com modelos propostos por Kabaya(1993).

Da autoria de Luiza Nana YOSHIDA, docente sênior do curso de Língua e Literatura Japonesa da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, o último artigo deste número, “**KONJAKU MONOGATARISHŪ: SUMÔ E OS LUTADORES**”, faz referências sobre a modalidade esportiva tradicional japonesa, que tem seus registros na coletânea de narrativas clássica do século XII. A autora descreve com detalhes baseados em fontes primárias a origem do sumô, o festival anual de sumô, denominado Sumai no Sechi, para depois analisar as histórias narradas na obra *Konjaku Monogatarishū*, onde relatam os lutadores no evento anual de Sumai no Sechi. Diferentemente da fase áurea do período Heian em que prevaleciam a estética e a elegância transparecendo os valores nobiliárquicos, a obra compilada no fim deste período apresenta facetas muito diversas, anunciando o mundo em fase de transição, com os nobres dando lugar aos guerreiros, que passam a tomar o poder no período subsequente. Os lutadores de sumô, caracterizados por sua força descomunal, são justamente parte dos diversos personagens retratados nas narrativas de *Konjaku Monogatarishū*.

Fazendo um balanço, este número 44 da nossa revista Estudos Japoneses traz contribuições de 12 autores pesquisadores, que são do Brasil, do Japão e do Portugal. Do Brasil, os pesquisadores são pertencentes às instituições de ensino superior, que são ESPM, UnB, USP, Unesp, do Japão, são Kyoto University of Foreign Studies e Otemon Gakuin University, e do Portugal, a Universidade de Coimbra. Os pareceristas, por outro lado, são de diferentes universidades, das brasileiras, a UFAM, UFRGS, UnB e outras, e das universidades japonesas, a Sophia University e Tohoku University, apresentando sua diversidade.



# REGARDING THE STORY OF “THE BLIND MAN WHO KILLED JESUS CHRIST” IN THE *TENCHI HAJIMARI NO KOTO*<sup>1 2</sup>

*Miguel Carvalho Abrantes*<sup>3</sup>

**Resumo:** Este artigo começa por apresentar brevemente os *Kakure Kirishitan* e a sua composição única conhecida como *Tenchi Hajimari no Koto*. Depois, apresenta as quatro camadas da composição dessa obra, seguindo-se a apresentação de uma história, única a esta fonte, a que podemos chamar “o Homem Cego Que Matou Jesus Cristo”. Para terminar, discute as suas potenciais fontes, para provar que esta história não é uma invenção puramente japonesa.

**Palavras-Chave:** *Kakure Kirishitan*, *Tenchi Hajimari no Koto*, Cristianismo no Japão, Longino, Estudos Japoneses.

**Abstract:** This paper starts by succinctly presenting the *Kakure Kirishitan* and their unique composition known as *Tenchi Hajimari no Koto*. Then, it presents the four layers of composition of that work, followed by the presentation of a story, unique to this source, which can be called “Blind Man Who Killed Jesus Christ”. Finally, it discusses its potential sources, to prove that this story is not a purely Japanese invention.

**Keywords:** *Kakure Kirishitan*, *Tenchi Hajimari no Koto*, Christianity in Japan, Longinus, Japanese Studies.

## 1. BRIEF PRESENTATION OF THE *KAKURE KIRISHITAN*<sup>4</sup>

The history of the *Kakure Kirishitan* is naturally interlinked with that of Christianity in Japan. When, in the early XVII century, western missionaries were forced to

---

1 Article received 22 July 2020 and accepted 7 December 2020.

2 A thank you to Professor Margarida Miranda, whose teachings eventually allowed me to write this article. The anonymous peer should also be thanked for his feedback on a preliminary version of this article.

3 PhD Candidate and Researcher at the Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, of the Faculty of Letters, Coimbra, Portugal; miguel.r.abrantes@gmail.com (ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2098-3318> ).

4 Literally “Hidden Christians”, in the sense they had to hide their religious beliefs.

leave the country, those natives who had previously adhered to the christian religion were presented with an equally difficult decision, that of either retaining their current beliefs but going into hiding, or completely dropping everything they had grown to believe in. It is unknown how many people took each of those two options, but we do know that at least a significant number ended up going into hiding – HARRINGTON (1980: 318) states they were “about 35,000”, NOSCO (1993: 25) estimates their number as “tens (if not hundreds) of thousands”, while WHELAN (1994: 9) mentions “150,000”, with more precise numbers being currently unknown and certainly hard to calculate.

But such a decision to hide undoubtedly led them to an entirely new problem – since the Bible itself was, at the time, never actually translated into Japanese, believers were left with an incomplete vision of christian beliefs, which had been passed along to them through the oral teachings of missionaries and the written ones presented in catechisms. Eventually deprived of that first source, they were ultimately left with imperfect versions of what the missionaries had once told them, and had to complement that knowledge either with new stories or the limited ones they could access in the static catechisms of yore, effectively creating a religion which “evolved according to their own indigenous systems” (WHELAN 1992: 370). Although we can, based on its verifiable results, easily realize that such process did take place, precisely how it developed across time remains unknown.

## 2. BRIEF PRESENTATION OF THE *TENCHI HAJIMARI NO KOTO*

As WHELAN (1996: vii) tells us, we know very little about the struggles that the *Kakure Kirishitan* faced, since secrecy was, by definition, a crucial component of their religion. However, we do know that, before being “rediscovered” in the 17th of March 1865 by Father Bernard Petitjean (WHELAN 1996: 13), they composed at least one work of their own, called in its original *Tenchi Hajimari no Koto*, which can be translated as *The Beginning of Heaven and Earth*. This name comes almost certainly since the work starts by narrating the main events of the christian creation of the world, before advancing further into the stories of Adam and Eve, followed by an adapted version of Noah’s Ark. It then jumps all the way into the New Testament and presents the early life of the Virgin Mary, along with the life – and death – of Jesus Christ himself. The plot finally ends with the events of the Apocalypse and an addendum, only present in some manuscripts, which contains the stories of two companion saints, *Santosu-sama*<sup>5</sup> and an unknown figure<sup>6</sup>.

---

5 The original work seems to employ many words borrowed from Portuguese and Latin. Like Whelan and other authors, we too opted to use those same words in here, instead of translating them, because they allow us to realize that the *Kakure Kirishitan* were familiarized with some western words and concepts, even if in an imperfect way. To this day they seem to be unaware of the true meaning of some of these words (WHELAN 1992: 378-380), which may explain why, in this current example, the Portuguese word for “saints” became the proper name *Santosu*.

6 The author openly admits that “because we do not know the name of the other friend we have omitted it” (*Tenchi Hajimari no Koto*, chapter 15, *apud* WHELAN 1994: 67), betraying his incomplete knowledge

Concerning this work, WHELAN (1996: vii, 18) defines it as a “fascinating and bewildering amalgam of legends and tales (...) divided into fifteen chapters with an approximate length of 14,300 letters”<sup>7</sup>, to which NOSCO (1993: 18) adds that it “intersperses elements of Japanese folk religion with (...) fundamental elements of the Christian narrative”, and to this second opinion we should further append that those first set of (new) beliefs could only have risen in the absence of western missionaries, but while still taking advantage of their former oral teachings, as was already shown by KAWAI (1994: 52) and BERNABÉ (2018: 303-305).

### 3. THE FOUR LAYERS OF COMPOSITION OF THE *TENCHI HAJIMARI NO KOTO*

Naturally, the *Tenchi Hajimari no Koto* should not be confused as a biblical text. It is not one, but a unique production originated through four layers of composition. According to PACHECO (1969: 55-56), it is an amalgam of a) a biblical history and brief catechism; b) practical annotations by one or several catechists; c) interpolations from the apocryphal gospels and lives of the Saints; d) local legends and ones from the Shinto religion. To best explain each of these four layers, we now provide a few examples:

The episodes placed in the first group are easy to recognize, essentially because all across the text a reader is able to recognize multiple events which undoubtedly come from biblical sources, such as the story of *Adan* and *Ewa* eating the *masan* (or “apple”, in the original Portuguese). However, that basic layer is here almost always complemented with entirely new events – the original couple soon regrets their infamous action, and the reader is then unexpectedly added the information that the two “offered the [prayer of the] *Salve Regina*”<sup>8</sup>; this would be an impossible task since such prayer praises the Virgin Mary, who hadn’t been born yet, and the mistake certainly rose in a context where the words which compose it were no longer understood, but simply repeated without any knowledge of their real meaning.

The second group can contain references made to the origin of particular expressions and rituals. When Christ dies, soon afterwards he descends from heaven, and a short commentary quickly adds that “This is the origin of the five mysteries of the evening”<sup>9</sup>, directly tying a moment from the biblical story to actual elements from the practices of Christianity. This happens multiple times across the work, always in the exact same

---

of the whole story. As we will see later on, it is possible he may have heard the original story from missionaries, either directly or through his companions who knew one in the past, but can no longer recall all its specifics.

7 TURNBULL (1996: 63) gives a total number of 16000 letters instead.

8 *Tenchi Hajimari no Koto*, chapter 1, *apud* WHELAN 1994: 41.

9 *Tenchi Hajimari no Koto*, chapter 11, *apud* WHELAN 1994: 62.

format, i.e. presenting a story and then succinctly commenting that such event was behind the origin of a particular expression or ritual.

In the third group one could place moments which are not purely biblical in nature, but are part of the christian tradition via its many apocryphal stories, certainly taken to Japan by western missionaries. In that context, the wise men are here presented as “*Menteo* the King of Turkey, *Gasuparu* the King of Mexico, and *Bautazaru* the King of France”<sup>10</sup>. The story to which we call “The Blind Man Who Killed Jesus Christ” may also fall into this same group, but we will explore it further in the next section of this paper.

In the fourth group one can place several moments in which different religious beliefs cross their paths in a significant way, such as when *Ewa* becomes a dog in Middle Heaven<sup>11</sup> (an idea coming from Buddhism), or when, after having betrayed Christ, *Judatsu* seemingly turns into a horrible *tengu*<sup>12</sup> (a creature from Shinto beliefs).

Although some moments of the plot are easy to attribute to just one of these four categories, more often than not these layers intersect in a very indistinguishable way, making it hard for the reader to understand where the original christian ideas end and completely new innovations begin. For example, we are informed that the number of infanticides in the so-called “Massacre of the Innocents” was 44444<sup>13</sup>, a certainly symbolical number derived from the Japanese seeing “4” as an unlucky number, as already pointed out by WHELAN (1994, note 69). However, that famous biblical event takes an unexpected turn when Christ’s need for atonement is directly linked to it – he receives an oracle from the “Holy One”, *Deusu*, stating that “thousands of infants lost their lives on your account. I fear they may now forfeit the pleasure of *Paraíso*. For their sake in the next world, you must be tortured and trodden upon. Suffer and give up your body.”<sup>14</sup> This idea deeply contrasts with Christianity’s own version, where Jesus’ sacrifice is seen as an atonement for, first and foremost, the original sin of Adam and Eve, a concept which, according to KAWAI (1994: 54-57, 62), did not seem to exist in Japanese Christianity, leading to this unusual explanation by the *Kakure Kirishitan*.

Such syncretism of beliefs is further complicated by the fact that the authors of the *Tenchi Hajimari no Koto* were clearly not familiarized with the biblical canon or the original languages in which Christianity developed. The original author, whoever he was, turns the roman governor Pontius Pilate into “*Ponsha* and *Piroto*”, the two chief retainers of King *Yorotetsu* of *Beren*<sup>15</sup>, best known as Herod, and makes

---

10 *Tenchi Hajimari no Koto*, chapter 5, *apud* WHELAN 1994: 51.

11 *Tenchi Hajimari no Koto*, chapter 1, *apud* WHELAN 1994: 41.

12 *Tenchi Hajimari no Koto*, chapter 7, *apud* WHELAN 1994: 58.

13 *Tenchi Hajimari no Koto*, chapter 7, *apud* WHELAN 1994: 56.

14 *Tenchi Hajimari no Koto*, chapter 7, *apud* WHELAN 1994: 57.

15 *Tenchi Hajimari no Koto*, chapter 5, *apud* WHELAN 1994: 52.

*Santosu* a holy man, instead of an honorary title given to all the saints<sup>16</sup>, just to give two noteworthy examples.

#### 4. THE STORY OF “THE BLIND MAN WHO KILLED JESUS CHRIST”

One could attempt to explain away the modifications made to the original story in several different ways, but generally they can be attributed to the development of beliefs in a cultural setting where the original biblical texts were now completely unavailable. This entire problem is particularly noticeable in the episode of Christ’s Passion – if the kernel of the Christian message is the fact that Jesus died and was later raised from the dead for our sins, one would expect those moments of the Passion to be deeply ingrained in the plot and in the belief of all the *Kirishitan*, and SHIN (2013) even proves the Japanese were perfectly aware of the complete story as “derived from the four Gospels”, and perhaps even eager to copy the Savior’s own suffering in their personal lives (e.g. SHIN 2013: 10-12, 14-17). But, instead of presenting the Passion as we know it in western tradition, this text features Jesus Christ being tortured for multiple days before a seemingly original story takes place. Given its importance for our argument, we quote it in full here:

‘Impatient, *Yorotetsu* said repeatedly, “Soldiers, hurry up and snuff out his spirit at its very source.” Making obeisances, they took up their swords, but no matter how hard they tried, their bodies lost their strength; their arms and legs would not even move, so that they were unable to pierce the Holy One.

Then a blind man came along, and they said to him, “See here, blind man. In this place someone is nailed to a cross. If you deal him the death blow we’ll give you some money. How about it, eh?” The blind man listened and said, “If you will just show me where, I’ll jab him.” So the samurai guard said, “Over here, this is it,” and guided him carefully. “Oh, I see,” said the blind man and with an “ummph,” he jabbed his spear into the Holy One.

Blood spurted out and poured down over the blind man. When it ran into his eyes, in an instant both eyes were miraculously opened. “How extraordinary indeed,” he marveled, saying, “This world has become bright. If only I had stabbed that wicked person sooner, these eyes too would have been opened earlier.”

This time the Holy One said, “Blind man, you shall not be saved in the world to come.” After the blind man had given the Holy One the death blow without any qualms and received his money reward, his vision was suddenly extinguished, and he returned to his former state of blindness.

This is the origin of our saying, “Eyes darkened by money.”<sup>17</sup>

---

16 *Tenchi Hajimari no Koto*, addendum, *apud* WHELAN 1994: 66.

17 *Tenchi Hajimari no Koto*, chapter 10, *apud* WHELAN 1994: 61.

Even taking into account the multiple layers of composition for this one story, its interpretation is not an easy one, as already pointed out by KAWAI (1994: 58-59). If, at a lowest level, we could choose to see this whole sequence of the *Tenchi Hajimari no Koto* as a simple addition to the original story, made essentially to explain the usage of a particular Japanese proverb, it still has to raise multiple questions – first, if Jesus was supposed to die, why were the soldiers miraculously unable to strike him with their swords? Then, why is a blind man able to do so, by using his spear? Besides, why provide such a blind man to the whole story, miraculously heal him, and then present an entire second miracle to again darken his vision?

Although WHELAN (1994, note 84) notes that this whole episode “appears [to be] original”<sup>18</sup>, it ultimately derives from the biblical episode in which, facing Jesus Christ’s death, a centurion uttered the words “Truly this man was the Son of God” (Mark 15:39), a man to which apocryphal sources later gave the name of Longinus. This potential relationship was previously recognized by PACHECO (1969: 73, note 50), but our current argument can now add some more elements to support this theory.

First, if swords were common weapons in Japan at the time, an unknown missionary may have once felt the need to explain why Jesus was not killed with one, potentially saying that the soldiers were simply not fated to kill him, or that their swords could not reach him up in the cross, and such information may have become misunderstood across time. Although the author of the current work does not provide any reasons for the strange miracle, which does not seem to occur elsewhere, he did not really have to, since – as we can see just a few lines later – he was well familiarized with the fact that the death blow was not performed with a sword, but with a spear.

In fact, in medieval legends a famous spear was associated with the death of Christ and the figure of Longinus. In the *Golden Legend* he is portrayed as blind, but the blood from Christ’s wound eventually falls down the weapon he used to strike the Savior and it touches the centurion’s eyes, miraculously restoring his vision. Later in that same apocryphal account, a governor loses his sight and Longinus tells him that it will only be restored if he kills the one who is currently in front of him, which he does, resulting in this future saint’s very own death.

So, simply put, the medieval legend of (Saint) Longinus presents two different cases of people having their vision restored by miracles. It is possible that, when a missionary told this apocryphal tale to some listeners in Japan, as WHELAN (1994: 22) admits that tended to happen back in the days of their first presence in the country, and as one can also naturally infer from the non-biblical christian knowledge of the native Fabian Fukan<sup>19</sup>, the two independent figures may have become conflated into a single one. This one character evidently could not have his vision restored twice, but instead

---

18 Although Turnbull (1996) talks about the apocryphal sources for many other episodes present in this work, he completely ignores the one at hand here. Perhaps he was unaware of its original source?

19 Cf. ABRANTES 2018: 16-19.

had it restored once, in a manner similar to Longinus' own, and then lost it in a manner purely exclusive to this Japanese story, which was perhaps invented and added to the story exclusively to justify the native saying of "Eyes darkened by money."

At the same time, it should be noted that this nameless blind man, who is clearly not a soldier in this account, only lost his sight after accepting some money, potentially linking this innovation with the figure of Judas, who the author of this work was perfectly familiar with<sup>20</sup>, and whose punishment was also linked to having accepted money for betraying Christ. And so, although unusual, the episode of the blind man who killed Jesus Christ is not an entirely Japanese innovation, but a conflation of some independent western reports and ideas, which were likely associated together when a believer from Japan heard several different tales from a missionary. Then, as time went on, the specifics of those tales were fused together into a single story, originating this unusual story as it is presented in the *Tenchi Hajimari no Koto*.

## 5. CONCLUSION

As we just argued, the story of "The Blind Man Who Killed Jesus Christ" resulted from a conflation of four developmental elements identified across the work – it contains a kernel of biblical history in its depiction of Christ's torture and crucifixion; it presents a small annotation and a potential reference to local legends in the context of the expression "Eyes darkened by money"; and it seemingly adapts elements from the medieval life of Saint Longinus. Although we currently know very little about the way in which the beliefs of the *Kakure Kirishitan* evolved, the theory presented here assumes the existence of a kernel of christian belief that only a western missionary would have, and subsequently modifies it through a set of ideas, also presented all across the *Tenchi Hajimari no Koto*, which were derived by the evolution of Christianity in Japan in the absence of those who had originally introduced it to such country. As such, this story is not a purely Japanese one, since it was built upon several independent bricks from Western Christianity, making it a noteworthy production of the fusion of beliefs that characterize the *Kakure Kirishitan*.

## BIBLIOGRAPHY:

- ABRANTES, Miguel Carvalho. Argumentos de oposição ao cristianismo no Japão do século XVII – Os casos de Fabian Fukan e Cristóvão Ferreira. *Estudos Japoneses*, São Paulo, No. 39, pp. 11-21, 2018.
- BERNABÉ, Renata Cabral. **Fé e prática entre os Kirishitan**: Jesuítas, Franciscanos e as Reações Japonesas ao Cristianismo. São Paulo: USP [Tese de Doutorado], 2018.

---

20 Cf. *Tenchi Hajimari no Koto*, chapter 7, *apud* WHELAN 1994: 57-58, where the whole story of Judas' betrayal and punishment is retold in a way very similar to our Bible, with the addition of having him turning into an ugly *tengu* before his suicide.

- HARRINGTON, Ann M. The Kakure Kirishitan and Their Place in Japan's Religious Tradition. **Japanese Journal of Religious Studies**, Nagoya, Vol. 7, No. 4, pp. 318-336, December 1980.
- KAWAI, Hayao. The Transformation of Biblical Myths in Japan. **Diogenes**, Paris, Vol. 42 (165), pp. 49-66, March 1994.
- NOSCO, Peter. Secrecy and the Transmission of Tradition: Issues in the Study of the "Underground" Christians. **Japanese Journal of Religious Studies**, Nagoya, Vol. 20, No. 1, pp. 3-29, March 1993.
- PACHECO, Diego. El libro sagrado de los cristianos ocultos en Nagasaki. **Boletín de la Asociación Española de Orientalistas**, Madrid, V, pp. 51-76, 1969.
- RYAN, William Granger. **Jacobus de Voragine's The Golden Legend**. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- SHIN, Junhyoung Michael. The Passion and Flagellation in Sixteenth-Century Japan. **Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme**, Toronto, Vol. 36, No. 2, pp. 5-43, Spring/Printemps 2013.
- TURNBULL, Stephen. Acculturation among the *Kakure Kirishitan*: Some Conclusions from the *Tenchi Hajimari no Koto*. In: BREEN, John. **Japan and Christianity: Impacts and Responses**. New York: Macmillan Press, 1996. Chapter 4, pp. 63-74.
- WHELAN, Christal. Religion Concealed, The Kakure Kirishitan of Narushima. **Monumenta Nipponica**, Tokyo, Vol. 47, No. 3, pp. 369-387, Autumn 1992.
- WHELAN, Christal. **The Beginning of Heaven and Earth: the Sacred Book of Japan's Hidden Christians**. First Edition. Honolulu: University of Hawaii Press, 1996.

# ***A ESCRITA DE SI NA LITERATURA JAPONESA: UMA BREVE ANÁLISE DO DIÁRIO DE TOSA E DO DIÁRIO DA EFEMERIDADE***<sup>1</sup>

## ***THE SELF – WRITING IN THE JAPANESE LITERATURE: A BRIEF ANALYSIS OF THE TOSA DIARY AND THE GOSSAMER YEARS***

*Joy Nascimento Afonso*<sup>2</sup>  
*Gabriela Kvacek Betella*<sup>3</sup>

**Resumo:** Embora na atualidade a literatura oriental possa ser percebida com mais facilidade em nosso cotidiano, devido à globalização do mercado editorial e à possibilidade de acesso às traduções para a língua portuguesa, parece-nos que pouco se conhece de obras canônicas da cultura japonesa. Muito do que temos acesso hoje – obras representativas da literatura contemporânea – foi influenciado pela literatura clássica, por mais que possa parecer contraditório em termos de inovações da prosa. O presente artigo tem como objetivo analisar, de forma breve, duas obras clássicas da literatura japonesa sob o enfoque da voz narrativa diarística, atualmente conhecida como produção intimista ou escrita de si. Apesar de constituírem de fato dois diários, as vozes narrativas das duas obras possuem características peculiares, refletem a sociedade e a cultura da época de maneira particular. Dessa forma, temos acesso, também, ao período de florescimento da cultura autóctone japonesa, onde escrita e literatura se formaram no país. Os dois diários aqui analisados, contemporâneos entre si, influenciaram profundamente a literatura japonesa, visto que foram as primeiras obras escritas utilizando-se da voz narrativa feminina. O *Diário de Tosa*, escrito pelo poeta Ki no Tsurayuki (872 – 945), tem como narradora uma dama

---

1 Artigo submetido em 29/5/2020 e aceito em 26/11/2020.

2 Docente da área de Japonês no Departamento de Letras Modernas na UNESP, Assis-SP/ Brasil. Doutoranda do Programa Literatura e Vida Social UNESP-Assis e mestre em Língua, Literatura e Cultura Japonesa pelo Departamento de Letras Orientais da FFLCH-USP, com ênfase em literatura moderna japonesa; joy.afonso@unesp.br (ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-0994-5524>).

3 Docente da área de Italiano no Departamento de Letras Modernas na UNESP, Assis - SP/ Brasil. Doutora e mestre em Teoria Literária e Literatura Comparada pela FFLCH-USP, pós-doc no IEB-USP, com trabalhos de análise de narrativas em primeira pessoa e gêneros híbridos autobiográficos: diários, cartas, autobiografia, crônica; kvacek.betella@unesp.br (ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0003-2977-132X>).

que acompanha a viagem de retorno do governador de Tosa e seu séquito à capital Heian, e no *Diário da Efemeridade*, a autora conhecida apenas como Mãe de Michitsuna (936 – 995) assume a voz narrativa, a fim de relatar suas próprias memórias como dama da corte, casada com um dos príncipes regentes da Corte de Heian.

**Palavras-chave:** Diários; Literatura Japonesa; *Diário de Tosa*; *Diário da Efemeridade*.

**Abstract:** Although nowadays oriental literature can be more easily perceived in our daily lives, due to the globalization of the publishing market and the possibility of access to translations into Portuguese, it seems to us that little is known about the canonical works of Japanese culture, although much of what we have access to today - contemporary literature was influenced by this classical literature. This article aims to briefly analyze two classical works of Japanese literature under the focus of the daily narrative voice, currently known as intimate production or writing of itself, where despite being two diaries, their narrators have peculiar characteristics, reflecting the society and culture of the time in a particular way. In this way we also have access to the period of flowering of the native Japanese culture, where writing and literature were formed in the country. The two diaries analyzed here, contemporary at the time of their production, deeply influenced Japanese literature, since they were the first works written using the female narrative voice. The “The Tosa Diary”, written by the poet Ki no Tsurayuki (872 - 945), has as its narrative voice a lady who accompanies the return trip to the capital journey of the governor of Tosa and his entourage to the capital Heian, and in the “The Gossamer Years”, the author known only as the Mother of Michitsuna (936 - 995) assumes the narrative voice in order to relate her own memories as a lady of the court, married to one of the princes regents of the Court of Heian.

**Keywords:** Diary; Japanese Literature; *The Tosa Diary*; *The Gossamer Years*.

## 1. INTRODUÇÃO

Sempre que indagamos aos nossos alunos ingressantes na graduação, cuja habilitação será língua japonesa, sobre o que eles conhecem ou já ouviram falar de literatura japonesa, a resposta mais comum são os mangás, as revistas em quadrinhos, que reforçam a cultura pop japonesa entre os jovens brasileiros. Entretanto, o que poucos sabem é que muito da cultura popular produzida na atualidade tem suas bases nas artes clássicas japonesas e isso também inclui a literatura. Algumas delas, inclusive, produzidas por mulheres. Dessa maneira, como estudiosos de literatura, faz-se necessário olharmos para as origens da literatura japonesa, a fim de depreendermos o fio que conecta temas e escritas. Nossa proposta aqui é revelar como a escrita feminina (definida pelo ponto de vista feminino) na modalidade diarística, tornando-se um gênero literário – o *nikki bungaku* (literalmente *literatura de diários*), traçando uma espécie de espinha dorsal da narrativa intimista, a ponto de ser possível identificar aspectos do modo de lidar com os sentimentos na literatura japonesa contemporânea e em outras manifestações culturais.

Esse período de florescimento cultural no qual as artes, hoje reconhecidamente japonesas, iriam surgir como representação de uma sociedade que valorizava acima

de tudo a beleza estética, foi marcada também pela criação dos gêneros literários, tais como: *Monogatari* - Prosa Ficcional, *Shû* - “Coletânea de poemas sazonais”, *Zuihitsu* - “Ensaaios filosóficos” e *Nikki Bungaku*, conhecido como a “Literatura de Diários”. Este último mesclava em seu texto prosa, poesia, cartas e reflexões filosóficas.

Tal desenvolvimento literário também se tornou a base da escrita japonesa, visto que, enquanto nos templos budistas os monges, a fim de conseguir transmitir os ensinamentos religiosos aos nobres, desenvolveram a escrita conhecida como *katakana*, concomitantemente, na Corte do período Heian (794 – 1192), as damas da corte desenvolviam a escrita cursiva, ou *hiragana*, que na atualidade é utilizada para grafar palavras de origem japonesa e sufixos morfológicos. Naquele período, a escrita feminina, ou *onnade*, representou a resistência de um sentimento claramente nipônico: o desejo de dizer o que se sentia, seja na prosa ou na poesia, diante das mudanças dos tempos. Nas palavras de Suzuki (1992), que nos explica de forma mais clara essa mudança na escrita e na literatura, é:

Das mãos das mulheres que nascem o *kana* e boa parte da literatura da época, principalmente diários e contos. *Kana* é o estilo de grafia originado de um estilo de caligrafia cursivo do ideograma, empregado em seu uso fonético, que permitiu aos japoneses se expressarem na própria língua, dando vazão a seus sentimentos com maior liberdade do que quando faziam em chinês, como até então. Os letrados eram levados a pensar em japonês, reproduzindo em texto chinês seu pensamento, para depois retraduzir em japonês no ato da leitura. Com o *kana*, o fluir das idéias corre mais solto e nasce uma vasta literatura, agora de expressão japonesa por excelência, principalmente pelas mãos das mulheres. O estilo chinês acaba sendo característico dos documentos oficiais, embora tenha se mantido a tradição da poesia chinesa, muito estimada pela elite palaciana. (SUZUKI, 1992, p. 141)

Portanto, ao desenvolver uma grafia capaz de expressar melhor os sentimentos, diretamente na língua natal, o estilo “feminino” incorpora o relato da intimidade de modo a adequar forma e conteúdo numa expressão mais detalhada, configurando apenas uma das particularidades dos diários japoneses, em relação à “escrita de si” ocidental, que nos fazem relativizar alguns conceitos da fortuna crítica angariada por essas formas narrativas.

Em comparação aos diários ocidentais, que oferecem ao leitor uma visão histórico-social do autor, muitas vezes um grande escritor, pensador ou indivíduo ligado à vida cultural ou política, os diários japoneses, segundo Earl Miner (1968), salientam mais especificamente as recordações privadas do autor, mais do que seus relatos em contextos públicos. Dessa forma, o diário literário japonês “ênfatiza o amor mais do que o casamento, a morte mais do que as batalhas mortais, a família mais do que a vida pública” (p.38). Isso porque, segundo Miner (1968), o diarista japonês consegue articular, por meio de suas experiências pessoais, o sentimento humano que perpassa os anos. Buscando em “eventos privados um significado universal ou uma temática crescente acima da mera sequência das atividades diárias” (MINER, 1968, p.39).

O que depreendemos dessa afirmação é que, embora a produção intimista ocidental valorize apenas a descrição do dia a dia do autor, levando o leitor a refletir sobre sua própria vida, a produção diarística japonesa, ao descrever seu cotidiano, preza pela visão universal ali inserida em sua vivência. Assim, embora as experiências do narrador nipônico não pareçam profundas em uma primeira leitura, perceberemos que existe uma escolha única, pois visa aquilo que é universal. Vamos explorar como essa relação entre o particular e o universal pode ser mais complexa, tratando-se dos diários japoneses de Heian.

Miner (1968) divide os diários em dois grupos: diários “naturais” ou comuns e diários artísticos. Os diários japoneses normalmente entrariam no segundo caso, por mesclarem na sua prosa poesia, epistolografia e ficção. Para o estudioso, enquanto o diário natural, ou comum, enfoca os fatos cotidianos da experiência vivida, os diários nipônicos destacam “o fluxo do tempo, e não a concatenação dos eventos, que é importante, e é o repentino brilho da experiência poética, e não a ordem de uma cidade bem iluminada, que dá aos diários seu senso de profundidade da experiência” (MINER, 1968, p.46). Dessa forma, os diários que aqui serão analisados terão uma perspectiva mais artística do que apenas cotidiana.

Para essa análise, escolhemos dois dos mais conhecidos diários da literatura clássica japonesa: o *Diário de Tosa (Tosa Nikki)* e o *Diário da Efemeridade (Kagerô Nikki)*. O primeiro escrito em 935, pelo renomado poeta da Corte, Ki no Tsurayuki (870- 975), no qual relata a viagem do governador de Tosa, atual província de Kôchi, até a capital Kyoto. O segundo diário foi composto pela mulher conhecida apenas como Mãe de Fujiwara no Michitsuna (936 ?- 995) e traz o relato de 21 anos da vida da autora.

## 2. O DIÁRIO DE TOSA – A VOZ NARRATIVA FEMININA

O *Diário de Tosa (Tosa Nikki)* é tido como o primeiro texto diarístico da literatura japonesa. Ki no Tsurayuki se utiliza da voz narrativa feminina. Apesar disso, para Miner (1968), a obra não deixa de ser apenas um diário “comum” ou natural, pois embora crie um narrador ficcional, a descrição dos fatos e das experiências das personagens continua prezando o modelo chinês com entradas de datas, como um relatório de viagens elaborado para o imperador, sem a demonstração de emoções pela narradora.

Segundo Nagae, o *Diário de Tosa* resume-se no seguinte,

Em 930, Tsurayuki foi designado governador da Província de Tosa, atual Província de Kôchi, localizada na ilha de Shikoku ao sudoeste do arquipélago japonês, para um mandato de quatro anos que se estendeu por mais um ano, devido ao atraso da chegada de seu sucessor, e o *Diário de Tosa* narra a viagem de volta de Tsurayuki e sua comitiva para a Capital, na forma de um diário que tem início no dia 21 de dezembro de 934, data em que ele deixa o palácio do governo após a recepção do novo governador e a troca de posse, e termina com chegada em sua residência em 16 de fevereiro de 935, cinquenta e cinco dias depois. (NAGAE, 2007, p.151)

O relato de Ki no Tsurayuki se inicia de forma pouco ortodoxa para a época, pois tendo em vista que o autor tinha uma posição de destaque na sociedade de Heian, dizer o que sentia, por meio da escrita em prosa, não era algo comum aos homens. Assim como para o governador, autor desse diário, era comum o relato de viagem, escrito em chinês, a fim de relatar ao Imperador o dia a dia da província e dos tratados políticos. Vejamos o trecho inicial a fim de verificar a forma encontrada pelo autor, para descrever o seu dia a dia:

Em geral, é um homem que escreve um diário oficial registrando-o em chinês, mas **como mulher**, farei um diário na escrita feminina japonesa.

Por volta das oito horas da noite do vigésimo primeiro dia do décimo segundo mês de determinado ano, **um homem** partiu em viagem. A esse respeito relatá-lo-ei neste modesto registro.

Certa pessoa cumpriu há pouco seu mandato de quatro ou cinco anos. Concluiu todos os seus trabalhos de incumbência de seu governo e entregou a documentação necessária ao seu sucessor. Deixou a residência oficial do governador e dirigiu-se ao local de embarque. Amigos e desconhecidos vieram despedir-se. Pessoas que lhe serviram fielmente durante vários anos começaram a sentir a tristeza da separação. Durante o dia todo, houve muita euforia até que a noite chegou. (KI NO TSURAYUKI, 2014, p.1, trad. Neide Nagae, grifo nosso).

Nesse longo trecho introdutório, é possível notar claramente dois fatos: 1) há uma justificativa para que a voz narrativa seja feminina, e para isso, 2) o autor cria uma terceira *persona* – “um homem”, sobre quem “a mulher” irá falar. Embora essa técnica de criar uma terceira personagem, a fim de falar de si mesmo com certa distância, aconteça com certa frequência na literatura contemporânea, a obra aqui exposta é do século X, o que revela uma visão autêntica do autor japonês.

Essa técnica, de criar uma segunda e até terceira pessoa, para se detalhar uma autobiografia, seria o que Philippe Lejeune define como “o pacto implícito ou explícito que o autor estabelece com o leitor, através de vários indicadores presentes na publicação do texto” (LEJEUNE, 1996 *apud* KLINGER, 2007, p.12). Embora a técnica discutida pelo autor francês seja algo moderno, pode ser aplicado ao diário aqui apresentado, se olharmos para a obra em sua estrutura formal, em que pode se notar claramente três “vozes” narrativas distintas: o autor por si mesmo, por vezes transparecendo na forma como o relato é construído, enquanto autor onisciente intruso, “a mulher” como narrador onisciente neutro, em que relata o que vê durante a viagem, e “o homem”, que narra principalmente na última parte do diário, mudando de turno com “a mulher” e assumindo a narração neutra, que seria o autor por ele mesmo. Isso significa que, a fim de se resguardar ou assegurar a distância de sua narrativa, o autor opta por três vozes narrativas distintas, possivelmente criando um ambiente de verossimilhança para seu leitor, visto

que os sentimentos do autor estariam evidentes na narrativa. Para essa categorização da voz narrativa, seguimos as premissas propostas por Norman Friedman (2002).

Segundo a categorização de Friedman (2002), o “autor onisciente intruso” está longe da cena, “pois é a voz do autor que domina o material, falando frequentemente por meio de um ‘eu’ ou de um ‘nós’” (FRIEDMAN, 2002, p.173). No caso do *Diário de Tosa*, essa voz só é percebida devido, como podemos notar no trecho supracitado, a uma escrita formal utilizada apenas por homens que possuíam cargos, como o de governador de uma província. O detalhamento das horas de partida, dos atos cerimoniais e das atitudes “do homem” narrado destacam a escrita utilizada nos relatórios enviados para a corte, mais do que de um relato pessoal, como num diário íntimo. A fim de ressaltar essa categoria, ressaltamos o trecho a seguir:

Vigésimo sexto dia. Ainda na casa do governador, houve uma recepção pomposa e até os servos foram presenteados. Poemas chineses foram recitados. Poemas japoneses foram recitados pelo anfitrião, pelos visitantes e pelos desconhecidos. Os poemas chineses não os registrei aqui. Eis o poema japonês que o novo governador compôs:

*Sai da Capital pensando em vir para te encontrar/ vim á toa, logo iremos nos separar*, (KI NO TSURAYUKI, 2014, p.2, trad. Neide Nagae, grifo nosso).

A voz do autor, mais do que da “mulher” narradora, é clara quando a escolha do poema selecionado para ser citado na obra foi feito em homenagem ao “homem” que se despede da província, escrito e declamado pelo novo governador.

A voz narrativa feminina, neste caso, pode ser categorizada como “narrador onisciente neutro”, podendo ser o espectro do próprio autor, que embora não se exima de se utilizar da 1ª pessoa – “eu” para narrar, a fim de poder falar de sentimentos que não caberiam em um relatório de viagem, utiliza-se dessa voz para ressaltar as saudades que sentia da filha, que havia falecido durante sua estadia na província de Tosa.

Vigésimo sétimo dia. Partimos de Ôtsu, na cidade de Kôchi rumo a Urado, cerca de 12 quilômetros a noroeste dali.

**A filha do ex-governador, que nascera na Capital quando ele ainda tinha posição, havia falecido na Província de Tosa de modo súbito** e, agora, diante dos preparativos para a partida, com vistas a retornar a Kyoto, ele emudece diante da tristeza e da saudade da filha perdida. As pessoas ali presentes também não se continham de tanta tristeza. Nesse ínterim, alguém escreveu e apresentou o seguinte poema:

*A tristeza de quem retorna a Capital é por quem não retornará*

E assim recitou outra vez:

*Esqueço da morte da criança. Por vezes pergunto por ela. Que tristeza!* (KI NO TSURAYUKI, 2014, p.7, trad. Neide Nagae, grifo nosso).

Nesse excerto fica nítido o porquê da escolha da voz narrativa feminina para a narração deste diário. Na corte de Heian, a escrita feminina desenvolvia-se pelo viés ficcional e intimista. Conhecendo este tipo de produção, o autor se utiliza daquilo que acreditava ser “feminino”, como a atitude de deixar transparecer na escrita as saudades que sentia da filha, porém mantendo no texto a descrição feita por “uma mulher”. Esta, com sua sensibilidade, conseguiria transcrever o que provavelmente um burocrata não se preocuparia em inserir no relato de viagem.

Outro aspecto interessante desta técnica utilizada pelo autor é que, sendo a narradora uma mulher, o relato, os sentimentos de medo pela viagem e tristeza pelas lembranças são ressaltados como se a narradora não estivesse vivenciando, mas sim apenas assistindo à viagem da comitiva.

Trigésimo dia. Não há chuva e nem vento. Ouvimos que “os piratas não atacam à noite”. No meio da noite, portanto, desatracamos o barco e atravessamos o estreito de Awa. Na escuridão, não distinguíamos o oeste do leste. Os homens e as mulheres rezavam orações xintoístas e budistas com fervor até que finalizamos a travessia. (KI NO TSURAYUKI, 2014, trad. Neide Nagae, p.14)

Nesse trecho podemos observar como essa narradora se coloca frente à experiência de viagem, o que possivelmente deve causar ao leitor uma sensação de superficialidade, conforme se observa no fragmento mencionado os viajantes passavam por intempéries e medos de assaltos, mas a narradora não parece se afligir, e apenas descreve a sensação do resto da comitiva. Em nenhum momento do diário a narradora revela o que sente, seu relato é baseado no que ela vê. Nesse aspecto, a estrutura desse diário se afasta da dos demais, ao ter como foco a descrição do sentimento do governador, do homem, e não de si mesma, como narradora e “autora” da obra.

Por último, “o homem” escolhido para ter sua viagem narrada, conforme vimos no primeiro excerto – “Certa pessoa cumpriu há pouco seu mandato de quatro ou cinco anos. Concluiu todos os seus trabalhos de incumbência de seu governo e entregou a documentação necessária ao seu sucessor” (KI NO TSURAYUKI, 2014, p.1), seria, a nosso ver, a terceira voz do autor da obra. Sob esse aspecto é importante notarmos que, embora o diário tenha por objeto a figura desse homem, sua voz não aparece na maior parte do texto, surgindo apenas nas transcrições de suas poesias, no início do diário e, repentinamente, assumindo a voz narrativa, na última parte do diário, conforme constatamos a seguir:

Como grande parte da propriedade estava devastada, as pessoas diziam: “Que lástima!”. Tudo trazia recordações, e, dentre tudo, a menina que nasceu nesta casa não ter retornado é de imensa tristeza. As pessoas do barco e as crianças, todos, estão em grande euforia. Nisso, sem suportar tamanha tristeza, recitou um poema às ocultas, com alguém mais próximo:

***Que tristeza ver o pequeno pinheiro que nasceu em nossa casa, quando até a criança que nasceu nesta casa não voltou.***

Sendo ainda insuficiente, recitou:

***Se aquela menina vivesse mil anos como o pinheiro que vejo, não teria feito a triste e eterna despedida.***

Há muitas coisas inesquecíveis e memoráveis para se relatar, mas são difíceis de fazer. Seja como for, vou rasgar logo... (KI NO TSURAYUKI, 2014, p.21, trad. Neide Nagae, grifo nosso).

Na última parte do texto ocorre uma troca de vozes narrativas. O autor decide assumir seu próprio relato. Por ser, o que Miner (1968) chamou de “Diário Ficcional”, tendo como voz narrativa principal uma mulher, podemos categorizar essa última voz narrativa, como “narrador onisciente neutro”, de modo que houvesse apenas uma mudança de turno narrativo.

No excerto supracitado, “o homem”, ao retornar a sua antiga casa na capital, se depara com total abandono e memórias de tempos idos. Espontaneamente, assume também a voz narrativa e fala em secreto possivelmente com sua esposa – “recitou um poema às ocultas, com alguém mais próximo” (KI NO TSURAYUKI, 2014, p.21), sobre as saudades que sentia ao recordar o nascimento da filha naquela casa. Talvez possamos afirmar que, apesar da insistência em se manter distante do seu relato, diante da tristeza que só alguém próximo partilharia, o autor se revela sem nenhum constrangimento. Ou ainda, estaria se mostrando de modo pleno porque, possivelmente, sua viagem chegava ao fim e ele não teria mais que dar explicações oficiais como governador.

Embora, nesse momento, o autor assumia a voz principal em primeira pessoa, ele prefere se omitir, a fim de não se expor diante de seus servos, que, diferentemente dele, regressavam felizes à capital. Nesse momento em que a sua real tristeza vem à tona, inclusive em sua escrita, o autor interrompe o relato a fim de preservar a sua imagem: “Há muitas coisas inesquecíveis e memoráveis para se relatar, mas são difíceis de fazer. Seja como for, **vou rasgar logo...**” (KI NO TSURAYUKI, 2014, p.21, grifo nosso). É necessário ressaltar ainda, ao encerrar este parágrafo, o seguinte: a partir da leitura do *Diário de Tosa*, podemos observar, de forma clara, as três vozes narrativas que colaboram com a estruturação da obra, pois escondem a imagem do autor real, embora o encontremos através do discurso formal, que destoa de uma obra memorialística, ao compararmos com o diário da Mãe de Michitsuna. Permitindo, assim, que o leitor observe por meio dos fragmentos poéticos mencionados os sentimentos suprimidos pelo autor,

a fim de preservar o *status* de seu cargo. Percebemos aqui movimentos narrativos em combinação inovadora: em primeiro lugar, temos a criação de uma estrutura narrativa complexa para uma obra de finalidade relativamente simples, o que nos leva a indagar acerca da elaboração de eventos privados com ênfase na particularização, que fica em evidência por meio do relatório de viagem e dos poemas, como se a representação não fosse suficiente com apenas uma das modalidades. Em segundo lugar, em meio aos desdobramentos do “eu”, temos a revelação de sentimentos pelo eu-lírico dos poemas (portanto, o desvelamento do sujeito) e, em contrapartida, a ocultação parcial da identidade de quem confessa. Se o autor desejava se esconder por trás de uma manipulação de ponto de vista, na tentativa de oferecer aos fatos particulares um significado universal, sua estratégia fundadora capta e sintetiza um comportamento social.

## 1. O DIÁRIO DA EFEMERIDADE – VOZ E AUTORIA FEMININA

durante o período Heian (794 – 1192), devido a uma necessidade social, as mulheres que serviam na corte eram letradas e versadas na escrita e na poesia chinesa. Essa necessidade se dava em virtude dos contratos políticos que as famílias da nobreza constituíam com a família imperial. Dessa forma, era comum que essas mulheres fossem conhecidas, além da preocupação com a beleza física, também pela sua escrita – “shodô” (arte da caligrafia), pela sua produção poética e ficcional, e por terem conhecimento dos cerimoniais da corte.

Nas palavras de Suzuki (1992), mais do que um bom casamento, servir à família imperial também proporcionava certo *status* para a família da moça, que por vezes era usada como moeda de troca em conchavos políticos.

Os nobres que enviavam as filhas como *nyôgo* ou *shôji* ao palácio faziam-nas acompanhar mulheres cultas, isto é, que dominavam artes como a da composição poética, da música, da caligrafia, da dança, muito requisitadas nas festas palacianas, sendo, inclusive, quesitos de promoção quando executadas com qualidade a ponto de chamar a atenção dos presentes. Ser escolhida como dama de companhia era, portanto, muito disputado entre as famílias de média e baixa hierarquia ou por clãs, como o Fujiwara, que usaram as filhas como um meio de promoção ou de ascensão ao poder (SUZUKI, 1992, p.141).

Assim, o ideal estético e intelectual cobrado das mulheres dependeria dos cargos ou do casamento que a família planejava para a dama. É nesse contexto que o *Diário da Efemeridade* foi escrito.

O que sabemos da autora dessa obra, além daquilo que está no diário, é que ela era a mãe de um grande general do período Heian – Fujiwara no Michitsuna, e esposa de um dos príncipes da época – Fujiwara no Kaneie (929- 990). Naquele período, as mulheres eram reconhecidas por seus cargos, ou pelos títulos de seus consortes. No caso da autora não foi diferente, ela fica conhecida pela ligação sanguínea que teve com o general, sendo

assim não temos acesso ao verdadeiro nome da escritora. A obra, segundo Seidensticker (1994), tradutor do diário para a língua inglesa, é “uma autobiografia – um diário que cobre 21 anos da vida de uma nobre dama do médio Heian, conhecida hoje como “a mãe de Michitsuna”” (SEIDENSTICKER, 1994, p.6). Nos manuais de literatura clássica, a autora é lembrada “por seu casamento infeliz com Fujiwara no Kaneie, iniciado em 954 com as primeiras cartas de amor dele, e finalizado em 974, com seu distanciamento quase completo” (SEIDENSTICKER, 1994, p. 7).

A obra é dividida em três volumes, e subdividida em anos, não seguindo uma ordem cronológica. A voz narrativa em primeira pessoa, além de ressaltar as lembranças da Mãe de Michitsuna, também revelam a coragem assumida pela autora em falar de forma aberta, quase como um manifesto crítico à situação das mulheres que viviam na corte de Heian. A narrativa tem início em 954 quando Kaneie, representante de uma das famílias mais poderosas de Heian, corteja a autora, que na época era uma reconhecida poetisa. O casamento, estratégia política comum entre as famílias, reforçaria o poder político do clã do qual fazia parte a autora e daria *status* a Kaneie, que, ao casar-se com uma poetisa, seria visto com um nobre que preservava valores culturais.

Diferentemente da primeira obra, anteriormente apresentado nessa análise, a obra da Mãe de Michitsuna segue uma estrutura mais próxima a um diário de recordações, ou uma autobiografia, com entradas em anos e datas específicas. O tom é mais intimista, apesar de nos dois primeiros livros a autora utilizar-se da voz em terceira pessoa, nomeando-se como “a dama”, talvez a fim de observar a si mesma em outra época, permitindo-se criar uma terceira personagem de si mesma. Segundo Mathias, que discute a forma dos diários memorialísticos, “toda tentativa autobiográfica [...] é a de conferir forma e sentido a algo inacabado: a própria vida de quem escreve” (MATHIAS, 1997, p.42). Sendo assim, mais do que narrar o seu cotidiano, a dama da corte de Heian busca entender a própria vida, por si mesma.

Assim, ao lermos e nos debruçarmos sobre essa obra, damos voz a alguém que nem mesmo o nome real se conhece, mas que por meio de sua escrita, tornou-se visível ainda hoje. Ainda citando Mathias (1997), “o diário possui, de fato, a particularidade única que não existe em nenhum outro texto literário de poder ser interrompido pela morte sem que por isso fique inacabado” (MATHIAS, 1997, p. 47). Portanto as memórias da Mãe de Michitsuna permanecem vivas e revisitadas quando lidas.

O Livro I inicia-se com a autora reconhecida por seu talento - ela nega tal fato na introdução do diário, mas há inscrições históricas que atestam isso - e que passa a ser cortejada pelo príncipe, que já possuía uma esposa. Naquela época, a poligamia era permitida para os homens. Embora a poetisa houvesse dado várias respostas negativas às investidas do príncipe, ele insiste e, um ano depois, a relação do casal é oficializada perante a corte, quando ele a leva para viver em uma casa somente para o casal.

A abertura da obra, passados anos, após o primeiro encontro do casal e do casamento, é o mote para a construção do diário. Uma espécie de caminho às avessas pela memória da autora, que busca entender seus relacionamentos.

## Livro I

*Nestes tempos que passaram, e era ela quem certamente havia se afastado deles, mal sabendo onde ela estava. Talvez fosse natural que isso seria a sua sina. Ela era a menos bonita do que a maioria das mulheres, e não era extraordinariamente talentosa. No entanto, à medida que os dias passavam monotonamente, ela teve a oportunidade de olhar para os romances antigos e encontrou neles massas da mais grosseira invenção. Talvez, ela tenha dito a si mesma, que talvez até a história triste da sua própria vida, colocado em um diário poderia ter algum interesse; e isso poderá responder a uma pergunta: Que tipo de vida seria condizente com uma dama bem nascida? No entanto, eles têm a necessidade de serem relatados, os eventos de muito tempo atrás, e os eventos de ontem. E ela não tem certeza de como colocá-los em ordem. (MICHITSUNA NO HAHA, 1994, trad. nossa, p.33)*

No excerto de abertura, fica clara a intenção da autora que após longos anos se dá conta da efemeridade da vida, em especial da vida da mulher, que vivia em função do marido. Olhar para os amores e para as histórias passadas lhe ajudaria a entender o presente e colocar em ordem as suas próprias memórias.

A primeira parte da obra é a rememoração da época em que a autora conhece o ainda príncipe Kaneie. Ela era jovem e cobiçada por vários jovens, mas não tinha a pretensão de se casar. Não à toa, apesar das investidas por cartas e poemas, ela não cedia à sedução do rapaz, conforme trecho a seguir:

Eu não deveria mostrar as notas frívolas de amor que tenho recebido de tempos em tempos. Ultimamente o príncipe tem começado a me enviar mensagens. A maioria dos homens teria passado por um intermediário adequado, uma senhora que ficaria esperando, talvez, mas ele foi direto ao meu pai dando sinais, possivelmente meio brincando no início, de que ele gostaria de se casar comigo.

Eu estava meio inclinada a não responder, mas minha mãe insistiu em dizer que a carta de um cavaleiro não poderia ser ignorada, e então, finalmente eu enviei a ele um poema: “Não deixe nenhum pássaro desperdiçar seu canto em uma região selvagem, onde ele não encontrará resposta”.

Isso foi no começo. Vieram outros poemas, mas eu os deixava sem resposta (MICHITSUNA NO HAHA, 1994, trad. nossa, p.33).

A autora, assim como algumas mulheres de sua época, teve uma boa formação em poesia chinesa, assim como em poesia clássica japonesa. Sendo assim, se utiliza da forma de corte entre os casais da época – cartas com poemas, para responder a sedução de Kaneie. É interessante notar que, mesmo após anos passados dessa experiência, a autora relembra o quanto era desejada, a ponto de fazer o príncipe atravessar as normas sociais – “a maioria dos homens teria passado por um intermediário adequado,

uma senhora que ficaria esperando, talvez, mas ele foi direto ao meu pai dando sinais” (MICHITSUNA NO HAHA, 1994, p.33), para conquistar a mulher amada. Desse trecho, podemos depreender, que mais do que amor, possivelmente o príncipe desejava ter a dama como um prêmio a ser alcançado.

Como o “amor” do príncipe não poderia ficar sem resposta, a mãe da dama insiste que ela responda. Sua resposta reflete não apenas a sua jovialidade, mas também certo despeito, por entender a real intenção do príncipe: tê-la. A poesia escrita pela dama foi uma resposta à outra carta, que Kaneie teria enviado falando de um pássaro que desejaria cantar em uma região virgem.

Apesar da resposta da dama, o príncipe continua insistindo por meio de cartas e poemas, que são trocados por todo o outono, o que demonstraria uma relação séria entre os dois. No final desse período, o príncipe a leva para morar com ele, em uma residência preparada para o casal. Junto com seus servos, ela parte para uma nova vida. Embora ainda jovem – alguns historiadores dizem que a autora teria entre 15 e 16 anos, na época que casou com Kaneie, ela sonha viver uma vida plena ao lado de um homem, que insistira por meses para estar com ela.

Já nos primeiros anos de casada, nasce Michitsuna – único filho do casal, e apesar da alegria de ser mãe de um menino, que seria herdeiro do cargo do pai, a autora rememora desse período não o nascimento do filho, mas sim a angústia em saber que o marido a estava traindo e a cada dia se afastando mais do lar.

#### *Nono ano de Tenryaku (955)*

Cedo, na manhã de Ano Novo, eu saí para uma curta caminhada. Eu não o via havia dois ou três dias, e então deixei esse poema para ser entregue, se ele me chamasse: “Indesejada, eu saí para chorar no pântano com o tordo”.

Dentro em pouco, ele respondeu: “Sua chamada me convocaria, apesar da frivolidade de explicar isso ao vagar pelas florestas com o tordo”.

Entretanto, ficou claro que eu deveria ter um filho. Eu passei um dos mais desagradáveis primaveras e verões, e no final do oitavo mês, dei à luz um menino. O Príncipe mostrou todos os sinais de afeição.

No entanto, no mês seguinte, eu recebi uma notícia chocante. Mexendo na minha caixa de escritos, uma manhã logo depois que ele partiu, encontrei um bilhete obviamente destinado a outra mulher. Meu desgosto era infinito, e eu senti que devia pelo menos deixá-lo saber que eu tinha visto algo. “Isso seria uma declaração de separação”, escrevi, “esse bilhete que eu vi para outra?” (MICHITSUNA NO HAHA, 1994, trad. nossa, p.37).

É interessante notar que a escrita da dama é utilizada como a única forma possível de lamento, devido a sua posição social. Ao perceber o distanciamento do marido, a dama sente-se na obrigação de lhe dar um herdeiro. Apesar do esforço em manter o casamento, logo após o nascimento do filho, ela descobre que o marido mantinha uma relação com outra mulher, que se tornaria a sua terceira esposa. Dessa maneira, mais do que apenas deixar inscrita a sua memória, a autora revela a real vida das damas da corte de Heian.

Para Bundy (1991), a autora busca descobrir através da escrita o entendimento para sua vida, sendo assim, o “texto dela é uma negação do romance e a busca por um modelo de narrativa e do sentido de sua vida como mulher na sociedade de Heian” (p. 80). Assim, enquanto se exaltava no período Heian, os encontros amorosos e cavalheiros, o diário da Mãe de Michitsuna torna-se a visão mais realista da vida das mulheres da época.

No segundo livro, a autora descreve as brigas mantidas com o marido devido a seu gênio intempestivo. Eles já estavam casados há anos, e quando o Príncipe vinha visitá-la, gostava de mostrar seu poderio, exigindo que todos os servos da casa o temessem.

## **Livro II**

No segundo dia do oitavo mês, tarde da noite, o Príncipe apareceu de repente. Seu comportamento era absurdo. “Tranquem todas as portas”, ele exigia. “Amanhã todos estarão de penitência”. Eu fiquei furiosa. Meus servos se reuniram e ouviram, e em sua consternação puderam apenas imitar-me, e desejar uns aos outros, que nós ficássemos calmos. Eu fui levada para sentar-me com ele, e sem dúvida eu parecia espiritualizada e tola. O Príncipe e eu conversamos sobre tudo no dia seguinte, mas sua fala foi uma série de variações sobre o mesmo tema: “Eu não mudei. Porque você sempre vê tudo sob um prisma errado?”. Eu não pude adentrar em minhas respostas. (MICHITSUNA NO HABA, 1994, trad. nossa, p. 91)

Nesse excerto, pode-se notar de forma mais clara que, apesar da dificuldade de diálogo que havia entre o casal, a autora segue o cerimonial de não discutir na frente dos servos, e segue os rituais pré-estabelecidos. Apesar disso, ela consegue impor, mais do que nos primeiros anos do casal, a sua visão diante do marido, revelando um amadurecimento de sua própria personalidade. No entanto, ele parece não ouvi-la. Por isso, conforme excerto que segue a dama, nega-se a servi-lo a fim de que ele perceba que a magoa. Para isso, ela utiliza-se de uma estratégia feminina ainda utilizada em nossos dias: nega-se a fazer sexo com ele, fingindo que está dormindo.

Respondi que eu não me sentia bem e poderia não respondê-lo. Eu tinha certeza de que não poderia vê-lo, mas inesperadamente ele apareceu frio e indiferente como sempre. Sua maneira brincalhona me irritou mais ainda, e antes que eu pudesse perceber, comecei a derramar todo o ressentimento guardado por meses. Ele não disse uma palavra, fingindo estar dormindo, e depois de um tempo, ele exclamou: “O que é isso? Você já foi deitar-se?”.

Ele pode não ser inteiramente gracioso comigo, mas eu me tornarei uma pedra pelo resto da noite, e ele se levantou cedo pela manhã sem dizer nenhuma palavra. (MICHITSUNA NO HAHA, 1994, trad. nossa, p. 95)

É interessante notar, que nessa segunda parte do diário, o texto se torna mais corrido e há poucas interrupções com entradas de datas, possivelmente porque a autora passa a escrever de acordo com as lembranças que lhe vinham à mente. Nesse caso, a lembrança relatada é de uma situação em que, mesmo a dama sendo sincera com o marido, ele continuava impassível diante de seus sentimentos. Uma observação determinante sobre a voz narrativa é que, a partir do segundo livro, a autora adota a voz narrativa em primeira pessoa: “eu”, assumindo não apenas suas memórias, mas também a sua voz.

Na última parte do diário, no Livro III, nota-se uma presentificação maior dos acontecimentos, embora a autora se refira a fatos ocorridos durante a infância do filho, fase em que seu marido se afasta ainda mais da família, conforme excerto que segue:

### **Livro III**

No oitavo mês, houve uma epidemia de varíola. Que se espalhou deste lado da cidade até o centro, em um mês; e meu filho acabou acometido da doença de forma severa. Eu havia praticamente rompido toda a comunicação com o pai dele, mas a situação estava tão séria, que senti que realmente deveria reportar a ele sobre a situação. Estava pensativa comigo mesma, preocupada e triste. Finalmente, eu decidi que não havia como evitar e escrevi uma carta. Ele enviou uma réplica demasiadamente fria, e apenas uma vez na mensagem perguntou como o menino estava, e isso foi tudo. As pessoas que não precisavam me perguntavam sobre o menino, mas ele [*o pai*] permanecia afastado, e isso aumentava uma nova angústia, além da angústia da doença do menino. Até mesmo o Kami<sup>4</sup> apareceu sem rodeios agora e antes. No início do nono mês, o menino começou a se recuperar (MICHITSUNA NO HAHA, 1994, p. 162, tradução nossa)

No excerto supracitado, fica clara a base da relação que o Príncipe mantinha com a autora – apenas a obrigação como marido e pai, e mesmo essas “funções” não cumpria com eficácia devido a outro matrimônio que havia contraído. Por isso nos faz retornar ao excerto do início do diário, em que a autora busca entender “os romances antigos e encontrou neles massas da mais grosseira invenção” (MICHITSUNA NO HAHA, 1994, p. 33), visto que, apesar da luta da poetisa em manter o casamento, sem o real afeto entre ambos, tudo se torna superficial e efêmero, assim como os sentimentos do Príncipe para com ela.

O Diário termina com uma visão melancólica da autora sobre seus anos narrados, conforme excerto a seguir:

---

4 Kami – tio de Michitsuna e seu chefe no posto burocrático que havia sido atribuído a ele, quando fez 15 anos. Anos depois Kami tornar-se-ia noivo da filha de Kaneie, que seria adotada pela autora do diário.

O clima foi ficando razoavelmente bom pelo resto do ano, com apenas alguns poucos acúmulos de neve. Nós estávamos ocupados preparando o garoto para o dia de Ano Novo e para o Festival dos Cavalos Brancos. Enquanto eu supervisionava a preparação dos presentes que ele levaria consigo, eu comecei a pensar na rapidez com que os anos se passaram e cada um com o mesmo desejo não realizado. A velha e inexaurível tristeza voltou, e eu, distraidamente, me percebi indo pelos ritos dos meus ancestrais. Mais tarde, na noite da véspera de Ano Novo, houve uma batida lá fora. (MICHITSUNA NO HAHA, 1994, trad. nossa, p. 167)

Sem expectativa de mudança, o *Diário da Efemeridade*, mais do que um texto de lamentações sobre um casamento mal sucedido, revela os sentimentos da mulher que se vê sempre à espera da resposta do homem, e a resiliência desta a fim de se manter viva em prol de seu filho.

O diário da dama da corte, diferentemente do diário de Ki no Tsurayuki, aborda como observamos anteriormente reflexões mais profundas sobre a vida e o futuro, não se tratando apenas de um “simples” diário. De acordo com Miner (1968), a obra seria um dos maiores exemplos de diário artístico mesclando a sua prosa ao lirismo poético, ao ponderar sobre o fluxo do tempo, questionar os valores estabelecidos, sobretudo relativos ao matrimônio, e revolucionar a prosa ao confrontar a realidade do cotidiano de dama da corte à idealização da vida amorosa. Nesse sentido, é possível ver um nível de elaboração das imagens e episódios do diário com grande peso da particularização da situação da mulher japonesa naquele contexto vivido pela autora, embora ela se utilize de um gênero comumente empregado em sua época para o registro de acontecimentos banais. Além disso, a autora torna sua obra ainda mais voltada para a esfera particular (no caso, a literatura clássica japonesa) ao compor seu requintado ponto de vista na escrita e redefinir os parâmetros contemporâneos à sua obra.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As duas obras, embora contemporâneas uma da outra, e mescladas de lirismos, devido aos inúmeros poemas que encontramos em ambas, refletem de forma clara a formação e o gênero de seus autores. Aqui não nos cabe dizer qual obra é a mais verossímil, mas o que nos interessa é depreender se há diferenças na escrita e quais as implicâncias dessas diferenças no sentido das obras. As particularidades substancialmente significativas nos dois diários que apresentamos neste artigo nos levam a refletir sobre o caráter de escrita universal, bastante questionado pelos estudos literários contemporâneos, em suas mais diversas linhas críticas.

A escolha de cada voz narrativa dá o tom das diferenças entre as obras e, mais que isso, particularizam-nas dentro de uma opção em comum. Não à toa, o autor do *Diário de Tosa* se utiliza da voz narrativa feminina para exprimir seus sentimentos de tristeza para falar do falecimento da filha. A autora do *Diário da Efemeridade* se afasta de seu “eu” para tentar olhar com clareza para suas memórias.

No *Diário da Efemeridade*, notamos um modelo claramente poético e feminino, em meio a um espaço pessoal para exprimir dor e saudades do marido, ao descrever as situações vividas ao lado do Príncipe, não se importando tanto com as entradas de data ou tempo. O passado se mistura com reminiscências do presente, ao contrário do que acontece no primeiro diário de autoria masculina, em que apesar do tom lírico encontrado nos poemas, lembra – nos um relatório oficial de viagens, tamanhas as longas descrições dos cerimoniais e datas.

Enquanto o autor do *Diário de Tosa* busca descrever com detalhes o dia a dia da longa viagem de retorno a capital, recitando poemas que só a “voz narrativa feminina” conseguiria depreender e descrever, no *Diário da Efemeridade*, a autoria feminina observa questões mais intensamente sobre a vivência da mulher de Heian, não apenas como uma mera descrição dos fatos, mas reflexões densas sobre a vida das damas que viveram naquele momento. Assim, embora a obra de Ki no Tsurayuki tenha como base uma narradora feminina, é apenas no *Diário da Efemeridade* que traços de um estilo claramente feminino podem ser percebidos.

As duas obras fazem parte do cânone literário japonês, mas enquanto uma utiliza-se de técnicas narrativas claramente modernas até na atualidade, a outra reflete a intimidade das memórias da mulher de seu tempo, o que torna o texto mais próximo do leitor atual, a nosso ver. Assim, se o leitor busca entender as técnicas da narrativa do século X e a vida dos governantes da época, a leitura do *Diário de Tosa* torna-se uma obra de grande referência. No entanto, se há no leitor o desejo por conhecer “os bastidores” de um tempo histórico e a vida das mulheres que viveram naquela época, apenas no *Diário da Efemeridade* teremos uma visão mais próxima da realidade. Observando as duas obras, ao final, temos expressões claras não apenas do tempo narrado, mas das memórias de um povo inscrito e registrado por meio do gênero memorialístico.

## REFERÊNCIAS:

- BUNDY, Roselee. Japan's First Woman Diarist and the Beginnings of Prose Writings by Women in Japan. **Women's Studies**, vol. 19, pp. 79 – 97, 1991, Disponível em: <https://doi.org/10.1080/00497878.1991.9978855>> Acesso em: 19 de out de 2017.
- FRIEDMAN, Norman. O ponto de vista na ficção – o desenvolvimento de um conceito crítico. Trad. Fábio Fonseca de Melo. **Revista USP**, n.53, 2002, p. 166-182.
- KI NO TSURAYUKI. *Tosa Nikki*. In: MORI, Michiyo *et al.* (orgs). **Koten Nihon Bungaku Zenshū (Literatura Clássica Japonesa – Obras Completas) – Ōchō Nikki Shū (Diários Completos da Dinastia Heian)**. Vol. 08. Tóquio: Kasamashoin, 1960. pp. 04 – 28.
- KI NO TSURAYUKI. *Diário de Tosa (Tosa Nikki)*. Tradução Neide Hissae Nagae 2014. (Tradução Inédita)
- KLINGER, Diana Irene. **ESCRITAS DE SI, ESCRITAS DO OUTRO: o retorno do autor e a virada etnográfica**, Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

- MAGALHÃES, Isabel Allegro. Diferenças Sexuais na Escrita: ao contrário de Diótima. In: CIEG (Centro Universitário de Estudos Germanísticos). **Actas do Colóquio “Escrita de Mulheres”**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2004, nº 9, pp. 09 – 23.
- MATHIAS, Marcelo Duarte. Autobiografias e Diários. **Revista Colóquio/ Letras**, nº 143/144, jan.1997, pp. 41 – 62. Disponível em: < [http://coloquio.gulbenkian.pt/bib/sirius.exe/getrec?mf=7522&\\_template=singleRecord](http://coloquio.gulbenkian.pt/bib/sirius.exe/getrec?mf=7522&_template=singleRecord)> Acesso em: 09 de novembro de 2017
- MICHITSUNA NO HAHA. *Kagerō Nikki* (O Diário da Efemeridade). In: MORI, Michiyo *et al.* (orgs). *Koten Nihon Bungaku Zenshū (Literatura Clássica Japonesa – Obras Completas) – Ōchō Nikki Shū (Diários Completos da Dinastia Heian)*. Vol. 08. Tóquio: Kasama Shoin, 1960. pp. 29 – 150.
- MICHITSUNA NO HAHA. **The Gossamer Years. [Kagerō Nikki]**. Trad. Edward Seidensticker. Tokyo: Charles E. Tuttle, 1994.
- MINER, Earl. The Traditions and Forms of the Japanese Poetic Diary. **Pacific Coast Philology**. Vol. 3, Abril- 1968. Penn State University; pp. 38 – 48.
- NAGAE, Neide Hissae. O surgimento do diário como obra literária na literatura clássica japonesa. **Estudos Japoneses**, n.22, 2002, pp. 91-102.
- NAGAE, Neide Hissae. A Voz narrativa e os poemas nos diários literários japoneses: Tosa Nikki e Izumi Shikibu Nikki. **Estudos Japoneses**, n.27, 2007, pp. 147-162.
- SEIDENSTICKER, Edward. Introduction. In: MICHITSUNA NO HAHA. **The Gossamer Years. [Kagerō Nikki]**. Trad. Edward Seidensticker. Tokyo: Charles E. Tuttle, 1994, pp. 07 – 29.
- SUZUKI, Tae. A sociedade da época Heian. **Estudos Japoneses**, nº 12, 1992, pp. 133 – 142.



# **AMAE: UMA EMOÇÃO PARA COMPREENDER A PSIQUE JAPONESA<sup>1</sup>**

## **AMAE: AN EMOTION TO UNDERSTAND THE JAPANESE PSYCHE**

*Igor de Almeida<sup>2</sup>*

*Gen Nakao<sup>3</sup>*

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo apresentar um panorama do conceito japonês de *amae* sob a perspectiva da psicologia cultural. São apresentadas e discutidas diversas publicações científicas desde a publicação do primeiro livro sobre o assunto no ocidente nos anos 1970 (DOI,1973), até as pesquisas atuais, de teor intercultural. O artigo tem início com uma breve apresentação da psicologia cultural e sua importância, passa por um histórico das pesquisas sobre *amae*, discute as possíveis funções culturais do *amae*, sua influência dentro da psicologia clínica, as diferenças entre *amae* e apego, estudos que investigaram *amae* em outras culturas que não a japonesa, e termina com uma reflexão sobre o conceito.

**Palavras-chave:** *Amae*; Japão; Psicologia; Emoção; Interdependência

**Abstract:** This article's main goal is to present an overview of the Japanese concept of *amae* from a Cultural Psychology's perspective. The scientific literature on the topic is presented and discussed, from the publication of the first book on the subject in the West in the 1970s, Takeo Doi's "The Anatomy of Dependence", to current cross-cultural research. The article begins with a brief presentation of cultural psychology and its importance, goes through a history of research on *amae*, discusses the possible cultural functions of *amae*, its influence within clinical psychology, the differences between *amae* and attachment, studies that investigated *amae* in cultures other than Japanese, and ends with a discussion on the concept.

**Key-words:** *Amae*; Japan; Psychology; Emotion; Interdependence

---

1 Artigo submetido em 5/10/ 2020 e aceito em 8/11/ 2020.

2 Professor Adjunto na Otomon Gakuin University (OGU), Osaka, Japão; Doutor em Psicologia Social e Cultural pela Kyoto University, Quioto, Japão; i-almeida@otemon.ac.jp; (ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4599-0442>)

3 Professor Adjunto na Otomon Gakuin University (OGU), Osaka, Japão; Doutor em Psicologia Social e Cultural pela Kyoto University, Quioto, Japão; g-nakao@otemon.ac.jp; (ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-1143-2362>)

## INTRODUÇÃO: PSICOLOGIA E ESTUDOS JAPONESES

A Psicologia leva em consideração aspectos culturais do ser humano desde os estudos de Wilhelm Wundt no início do século XX. Porém, aspectos culturais foram geralmente considerados detalhes ou, na melhor das hipóteses, secundários nos estudos psicológicos. Durante os anos 1990, a publicação de artigos e livros influentes (BRUNER, 1990; MARKUS e KITAYAMA, 1991) mostraram que a cultura tem uma influência fundamental no desenvolvimento e funcionamento psicológico das pessoas, e que é de grande importância que aspectos culturais sejam considerados peças-chave em estudos sobre a psicologia humana. Desde então, muitos estudos têm sido conduzidos na subárea da Psicologia Cultural, que visa estudar como características culturais afetam aspectos psicológicos das pessoas, como cognição, atenção, emoção etc. (HEINE; RUBY, 2010).

O principal objetivo deste artigo é apresentar o conceito de *amae* e suas decorrências, que são intrinsecamente ligadas ao desenvolvimento e funcionamento psicológico japonês, a partir da psicologia cultural. Fazem parte do escopo deste artigo sobre *amae*: a apresentação e definição do conceito; uma revisão de publicações importantes acerca do conceito; as suas funções culturais e influências na psique japonesa; e a possível presença do *amae* em outras culturas. Apesar do viés metodológico oriundo da psicologia, pesquisadores e demais profissionais de diversas áreas com interesse em estudos japoneses podem se beneficiar com o conteúdo apresentado neste artigo.

### O QUE É AMAE

Por volta de 1950, o psiquiatra japonês Takeo Doi foi aos Estados Unidos como estudante de intercâmbio. Durante sua estadia neste país, Doi percebeu que, em muitos aspectos, as relações interpessoais dos americanos diferiam substancialmente das relações pessoais dos japoneses; os japoneses mostrando mais relações codependentes, ou interdependentes, que os estadunidenses. Ele então percebeu que *amae* influenciava profundamente as relações pessoais japonesas e que, portanto, seria a peça-chave para entender a psique japonesa; enquanto nos EUA, e possivelmente em outros países ocidentais, *amae* não teria tanta importância, ao ponto de sequer existir uma palavra dedicada ao conceito em idiomas europeus. Doi apresentou sua teoria em uma série de congressos, artigos e ensaios, até que publicou o livro 甘えの構造 (*Amae no Kôzô*, “A Anatomia da Dependência”<sup>4</sup>) em 1971, traduzido dois anos depois para o inglês sob o título “*The Anatomy of Dependence*” (DOI, 1973). Após essa publicação inicial, Doi e outros pesquisadores publicaram muitos artigos e livros sobre o mesmo tema, bem como sobre temas relacionados ou influenciados pelo conceito de *amae*.

---

4 Tradução dos autores.

A palavra *amae* é a forma substantiva do verbo intransitivo *amaeru* e do verbo transitivo *amayakasu*<sup>5</sup>. Geralmente é utilizada para descrever episódios em que ocorrem as ações descritas pelos verbos; já como uma emoção, *amae* se refere ao sentimento de conexão derivado das ações descritas pelos verbos.<sup>6</sup>

O episódio prototípico de *amae* ocorre no comportamento de uma criança fazendo um pedido aparentemente desnecessário para seus pais. Por exemplo, um menino de 10 anos pede à sua mãe que amarre seu cadarço, e ela atende ao pedido. Nesse caso, a mãe ‘*amayakasu*’ o menino; o menino foi ‘*amaeru*’ pela mãe; e ambos, mãe e filho, experimentaram ‘*amae*’.

Embora o episódio prototípico de *amae* aconteça entre um filho e um dos pais, também existem episódios de *amae* acontecendo entre adultos. Adultos pedindo favores de outros adultos, ou alguém mostrando dependência e manipulando emocionalmente seu parceiro romântico para fazer algo também podem ser considerados episódios de *amae*.

Yamaguchi (2004) propôs duas características essenciais de *amae*. Primeiro, o pedido de *amae* deve ser impróprio para a idade, *status* social ou condição física do solicitante em situações comuns (por exemplo, um menino de 10 anos deve ser capaz de amarrar os próprios sapatos). Em segundo lugar, o solicitante deve acreditar que seu pedido será aceito por sua contraparte (por exemplo, o menino de 10 anos do exemplo sabe que pode fazer esse pedido para sua mãe, mas provavelmente não para alguém desconhecido). Consequentemente, se a solicitação não for considerada inadequada (por exemplo, o menino quebrou o braço, não podendo amarrar os próprios sapatos), por mais que a mãe aceitasse a solicitação, o episódio não seria classificado como *amae*. Por fim, se o pedido for feito a alguém que não deve aceitá-lo (por exemplo, um estranho), ele provavelmente não seria aceito; mesmo se aceito, não seria considerado *amae* devido à falta de presunção de aceitação.

Devido às situações em que ocorre, a palavra *amae* é muitas vezes traduzida como “mimar”, “choramingar”, “adular” ou “fazer beicinho”. Porém, enquanto essas palavras em geral têm conotação negativa, *amae* tem conotação positiva em geral, o que o torna uma peça importante e saliente da cultura japonesa (NIIYA; ELLSWORTH; YAMAGUCHI, 2006).

Behrens (2004) analisou uma série de estudos nos quais participantes japoneses descreveram episódios de *amae*. Com base nessa análise, foram propostas cinco categorias de *amae*, de acordo com o contexto em que ocorrem e seus objetivos: afetivo, manipulativo, recíproco, de obrigação, e presuntivo (ver Tabela 1).

---

5 Apesar de ter a mesma base semântica, *amayakasu* é frequentemente utilizada em contextos negativos, com um significado próximo ao verbo mimar. Já *amae* e *amaeru* são utilizadas em contextos diversos.

6 Há também o adjetivo *amai*, cujo significado comum é “doce”, ao se referir a algum alimento; mas que quando relacionado a uma pessoa pode significar “generoso” ou “leniente”. Segundo Doi (1973), este adjetivo compartilha raízes etimológicas com a palavra *amae* e seu uso também se relaciona ao *amae*.

*Amae* afetivo surge do desejo de proximidade física e afetiva, é a categoria mais discutida por Doi (1973). Este tipo de *amae* ocorre desde a primeira infância, na interação entre o bebê e a mãe, até a fase adulta, em comportamentos brincalhões ou sedutores entre casais. O *amae* afetivo é a única categoria de *amae* que ocorre na primeira infância, não tendo objetivos instrumentais. *Amae* manipulativo tem como motivação alcançar objetivos específicos por meio de manipulação emocional. Ocorre desde a segunda infância, quando uma criança age de maneira a ganhar a atenção da sua mãe, até a idade adulta, quando membros de um casal manipulam uns aos outros para conseguir favores. *Amae* recíproco representa comportamentos conscientes e mutuamente aceitos que servem principalmente a propósitos instrumentais entre amigos íntimos ou casais. Ocorre desde a segunda infância, mas é mais comum na idade adulta. *Amae* obrigatório ocorre geralmente dentro de relações desiguais de poder, entre pessoas que não são íntimas, como entre um vendedor e um cliente ou entre um chefe e um subordinado. Por fim, o *amae* presuntivo não possui carga afetiva e não envolve relação hierárquica entre os envolvidos. Este tipo de *amae* ocorre quando um indivíduo dá pistas do que necessita por meio de seu comportamento, e sua contraparte, devido à circunstância, tende a atender às necessidades do outro indivíduo.

É importante ressaltar que *amae* afetivo, *amae* manipulativo e *amae* recíproco são geralmente considerados como algo positivo, uma vez que fortalecem relações sociais, os envolvidos tendem a desfrutar da relação, e as consequências em geral não são prejudiciais a ninguém. Já *amae* obrigatório e *amae* presuntivo são geralmente considerados como algo negativo, já que faz com que os envolvidos se sintam distantes uns dos outros, e em geral deriva do desejo de asserção de poder de um indivíduo (BEHRENS, 2004).

**Tabela 1:** Classificações de *amae*

	<i>Não-instrumental</i> <i>Amae I - Afetivo</i>	<i>Instrumental</i> <i>Amae II</i> - Manipulativo	<i>Amae III</i> - Recíproco	<i>Amae IV -</i> Obrigatório	<i>Amae V</i> - Presuntivo
<i>Primeira infância</i>					
Motivação	desejo de proximidade física e emocional				
Comportamento	aconchego, procurando ser carregado(a)	-			
Relação	íntima, afetiva, próxima				
Interagente (s)	pais (mãe)				

	<i>Não-instrumental Amae I - Afetivo</i>	<i>Intrumental Amae II - Manipulativo</i>	<i>Amae III - Recíproco</i>	<i>Amae IV - Obrigatório</i>	<i>Amae V - Presuntivo</i>
<i>Segunda infância</i>					
Motivação	desejo de proximidade física e emocional, diversão	alcançar objetivos, manipulação benigna			
Comportamento	aconchego, procurando colo	pegajoso, birra, age desamparadamente	age desesperadamente, faz acordos		
Relação	íntima, afetiva, próxima	íntima, próxima	próxima, confiante		
Interagente (s)	pais (mãe)	pais (mãe)	colegas de escola, amigos		
<i>Idade adulta</i>					
Motivação	desejo de proximidade física e emocional, diversão	alcançar objetivos, manipulação benigna	desejo de proximidade emocional, retribuição de favores	tirar vantagem, abusar de poder, controlar situações	presumir a boa vontade do outro
Comportamento	brincalhão, infantil, coquete	age desamparadamente, egoisticamente, com pequenas pistas	age desesperadamente, faz acordos	demandas excessivas ou irracionais	socialmente inapropriada, sem <i>enryo</i> <sup>7</sup>
Relação	íntima, afetiva, próxima	íntima, próxima	próxima, confiante	não-íntima, <i>status</i> desigual	não-íntima, não-hierárquica
Interagente (s)	parceiro romântico	casal casado	colegas, amigos	chefe, cliente, subordinado	conhecido (a) distante

Fonte: traduzido de BEHRENS, 2004.

## **SELF E FUNÇÃO CULTURAL NO JAPÃO**

O *self*<sup>8</sup> é um conceito de demasiada importância dentro da psicologia, referindo-se à imagem que um indivíduo tem de si mesmo enquanto ser humano. Historicamente, o

7 *Enryo* é um conceito japonês que pode ser traduzido como “deferência”, “autocontenção” ou “hesitação ritualística”.

8 *Self* pode ser traduzido como “si mesmo” ou “auto-imagem”, dependendo da publicação. Neste artigo optei por utilizar o termo em sua versão original em inglês.

*self* foi considerado como a percepção que um indivíduo tem de si mesmo como uma entidade independente e autônoma, que possui uma configuração única de características internas (ex. habilidades, motivações e valores), e cujos comportamentos são consequência desses atributos internos. Considerando que essas características servem para descrever o *self* em culturas ocidentais, mas não noutras culturas, Markus e Kitayama (1991) propuseram uma classificação diferente, com duas possibilidades de *self*. O *self* descrito acima como *self* independente (“*independent self*”), e um segundo tipo chamado *self* interdependente (“*interdependent self*”), que seria então típico de culturas do Leste Asiático, como o Japão, e também de outras culturas não-ocidentais. Este *self* interdependente foi definido como conectado com outros, relacional e contextual. Em suma, indivíduos com *self* independente tendem a se definir como autônomos, automotivados e com identidade separada e independente de outros indivíduos ou contextos; já indivíduos com *self* interdependente tendem a se definir a partir das suas relações com indivíduos a sua volta, vendo a si mesmo como uma parte inseparável do seu contexto social, agindo e se motivando contextualmente.

Devido à sua natureza relacional, *amae* é uma peça fundamental para compreender o *self* interdependente japonês. Como as relações interpessoais são a base para a definição do *self* nessa cultura, o *amae* tem grande importância na formação dos japoneses desde a mais tenra idade. Markus e Kitayama (1991, p. 237) afirmam que “experimentar *amae* em relação a outra pessoa pode ser inerente à formação e manutenção de uma relação interdependente recíproca mútua com outra pessoa. Se a outra pessoa aceita o pedido *amae* de alguém, o relacionamento recíproco é simbolicamente completado, levando a uma forma significativa de auto validação. Se, no entanto, a outra pessoa rejeitar o pedido *amae* de alguém, o relacionamento ficará em perigo”<sup>9</sup>. Dessa perspectiva, a aceitação ou rejeição de *amae* pode determinar se o futuro de um relacionamento será positivo ou negativo, trazendo consequências diretas para o *self*.

Sentimentos positivos que conectam pessoas e fortalecem as relações são importantes para a formação e manutenção do *self* interdependente. No caso japonês, geralmente o *amae* está incluído nesses sentimentos. Em um estudo intercultural, Uchida e Kitayama (2009) analisaram descrições de felicidade produzidas por participantes estadunidenses e japoneses. Em geral, os participantes estadunidenses associaram felicidade com conquistas e realizações pessoais, enquanto os japoneses associaram felicidade com harmonia social. Os autores argumentam que o *amae* pode influenciar a felicidade das pessoas, dado que este conceito é importante nos relacionamentos sociais dentro da sociedade japonesa. Kitayama, Mesquita e Karasawa (2006) realizaram um estudo intercultural em que participantes descreveram com qual frequência e que tipo de sentimentos eram experienciados em uma série de situações sociais. Participantes

---

9 Tradução do primeiro autor.

estadunidenses tendiam a citar sentimentos não-envolventes<sup>10</sup> (ex. orgulho, sentimento de superioridade), enquanto participantes japoneses tendiam a citar sentimentos envolventes (ex. sentimento amigável, *amae*).

## AMAE E TEORIA DO APEGO

A teoria do apego foi proposta pelo psicanalista John Bolby em alguns artigos em 1958, e posteriormente consolidada em uma série de livros. Essa teoria sugere que bebês possuem uma predisposição e necessidade de desenvolver um relacionamento com um adulto cuidador, chamado de figura de apego, para que seu desenvolvimento social e emocional ocorra normalmente. Uma das principais características deste processo é o comportamento de exploração da criança, a figura de apego serve como uma base segura para onde a criança pode voltar sempre que algo estressante ocorre durante a sua exploração do ambiente (BOWLBY, 1958 e 1982).

Principalmente quando do desenvolvimento infantil é levado em consideração, embora existam semelhanças, *amae* e apego são conceitos diferentes. As semelhanças básicas são que ambos os fenômenos se manifestam por volta dos nove meses de idade; em crianças, há um desejo de proximidade e segurança, além de serem facilmente identificáveis em situações de estresse; os comportamentos manifestados em geral colocam e mantém os envolvidos em contato físico próximo (ex. abraço); pesquisadores interessados nos conceitos costumam distinguir entre formas positivas e negativas dos fenômenos. A principal diferença entre os conceitos é que *amae* é um conceito relacionado à interdependência e harmonia social, enquanto apego está relacionado ao comportamento de exploração, um precursor de autonomia e *self* independente. Outras diferenças básicas incluem: *amae* é mais evidente a partir do final da primeira infância, enquanto apego é mais evidente entre 12 e 18 meses de idade; *amae* é associado ao desejo de conectar-se e unir-se, enquanto apego é associado à necessidade de proteção e cuidados básicos; no tocante a emoções negativas, *amae* é mais associado com solidão e tristeza, enquanto apego é mais relacionado a medo; *amae* positivo se manifesta em situações em que o cuidador pode atender ao pedido da criança, e esta desfruta do *amae*, já apego positivo está relacionado a momentos em que a criança consegue utilizar o cuidado como base de exploração (BEHRENS, 2004; ROTHBAUM; KAKINUMA, 2004).

Na idade adulta, também existem semelhanças e diferenças entre *amae* e apego. A motivação geral surge a partir do desejo de segurança. Nas relações de *amae*, a segurança está relacionada à certeza de lealdade e coesão entre as partes, que surge a partir da estrutura social em que os envolvidos vivem e do relacionamento entre eles. Já no apego, a segurança depende da relação construída entre os envolvidos, e o foco é a possibilidade de um indivíduo lidar com incertezas em relações sociais. Tanto *amae* quanto apego estão diretamente relacionados à inteligência social. No *amae*, os indivíduos necessitam

---

10 Traduções dos autores. Sentimento não-envolvente = *disengaging emotion*; sentimento envolvente = *engaging emotion*.

entender a situação social em que estão e responder de acordo com ela; enquanto no apego, os indivíduos precisam avaliar quem pode prover o apoio emocional que necessitam. Por fim, *amae* e apego ocorrem frequentemente entre pessoas íntimas, porém apenas *amae* pode ocorrer entre indivíduos sem nenhum grau de intimidade (ROTHBAUM; KAKINUMA, 2004)

## **AMAE NO CONTEXTO DA PSICOLOGIA CLÍNICA JAPONESA**

Considerando que a cultura tem uma grande influência em como as pessoas experienciam o mundo, inclusive transtornos mentais (WATTERS, 2011), provedores de saúde mental precisam levar em consideração fatores culturais ao lidar com seus clientes. No contexto de psicoterapia japonês, terapeutas precisam trabalhar com o conceito de *amae* ao lidar com seus clientes.

O conceito de *Amae* influenciou a prática da psicoterapia no Japão principalmente no que se refere à etiologia da psicopatologia, ou seja, sobre a possível origem de um transtorno mental. Profissionais com formação psicanalítica tendem a relacionar desajustes psicológicos no Japão com formas distorcidas de “necessidade de dependência” (ou seja, *amae*) e com uma incapacidade de construir relacionamentos interpessoais adequados com base em tal dependência (IWAKABE, 2008). Por exemplo, com base em estudos de casos clínicos, Takatsuka (2005) discutiu que a falta de *amae* pode ser a razão por trás do fenômeno *hikikomori*<sup>11</sup> entre a população jovem no Japão. Takatsuka argumentou que a população jovem em questão está muitas vezes obcecada pela ideia de independência e autoajuda, o que os impede de buscar a ajuda de outrem quando em necessidade. Quando a população jovem não consegue buscar ajuda, não sabe como agir e cai numa situação de impasse, evitando a tomada de decisões e as interações sociais.

*Amae* também influenciou a visão dos profissionais de saúde mental no Japão sobre o que é uma intervenção psicológica bem-sucedida. Por exemplo, como Doi originalmente acreditava, para a psicoterapia ter sucesso com clientes japoneses, *amae* ou uma “necessidade de dependência” deve ser trazida à consciência (IWAKABE, 2008). Isso vai ao encontro da terapia psicanalítica em geral, na medida em que, ao falar sobre experiências, os terapeutas ajudam os clientes a tornar o inconsciente consciente (COREY, 2009; CORSINI; WEDDING, 2010). Em outras palavras, as experiências *amae* consistem em outra camada do inconsciente, que geralmente é trabalhada na terapia no contexto japonês.

Da mesma forma, do ponto de vista teórico psicanalítico, *amae* pode ser visto como uma forma passiva de amor (DOI, 1973; KUDO, 2016). Nesse sentido, o trabalho

---

11 *Hikikomori* (ひきこもり) é uma forma de retração social severa. *Hikikomori* tem sido frequentemente descrita no Japão e é caracterizada por adolescentes e jovens adultos que se tornam reclusos na casa de seus pais, incapazes de trabalhar ou ir à escola por meses ou anos. É comumente considerado como uma síndrome ligada à cultura japonesa (TEO; GAW, 2010).

do terapeuta também é de auxiliar o cliente a lidar com sua passividade, e com a forma com que essa passividade influencia na sua vida. Ou seja, em vez de ser impulsionado inconscientemente pela própria necessidade de dependência, um cliente idealmente aprende como se relacionar com os outros para que possam construir um senso de confiança no relacionamento por meio de *amae* e interdependência em geral.

## **AMAE EM OUTRAS CULTURAS**

Como mencionado antes, não existe nenhuma palavra em inglês ou português que represente *amae* em sua totalidade. Porém, não é possível afirmar categoricamente que *amae* só acontece entre japoneses ou que nenhuma outra língua possui uma palavra para expressá-la. Quando Doi (1973) discutiu o conceito com outros japoneses, alguns ficaram surpresos que os americanos não têm uma maneira de expressar *amae*, embora seus episódios sejam bastante comuns. Inclusive, em uma edição mais atual de seu livro, Doi (1973, p. 172) relaciona *amae* com o conceito psicanalítico de identificação. Desenvolvido por Sigmund Freud, identificação é um processo inconsciente que envolve a incorporação pela criança das características de seus cuidadores, como aparência, postura e comportamento. Crianças tendem a se identificar com pessoas com as quais elas se sentem conectadas emocionalmente (ETCHEGOYEN, 1985). Além disso, Behrens (2004) discutiu vários estudos nos quais os japoneses usariam a palavra *amae* para descrever situações que acontecem fora do Japão, frequentemente com não japoneses.

Estudos sobre *amae* com indivíduos não-japoneses ou mesmo fora do contexto japonês são incomuns, mas existem.

A fim de investigar se *amae* ocorre em uma cultura diferente da japonesa, Niiya, Ellsworth e Yamaguchi (2006) testaram se a emoção de *amae* ocorre em indivíduos estadunidenses (2006). Neste estudo, participantes japoneses e estadunidenses leram cenários em que um amigo próximo solicitou ajuda deles (condição *amae*), ou de outras pessoas (outras condições). Por exemplo, um amigo entra em contato tarde da noite, e pede para que o participante/outro indivíduo ajude a consertar seu computador quebrado. Participantes de ambas as culturas classificaram os cenários *amae* como envolvendo solicitações que seriam consideradas inadequadas em condições normais, mas que foram aceitas – indo de acordo com a definição de *amae*. Além disso, suas respostas emocionais a esses cenários mostraram semelhanças: um pedido de ajuda de um amigo diretamente ao participante (condição *amae*) elicitou mais emoções positivas, mais proximidade e menos emoções negativas do que um pedido de ajuda de um amigo direcionado a outras pessoas. No entanto, a avaliação da situação foi diferente de acordo com a cultura do participante: os estadunidenses associaram mais controle da situação com a condição *amae* do que com a outra condição, o que não foi o caso com os participantes japoneses. É possível concluir que situações de *amae* podem ser reconhecidas e vivenciadas de maneiras semelhantes nos Estados Unidos e no Japão. Porém, o papel que desempenha em cada cultura é fundamentalmente diferente. Enquanto no Japão *amae* faz parte de

relações interdependentes, nos EUA traz um sentimento de controle da situação, contrário à dependência, que pode estar relacionado ao *self* independente.

Um estudo conduzido por Guérin (2018) comparou falantes de japonês, majoritariamente japoneses residindo no Japão, e não-falantes de japonês de diversas origens. Participantes de ambos os grupos responderam um questionário contendo 28 itens referentes a quatro tipos de *amae*: *amae* infantil-brincalhão; o *amae* “faça algo para mim”; o *amae* carinhoso de toque físico (*touchy amae*); e o *amae* instrumental (*materialistic amae*). Exceto no caso de *amae* instrumental, o grupo de não-falantes de japonês obteve médias significativamente maiores nos itens referentes aos tipos de *amae*, contrariando as expectativas. Este resultado traz mais indícios de que *amae* está presente noutras culturas, apesar de não haver uma palavra específica nos idiomas dessas culturas.

Em um estudo sobre o conceito de amor em geral e dentro de relações amorosas, Ponce-Sakuray (2014) entrevistou casais bolivianos compostos por um membro descendente de japonês e outro não-descendente. Ambos os participantes descendentes de japonês e não-descendentes consideraram intimidade, paixão e compromisso como componentes importantes para o conceito de amor; porém, participantes descendentes de japonês também apontaram *amae* como um componente importante no amor, o que não ocorreu entre os participantes não descendentes. Porém, em relação ao amor dentro de relações amorosas, tanto descendentes de japonês quanto não-descendentes consideraram *amae* como um componente importante; inclusive, não-descendentes consideraram *amae* como um componente predominante neste caso. Interessantemente, esses resultados corroboram um estudo anterior que demonstrou que *amae* é uma peça fundamental para o aumento de intimidade e qualidade de relacionamentos amorosos no Japão (MARSHALL; CHUONG; AIKAWA, 2011).

## CONCLUSÃO

Em suma, *amae* é uma palavra comum na cultura japonesa que se refere a situações específicas, bem como aos sentimentos e consequências sociais dessas situações. De uma perspectiva da psicologia cultural, *amae* está intimamente relacionado com relações interdependentes na cultura japonesa.

Dados os estudos prévios apresentados acima, é inegável que *amae*, ou algo muito semelhante, está presente em outras culturas. Porém, os estudos publicados sobre o fenômeno em culturas que não a japonesa não contemplam o *amae* em sua totalidade. Assim, não é possível concluir se *amae* ocorre com a mesma frequência em diferentes culturas, quais as consequências dos episódios de *amae*, e por que uma palavra que é comum e usada no dia a dia japonês inexistente em idiomas ocidentais.

Apesar de já existir uma vasta literatura acerca do conceito, ainda há uma gama diversa de possibilidades de estudos futuros sobre *amae*, principalmente tratando-se da pesquisa acadêmica no Brasil, onde tal conceito é ainda pouco explorado.

## REFERÊNCIAS

- BEHRENS, K. Y. A Multifaceted View of the Concept of *Amae*: Reconsidering the Indigenous Japanese Concept of Relatedness. **Human Development**, Basel, v. 47, n. 1, p. 1–27, 2004.
- BOWLBY, J. The nature of the child's tie to his mother. **International Journal of Psychoanalysis**, Londres, v. 39, p. 350–373, 1958.
- BOWLBY, J. **Attachment and loss: Vol. 1. Attachment**. 2nd. ed. New York: Basic Books, 1982.
- BRUNER, J. **Acts of Meaning**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.
- COREY, G. **Theory and practice of counseling and psychotherapy**. 8th. ed. Belmont, CA: Thomson/Brooks/Cole, 2009.
- CORSINI, R. J.; WEDDING, D. **Current psychotherapies**. 9th. ed. Belmont, CA: Brooks/Cole, 2010.
- DOI, T. **The anatomy of dependence**. Reprint ed. (2014) Nova Iorque: Kodansha USA, 1973.
- ETCHEGOYEN, R. H. Identification and its vicissitudes. **The international journal of Psycho-analysis**, Londres, v. 66, n. 1, p. 3–18, 1985.
- GUÉRIN, K. **The “sweet” process of Amae and its link to attachment: a cross-cultural study comparing Japanese speaking and non-Japanese speaking individuals**. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Department of Psychology, Lunds Universitet. Lund. 2018.
- HEINE, S. J.; RUBY, M. B. Cultural psychology. **WIREs Cognitive Science**, Hoboken, v. 1, n. 2, p. 254–266, mar. 2010.
- IWAKABE, S. Psychotherapy integration in Japan. **Journal of Psychotherapy Integration**, Washington, D.C., v. 18, n. 1, p. 103–125, mar. 2008.
- KITAYAMA, S.; MESQUITA, B.; KARASAWA, M. Cultural affordances and emotional experience: socially engaging and disengaging emotions in Japan and the United States. **Journal of personality and social psychology**, Washington, D. C., v. 91, n. 5, p. 890–903, 2006.
- KUDO, S. **Amae in Japan's psychoanalysis and love in western psychoanalysis**. Yokohama, Japan: Symposium presentation at International Congress of Psychology (ICP), 2016
- MARKUS, H. R.; KITAYAMA, S. Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. **Psychological Review**, Washington, D. C., v. 98, n. 2, p. 224–253, 1991.
- MARSHALL, T. C.; CHUONG, K.; AIKAWA, A. Day-to-day experiences of *amae* in Japanese romantic relationships. **Asian Journal of Social Psychology**, Milton, Queensland, v. 14, n. 1, p. 26–35, 2011.
- NIIYA, Y.; ELLSWORTH, P. C.; YAMAGUCHI, S. Amae in Japan and the United States: an exploration of a “culturally unique” emotion. **Emotion**, Washington, D. C., v. 6, p. 279–295, 2006.
- PONCE-SAKURAY, C. A. Relaciones amorosas en descendientes japoneses. **Ajayu**, La paz, v. 12, n. 2, p. 207–226, 2014.

- ROTHBAUM, F.; KAKINUMA, M. *Amae* and Attachment: Security in Cultural Context. **Human Development**, Basel, v. 47, n. 1, p. 34–39, 2004.
- TAKATSUKA, Y. *Amae no bunka to hikikomori*. **The Japanese Journal of Mental Health**, Tóquio, v. 20, n. 1, p. 13–24, 2005.
- TEO, A. R.; GAW, A. C. Hikikomori, a Japanese culture-bound syndrome of social withdrawal?: A proposal for DSM-5. **The Journal of nervous and mental disease**, Philadelphia, PA, v. 198, n. 6, p. 444–449, 2010.
- UCHIDA, Y.; KITAYAMA, S. Happiness and Unhappiness in East and West: Themes and Variations. **Emotion**, Washington, D. C., v. 9, n. 4, p. 441–456, 2009.
- WATTERS, E. **Crazy like us: The globalization of the Western mind**. London: Constable and Robinson, 2011.
- YAMAGUCHI, S. Further Clarifications of the Concept of *Amae* in Relation to Dependence and Attachment. **Human Development**, Basel, v. 47, n. 1, p. 28–33, 2004.

# SERES INVISÍVEIS: UM PANORAMA SOBRE A CONDIÇÃO DE PORTADORES DE DEFICIÊNCIA NO JAPÃO<sup>1</sup>

## INVISIBLE BEINGS: AN OVERVIEW OF PEOPLE WITH DISABILITIES' CIRCUMSTANCES IN JAPAN

*Beatriz Kaori Miyakoshi Lopes<sup>2</sup>  
Alexandre Ratsuo Uehara<sup>3</sup>*

**Resumo:** Apesar de o Japão ter ratificado a Convenção sobre Direitos de Pessoas com Deficiências em 2014 e Tóquio ser a primeira cidade no mundo que sediará os Jogos Paralímpicos mais de uma vez, portadores de deficiência são geralmente segregados da sociedade e considerados invisíveis. Este processo de separação se inicia na infância e perdura durante suas vidas. Este trabalho objetiva traçar um panorama sobre suas condições de vida, principais leis e eventos recentes.

**Palavras-chave:** Deficiência; Japão; Direitos humanos; Minorias; Paralimpíadas.

**Abstract:** Despite the fact that Japan ratified the Convention on the Rights of Persons with Disabilities in 2014 and that Tokyo will be the first city in the world to host the Paralympic Games more than once, people with disabilities are usually segregated from society and regarded as invisible. This separation process starts at childhood and lingers throughout their lives. This work aims to outline an overview of their living conditions, the main laws and recent events.

**Keywords:** Disability; Japan; Human rights; Minorities; Paralympics.

### 1. INTRODUÇÃO

Com os Jogos Paralímpicos a caminho para 2021 em Tóquio, as condições de vida de portadores de deficiência estão cada vez mais em foco, tanto na academia quanto na mídia. O doutor Etienne Krug, um dos diretores da Organização Mundial da Saúde

---

1 Artigo submetido em 11/06/2020 e aceito em 25/08/2020.

2 Mestranda no Programa de Língua, Literatura e Cultura Japonesa da Universidade de São Paulo; biakaori@usp.br (ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0701-4187>).

3 Professor da Escola Superior de Propaganda e Marketing; Doutor em Ciências Políticas pela Universidade de São Paulo; aruehara@usp.br; ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-9262-4472>).

(OMS), descreve o evento: “*As Paralimpíadas são um dos eventos mundiais mais proeminentes nos quais pessoas com deficiências demonstram seu tremendo talento e energia (...)*”, contudo, ele observa que “*demasiados portadores não desfrutam nem do direito humano mais básico*” (KRUG, 2004).

Os direitos referidos por Krug seriam, por exemplo, os de livre locomoção (em decorrência de infraestrutura inadequada), acesso à educação (escolas convencionais não possuem estrutura para alunos com deficiência, escolas especiais não existem ou são financeiramente inacessíveis) e de identidade (vítimas de massacres não serem identificadas). Vários deficientes são, contudo, privados desses direitos.

Este artigo explanará suas condições no Japão, país este que passa por um processo de transformação social, com o aumento da visibilidade e de direitos de portadores. Contudo, recentes eventos, como a tragédia em Sagamihara e a Lei Eugênica, demonstram que ainda há um longo caminho a ser percorrido, principalmente no quesito da segregação de deficientes. Há uma tradição de escondê-los por parte de suas famílias e, mesmo durante sua criação e ao começar a trabalhar, eles vivem separadamente da sociedade japonesa.

As Paralimpíadas serão um novo estágio neste processo de transformação, pois proporcionarão uma oportunidade para mostrar pessoas reais com vários tipos de deficiência sendo excelentes em seus respectivos esportes para bilhões de pessoas no mundo. O Japão já tem história com as Paralimpíadas: o país começou a participar em 1964, quando foi anfitrião nas Olímpicas de verão e depois também dos Jogos Paralímpicos de Inverno em 1972 (Sapporo) e em 1998 (Nagano).

## 2. CONDIÇÃO DE DEFICIÊNCIA

Portadores de deficiência contabilizam 15% da população mundial, o equivalente a aproximadamente um bilhão de pessoas. Esta é uma minoria populacional diferenciada devido a dois fatores: 1) por ser a maior minoria populacional existente (MAIOR, 2016, p.3) e por 2) possuir a diversidade como uma de suas características mais evidentes, diferentemente de outros grupos sociais que são visivelmente homogêneos e possuem necessidades compartilhadas (CARVALHO, 2012).

O artigo 2 da Lei Básica para Pessoas com Deficiências, primeiro documento japonês referente a esse grupo, de 1970, define pessoas com deficiência como “*indivíduos que têm suas vivências diárias e sociais substancialmente e continuamente limitadas devido a deficiências física, intelectual ou mental*” (CABINET OFFICE, 2011, p.1).

No passado, os deficientes foram vistos como indivíduos falhos, com condições temíveis e sem expectativa de cumprir com as expectativas sociais, como trabalhar ou ter filhos. Os crescentes movimentos de direitos humanos, vida autônoma e autodeterminação subverteram este modelo e introduziram novos valores, como a identidade positiva, a dignidade e o orgulho (HEYER, 2000a).

Os portadores de deficiência passaram a ser vistos como membros ativos da sociedade, sendo capazes de exercitar seus próprios direitos (LO, 2012). A deficiência é vista como um problema encontrado “dentro da sociedade, em vez de estar nos indivíduos que, por acaso, possuem impedimentos” (FRENCH, 1993, p.16, apud STIBBE, 2004, p.22). A maneira encontrada para reduzir tal problema é ajustando o ambiente social e físico para garantir que deficientes tenham suas necessidades e direitos atendidos.

Os principais tipos de barreiras enfrentadas por deficientes são: (i) suas necessidades não serem consideradas em políticas públicas; (ii) preconceitos e equívocos que dificultam a participação social; (iii) insuficiência de serviços principalmente nas áreas de saúde e reabilitação; (iv) coordenação ineficiente de serviços; (v) investimento inadequado; (vi) falta de acessibilidade, principalmente em transporte e comunicação (WORLD HEALTH ORGANIZATION – WHO, 2011).

O tema de direitos dos deficientes só passou a ter âmbito internacional graças à atuação da Organização das Nações Unidas (ONU), em 1981, com a inauguração do Ano Internacional de Deficientes (HEYER, 2000b). Mas a principal mudança ocorreu em 2006, com a Convenção sobre Direitos de Pessoas com Deficiências, o primeiro tratado multilateral abrangente no tema de deficiências, marcando uma mudança de paradigma. Seus signatários se comprometem a proibir a discriminação, providenciar serviços de reabilitação e de treino vocacional, promover empregos tanto no setor público quanto no privado, além de garantir uma “acomodação razoável” no local de trabalho (ONU, 2006, apud LO, 2012).

O Japão assinou a Convenção em 2007, mas só a ratificou em 2014, tornando-se o 140º país a fazê-lo, depois da China e Coreia do Sul (SHIRASAWA, 2014). O governo japonês não havia apresentado políticas suficientemente efetivas de acordo com a Convenção e sua ratificação foi bloqueada pelo Fórum de Deficiências nacional. Em 2010, foi criado um Comitê para a Reforma Política de Deficiências que implementou uma série de reformas, como a emenda em 2014 para a lei de 1970 e a criação do Ato de Eliminação de Discriminação de Pessoas com Deficiência em 2013 (NAGASE, 2013).

Apesar da primeira lei ter sido criada em 1970, progressos nos direitos de deficientes demoraram décadas. Antes da década de 90, de acordo com Stibbe (2004), deficientes eram invisíveis na televisão, assim como na sociedade. Eles apareciam às vezes em documentários e programas educacionais, mas jamais no horário nobre. A introdução de um personagem deficiente ocorreu em 1993 com o *dorama Hitotsu Yane no Shita* (Debaixo do mesmo teto), em que um personagem secundário era cadeirante. Mas, foi com *Hoshi no Kinka* (Moeda de ouro de estrelas), no qual a protagonista era uma enfermeira surda, que personagens deficientes (principalmente com deficiência auditiva) entraram na cultura popular. Sugimoto (2001, apud STIBBE, 2004) explica que *doramas* tiveram um impacto significativo na sociedade japonesa, introduzindo conceitos como *bariafurī* (*barrier-free*, ou seja, locais sem barreiras físicas) e causando um *boom* na procura de cursos de linguagens de sinais.

Desde então, há cada vez mais séries de televisão que lidam com deficiências, inclusive em animações: seja de maneira fantástica (por meio de transmutação em *Fullmetal Alchemist* ou por contrato com demônios no clássico de Tezuka, *Dororo*) ou de maneira realista (a perda de um braço em uma explosão durante a Segunda Guerra Mundial, em *Kono Sekai no Katasumi ni* (Neste Canto do mundo), ou surdez como condição congênita em *Koe no Katachi* (A forma da voz). Em todos os exemplos citados, os portadores de deficiência são os heróis e as séries não têm medo de mostrar as dificuldades de seu dia-a-dia (O'REILLY, 2018).

Como os deficientes geralmente vivem em ambientes separados do restante da sociedade e são até mesmo escondidos por suas famílias, o único contato que a maioria dos japoneses têm com a condição de deficiência é por meio de sua representação fictícia (STIBBE, 2004). A mídia possui, assim, o papel de conscientizar a sociedade sobre a deficiência.

Essa invisibilidade dificulta até mesmo a obtenção de dados. Oficialmente, o Japão possui aproximadamente 7,8 milhões de portadores de deficiência, ou seja, 6% da população total (CABINET OFFICE, 2015). Esta quantidade é significativamente inferior à de outros países, por exemplo: o Reino Unido possui 27,2% e a Finlândia, 32,2% (MATSUI, 2009, p.1). Há vários motivos para tal, como desejo por parte do indivíduo ou de familiares de esconder a condição, coleta de dados sem frequência e metodologia universal, além da ausência de um órgão responsável pela coleta. Até 1973, as coletas eram realizadas por meio de visitas à cada casa com questionários e entrevistas, mas foram abolidos por infringir o direito de privacidade. O novo método de coleta de dados ocorreu por meio de hospitais regionais, mas sem escala nacional (OKUNO, 1998; HEYER, 2000b; OI, 2009). Assim, os dados não necessariamente refletem a realidade do país.

O Japão reconhece oficialmente três tipos de identificação de deficiência: (i) deficiência física, (ii) deficiência intelectual e (iii) deficiência psicológica. No primeiro tipo, enquadram-se casos de comprometimento físico e deficiências visuais e auditivas. O segundo lida com atraso no aprendizado, limitações na comunicação, cuidado pessoal e habilidades sociais. E o terceiro com anormalidades de ordem psicológica, como esquizofrenia (SUZUKI, 2009; LO, 2012; MAIOR, 2016). O último levantamento realizado pelo governo foi em 2015, e constava que havia 3.937.000 deficientes físicos (31%), 741 mil pessoas com deficiência intelectual (6%) e 3.201.000 pessoas com deficiência psicológica (25%) (CABINET OFFICE, 2015).

Para que um deficiente seja legalmente reconhecido como tal, ele deve portar um documento de identificação e um guia sobre deficiência, que lista o nome, tipo e severidade da condição. Não é obrigatório portar o documento, mas é o que possibilita receber benefícios econômicos<sup>4</sup> e descontos em serviços sociais e médicos. Apenas indivíduos com este documento são contabilizados para cotas de deficiência em empresas.

---

4 Os benefícios econômicos incluem redução de impostos e isenção de outros, subsídios na compra de itens de ajuda mecânicos ou eletrônicos e descontos em transporte público. Adultos com condições graves que recebem um salário anual inferior a 3,4 milhões de ienes (o equivalente a 34 mil dólares) podem receber 26.800 ienes mensalmente. Famílias com crianças deficientes têm direito a 33 mil a 50

A crítica de grupos ativistas é de que há um estigma e vergonha relacionados a este tipo de identificação (HEYER, 2000a).

No Japão, há um profundo estigma contra aqueles que são incapazes de trabalhar (ADAMS, 2016). O emprego é um símbolo-chave do *status* masculino e a incapacidade de poder exercer este papel invoca um sentimento de fracasso, principalmente para homens deficientes (TAKAGI, 2016). Mulheres deficientes, contudo, sofrem ainda mais vulnerabilidade. Para elas, a oportunidade de independência pode ser praticamente inexistente. Elas possuem menos probabilidade de se casarem e, no caso de mulheres que adquiriram uma deficiência após o casamento, há maior probabilidade de divórcio (GILL; CAROL, 1996 apud LEE, 1998).

Há um sentimento de vergonha em ter parentes “anormais”, sendo considerado o dever da família (principalmente mulheres) não apenas cuidar, mas até mesmo escondê-los da sociedade (STEVENS, 2007 apud TAKAGI, 2016).

Este estigma pode ser notado com a tragédia de Sagami-hara, o maior extermínio em massa no Japão desde a Segunda Guerra Mundial, que ocorreu em 2016. O ataque ocorreu na clínica *Tsukui Yamayuri En*, em Kanagawa, especializada em cuidar de pacientes com deficiências mentais, onde 19 pessoas foram mortas e 26 feridas. O autor do massacre foi um ex-funcionário, Satoshi Uematsu, que defendeu o ato “*em nome do Japão e da paz mundial*” (HERNON, 2017, p.1), alegando que deficientes deveriam desaparecer.

Diferentemente do que ocorre no Ocidente, a polícia não revelou à mídia a identidade das vítimas. Esta decisão tinha como objetivo focar na proteção das famílias das vítimas. Esta ação intensificou o debate em relação ao preconceito existente contra pessoas com deficiência. De acordo com Suzanne Kamata (HERNON, 2017, p.1), “*Não mostrar seus nomes e rostos é como negar a sua humanidade. O incidente não recebeu o mesmo nível de atenção como outras tragédias, não houve hashtags no Twitter e o assunto morreu rapidamente*”. A falta de informação sobre as vítimas dificulta a criação de empatia em relação a elas (ADAMS, 2016; HA; SIEG, 2016; HERNON, 2017).

Outra questão que vem sendo discutida é a Lei de Proteção Eugênica de 1948, que autorizava legalmente a esterilização, com ou sem consento, de portadores de deficiência e doenças mentais hereditárias<sup>5</sup> para “*prevenir o nascimento de descendentes inferiores (...), proteger a vida e saúde da mãe (...), melhorar a qualidade da nação*” (HURST, 2018, p.2). Mesmo os indivíduos que consentiram o procedimento muitas vezes o fizeram sob ameaça de médicos e familiares. A lei perdurou por quase cinco décadas, sendo revogada apenas em 1996 (HURST, 2018; McCURRY, 2018).

Esta lei gera repercussões até hoje, pois entre 1948 e 1996 aproximadamente 25 mil pessoas foram esterilizadas, incluindo 16.500 pessoas que foram submetidas à

---

mil ienes por mês dependendo do grau da deficiência, e mais 14 mil ienes se as crianças requererem cuidados constantes (HEYER, 2000b; PENKETH, 2015).

5 A lei passou a incluir condições não-hereditárias após revisões na mesma década.

esterilização forçada. Desses casos, 70% envolveram mulheres, sendo que as pacientes mais jovens tinham apenas 10 anos (HURST, 2018).

Em 2016, o Comitê da ONU de Eliminação da Discriminação contra Mulheres apelou ao governo japonês para adotar “*medidas com objetivo de providenciar acesso a remédios legalizados, compensação e serviços de reabilitação a todas as vítimas de esterilização forçada*” (McCURRY, 2018, p.2). Mas, foi apenas a partir de 2018 que discussões sobre compensações se iniciaram. Este processo é liderado pelas vítimas, alegando que a lei é anticonstitucional e que infringiu seus direitos de autonomia corporal. As vítimas buscam uma compensação de 11 milhões de ienes, o equivalente a quase 100 mil dólares (ASAHI SHIMBUN, 2018a). O governo demonstrou interesse em conversar com as vítimas, mas alegou que não tinha planos de providenciar compensações para todas, por não ter responsabilidade legal em realizá-lo (McCURRY, 2018; ASAHI SHIMBUN, 2018a).

Outros países que realizaram planos similares, como a Alemanha e Suécia, se desculparam publicamente às vítimas e lhes providenciaram compensação financeira, enquanto o governo japonês não compensou nenhuma vítima até hoje (McCURRY, 2018; ASAHI SHIMBUN, 2018a). Recentemente, houve sinais de possível evolução. Há planos de realização de missões de averiguação em conjunto com autoridades locais, o que pode ser um possível precedente para desculpas públicas (HURST, 2018).

Para Hurst (2018), apesar de esterilizações forçadas terem sido abolidas em 1996, as atitudes discriminatórias que existiam por trás da lei ainda estão presentes na atual sociedade japonesa.

O Japão possui hoje um Estado de bem-estar social sofisticado, com boas instituições de reabilitação separadas do restante da sociedade, mas às custas da igualdade e integração. E, apesar das melhorias na infraestrutura com a criação de áreas “sem barreiras” durante as últimas décadas, portadores de deficiência são sistematicamente tratados como invisíveis pela sociedade (OTAKE, 2006).

Outra tradição ainda comum é a institucionalização de deficientes. As crianças portadoras estudam em escolas especiais (*yôgo gakkô*), cada qual dedicada exclusivamente a específicos tipos de deficiências e, ao graduar, ou elas vivem em centros de reabilitação públicos e privados<sup>6</sup> ou trabalham em armazéns afastados (*jusan shisetsu*) ou em empresas de bem-estar social (*fukushi kôjô*). Em suma, a condição de isolamento perdura durante suas vidas (ADAMS, 2016).

Em 2006, houve uma reforma educacional, o Ato Base de Educação (*Kyôiku kihon-hô*) (VISLIE, 2003 apud MITHOUT, 2016). Esta reforma teve como princípio a ideia de “educação para todos”, na qual escolas teriam a obrigação de atender às demandas de todas as crianças, independentemente de particularidades em habilidades, conhecimento da língua japonesa e origem étnica, social ou familiar. De acordo com Mithout (2016),

---

6 Esses centros não oferecem proteção dos direitos do trabalhador e pagam um salário inferior a 30.000 ienes por mês, o que impossibilita um deficiente viver independentemente (OTAKE, 2006).

isso é um alívio financeiro, pois as escolas especiais são caras, devido à sua baixa proporção de aluno-professor (de até 6 alunos por professor).

Contudo, o sucesso dessa reforma depende do tipo de deficiência. Crianças com deficiências visuais e auditivas continuaram encontrando grandes obstáculos para realizar os vestibulares, enquanto deficientes físicos tiveram dificuldade de locomoção nas escolas. As crianças autistas e com deficiência de desenvolvimento obtiveram o maior sucesso de adequação (MITHOUT, 2016). O aumento na quantidade de estudantes com “deficiências invisíveis” em escolas convencionais pode aumentar o reconhecimento social delas, mas não é uma solução, pois limita o acesso e interação para crianças com outros tipos de deficiências (DISABLED WORLD, 2010; HEYER, 2000a).

As atitudes de professores, administradores de escolas, outras crianças e até mesmo de familiares também são barreiras à sua inclusão no ensino convencional (WHO, 2011). A segregação na infância torna-se um dos maiores obstáculos para seu futuro. As crianças com deficiência crescem em uma bolha, tornando-se despreparadas para lidar com o mundo real e, na maioria dos casos, limitando permanentemente suas chances de ingressar na sociedade. Quando chegam à idade adulta, portadores de deficiência tendem a viver com os pais, em instituições ou em lares coletivos, o que dificulta ou mesmo impossibilita seu ajustamento às normas sociais e às longas horas de trabalho (KUDO, 2010).

O sistema de cotas introduzido com a Lei de Promoção de Emprego para Pessoas com Deficiências Físicas<sup>7</sup> em 1960 visa amenizar a situação, estabelecendo a obrigação de reservar, no mínimo, 2,2% do total das vagas no setor privado<sup>8</sup> e de 2,5% no público (INAGAKI, 2018). No caso de descumprimento, há uma multa de 50 mil ienes (454 dólares). A lei também requer que o empregador crie “acomodações razoáveis” para que o trabalhador não enfrente dificuldades desmerecidas (SIM, 2018; ASAHI SHIMBUN, 2018b; LO, 2012). Contudo, as cotas nunca foram preenchidas. O aumento na empregabilidade só ocorreu após a publicação dos nomes de empresas que não preencheram a cota. A mídia e a pressão da opinião pública alteraram seu comportamento. Para Mori e Sakamoto (2018), as normas sociais aparentam ser um dos principais fatores no incentivo da empregabilidade de portadores de deficiência, mesmo quando não há pagamento de multas.

A mídia, a sociedade e o setor privado criticaram severamente a postura governamental após ser revelado que diversos ministérios declararam uma quantidade de empregados deficientes maior do que o número real. O sistema de cotas japonês é um dos mais complexos do mundo, mas a confiabilidade no sistema está abalada após saber que o governo, órgão que deveria ser um exemplo para a sociedade, além de responsável

---

7 Inicialmente, a lei apenas incluía deficientes físicos. Em 1987, portadores de deficiência mental foram incluídos, apesar de sua contratação ainda não ser obrigatória.

8 Para empresas com, no mínimo, 45 trabalhadores (INAGAKI, 2018).

por regular e punir o setor privado, manipulou dados para aparentar ser inclusivo (SHIMAMOTO e MURAKOSHI, 2018; SIRIPALA, 2018; SIM, 2018).

A inexistência de uma instituição fiscalizadora de escala nacional independente do governo dificulta tanto a coleta e verificação de dados quanto a mobilização social. O caráter de *soft law*<sup>9</sup> da maioria das leis japonesas dificulta sua implementação devido à falta de caráter punitivo. Há uma tradição de providenciar apenas o “dever de comprometimento”<sup>10</sup>, devido ao temor de que o impacto de leis obrigatórias venha a ameaçar a harmonia da sociedade japonesa (PECKITT, 2016; NAKAGAWA, 2010). Kristof (1996) argumenta que esta harmonia é adquirida ao excluir todos aqueles que não se encaixam. Essa exclusão significa que as pessoas com deficiência são frequentemente desencorajadas de se casarem, trabalharem ou mesmo saírem para fins de lazer, como ir para cinemas e restaurantes. Ou seja, de viverem em sociedade.

### 3. CONCLUSÃO

Uma transformação está ocorrendo no Japão com o aumento da conscientização de direitos e por meio da criação e implementação de leis como instrumento de mudança social (HEYER, 2000b). Contudo, ainda existem estigmas baseados em concepções preconceituosas, assim como falta de interesse e pro-atividade por parte do governo, restando a grupos ativistas e às vítimas de discriminação demandarem publicamente por mudanças.

As Paralimpíadas oferecem não só uma oportunidade para trazer à realidade um tema que para muitos ainda é abstrato ou desconhecido, mas também uma maneira de testar a infraestrutura do país receptor. Na China e na Rússia, após os Jogos, houve maior conscientização e discussão sobre as condições de portadores de deficiência. 200 cidades russas usam hoje Sochi como modelo. O mesmo ocorreu com Barcelona em 1992, que hoje é uma das cidades mais acessíveis da Europa (CRAVEN, 2016).

Craven (2016) enfatiza a importância do papel das Paralimpíadas em empoderar indivíduos por meio da inclusão social. Para Blauwet (2005), não há dúvida de que a paixão demonstrada no esforço e na capacidade de atletas paralímpicos se traduzirá na sensibilização e defesa de empreendimentos em outras áreas, como no estudo e trabalho. Contudo, Marshall (1998, apud STIBBE, 2002) aponta que há uma diferença no tratamento entre deficientes que superam suas barreiras com esportes e deficientes “comuns”. As narrativas de atletas focam na capacidade do indivíduo superar sua tragédia individual. A sociedade aparenta não ter papel algum. Van Der Veere (2020) aponta que isso é problemático, pois essas histórias individualizam a deficiência, em vez de lidar com os problemas sociais que portadores enfrentam no seu dia a dia. Torna-se importante a “*apreciação de pessoas com todos os tipos de*

---

9 Normas não juridicamente vinculantes.

10 “*Duty to endeavor*” no original (NAKAGAWA, 2010).

*deficiência, independentemente se elas conseguem ou não esquiar montanha abaixo”* (MARSHALL, 1998, apud STIBBE, 2002, p.15).

Portanto, mesmo que a sociedade veja paralímpicos de maneira positiva, não necessariamente isso se aplicará para todos os tipos de portadores de deficiência. As Paralimpíadas podem ajudar no processo, mas elas são apenas uma parte. A sociedade, o governo e o setor privado não devem esquecer-se da importância de seus papéis.

## BIBLIOGRAFIA

- ADAMS, Rachel. **Why has Japan’s massacre of disabled people gone unnoticed?** The Independent, 2016. Disponível em: <https://www.independent.co.uk/voices/japan-disability-rights-massacre-tsukui-yamayuriena-gone-unnoticed-a7217661.html> Acesso em 2 set. 2018.
- ASAHI SHIMBUN. **Defend eugenics program with the Constitution, court tells state.** Tokyo, 2018a. Disponível em: <http://www.asahi.com/ajw/articles/AJ201806140059.html> Acesso em 8 out. 2018.
- \_\_\_\_\_. **Ministries may have skirted disability hiring for many years.** Tokyo, 2018b. Disponível em: <http://www.asahi.com/ajw/articles/AJ201808180031.html> Acesso em 19 mar. 2019.
- BLAUWET, Cheri. **Promoting the Health and Human Rights of Individuals with a Disability through the Paralympic Movement.** Bonn: International Paralympic Committee, 2005. Disponível em: [https://www.sportanddev.org/sites/default/files/downloads/62\\_\\_the\\_paralympics\\_\\_promoting\\_health\\_and\\_human\\_rights\\_through\\_sport.pdf](https://www.sportanddev.org/sites/default/files/downloads/62__the_paralympics__promoting_health_and_human_rights_through_sport.pdf) Acesso em 13 ago. 2020.
- BRASOR, Philip. **Accommodating disabilities, but only within reason.** Tokyo: Japan Times, 2016. Disponível em: <https://www.japantimes.co.jp/news/2016/04/16/national/media-national/accommodating-disabilities-within-reason/> Acesso em 4 set. 2018.
- CABINET OFFICE. **Annual Report on Government Measures for Persons with Disabilities (Summary).** 2015. Disponível em: <https://www8.cao.go.jp/shougai/english/annualreport/2015/index-pdf.html> Acesso em 11 ago. 2020.
- CABINET OFFICE. **The Basic Law for Persons with Disabilities.** 2011. Disponível em: <https://www8.cao.go.jp/shougai/english/law/no84.html> Acesso em 11 ago. 2020.
- CARVALHO, Lucio; ALMEIDA, Patricia. Direitos Humanos e Pessoas com Deficiência: da exclusão à inclusão. Da proteção à promoção. **Revista Internacional de Direito e Cidadania**, n.12, 2012. Disponível em: <https://www.inclusive.org.br/arquivos/30688> Acesso em 22 ago. 2020.
- CRAVEN, Philip. The Paralympic Games and the Promotion of the Rights of Persons with Disabilities. **UN Chronicle**, v.LIII, n.2, 2016. Disponível em: <https://unchronicle.un.org/article/paralympic-games-and-promotion-rights-persons-disabilities> Acesso em 12 ago. 2020.
- DISABLED WORLD. **Disability in Japan.** 2010. Disponível em: <https://www.disabled-world.com/news/asia/japan.php> Acesso em out. 2018.

- FRENCH, Sally. Disability, impairment, or something in between?. In: SWAIN, John; FIN-KELSTEIN, Vic; FRENCH, Sally; OLIVER, Mike (eds). **Disabling Barriers – Enabling Environments**. Londres: Sage, 1993, p.17-25.
- HA, Kwiyeon; SIEG, Linda. **Japan confronts disability stigma after silence over murder victims’ names**. Reuters, 2016. Disponível em: <https://www.reuters.com/article/us-japan-disabled-idUSKCN11M0AM> Acesso em 15 out. 2018.
- HASEGAWA, Tamako. **Reasonable Accommodation for Persons with Disabilities in Japan**. Japan Labor Review, v12, n.1, 2015.
- HERNON, Matthew. **Why is Japan still biased against people with disabilities**. Tokyo Weekender, 2017. Disponível em: <https://www.tokyoweekender.com/2017/02/why-is-japan-still-biased-against-people-with-disabilities/> Acesso em 22 set. 2018.
- HEYER, Katharina. Between equality and difference: the politics of disability in Japan. **Contemporary Japan**, v.1, p.105-133, 2000.
- HEYER, Katharina. From special needs to equal rights: Japanese disability law. **Asian-Pacific Law & Policy Journal**, 2000. Disponível em: [http://blog.hawaii.edu/aplpj/files/2011/11/APLPJ\\_01.1\\_heyer.pdf](http://blog.hawaii.edu/aplpj/files/2011/11/APLPJ_01.1_heyer.pdf) Acesso em 16 jun. 2020.
- HURST, Daniel. **‘They stole my life away’: women forcibly sterilised by Japan speak out**. The Guardian, 2018. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2018/apr/04/they-stole-my-life-away-women-forcibly-sterilised-by-japan-speak-out> Acesso em 27 fev. 2020.
- INAGAKI, Kana. **Japan companies in ‘hiring war’ to hit disability targets**. Financial Times, 2018. Disponível em: <https://www.ft.com/content/44cac7dc-3be5-11e8-bcc8-cebcb81f1f90> Acesso em 19 jan. 2020.
- ITAYAMA, Kenji. Outlook on Changes in the Social Welfare System in Japan: Key Points of Its Basic Structural Reform. **Asia and Pacific Journal on Disability**, v.2, 1999. Disponível em: <https://www.dinf.ne.jp/doc/english/asia/resource/z00ap/004/z00ap00411.html> Acesso em 15 mar. 2020.
- KATSUI, Hisayo. **Mainstreaming Disability Issues in Japanese and Finnish Development Policies and Practices**. Helsinki University: Institute of Development Studies, 2008. Disponível em: [https://www.sylff.org/wp-content/uploads/2008/12/mainstreaming\\_katsui\\_hisayo.pdf](https://www.sylff.org/wp-content/uploads/2008/12/mainstreaming_katsui_hisayo.pdf) Acesso em 21 abr. 2020.
- KRISTOF, Nicholas. **Outcast Status Worsens Pain of Japan’s Disabled**. The New York Times, 1996. Disponível em: <https://www.nytimes.com/1996/04/07/world/outcast-status-worsens-pain-of-japan-s-disabled.html> Acesso em 14 ago. 2020.
- KRUG, Etienne. **International paralympic symposium on disability rights**. World Health Organization, 17 September 2004. Disponível em: [https://www.who.int/violence\\_injury\\_prevention/media/17\\_09\\_2004\\_speech/en/](https://www.who.int/violence_injury_prevention/media/17_09_2004_speech/en/) Acesso em 22 ago. 2020.
- KUDO, Tokai. Japan’s Employment Rate of Persons with Disabilities and Outcome of Employment Quota System. **Japan Labor Review**, v.7, n.2, 2010. Disponível em: [https://www.jil.go.jp/english/JLR/documents/2010/JLR26\\_kudo.pdf](https://www.jil.go.jp/english/JLR/documents/2010/JLR26_kudo.pdf) Acesso em 14 ago. 2020.

- LEE, Jennifer; WHITE, Shirley. **Economic Sufficiency of Women with Disability**. Asia and Pacific Journal on Disability, v.3, 1998. Disponível em: <https://www.dinf.ne.jp/doc/english/asia/resource/z00ap/003/z00ap00305.html> Acesso em 20 jul. 2020.
- LO, Vai Io. Promotion of the employment of persons with disabilities in Japan, the United States, and China: carrot, stick or both? **Arizona Journal of International & Comparative Law**, v.29, n.3, p.557-602, 2012.
- MACKAY, Duncan. **Major initiative launched to help Japanese athletes prepare for Tokyo 2020 Paralympics**. Inside the games, 2015. Disponível em: <https://www.insidethegames.biz/articles/1028374/major-initiative-launched-to-help-japanese-athletes-prepare-for-tokyo-2020-paralympics> Acesso em 15 ago. 2020.
- MAIOR, Izabel. **História, conceitos e tipos de deficiência**. Gov. SP, 2016. Disponível em: <http://violenciaedeficiencia.sedpcd.sp.gov.br/pdf/textosApoio/Texto1.pdf> Acesso em 10 fev. 2020.
- MATSUI, Akihiko. **Disability and Economy in Japan**. University of Tokyo, 2009. Disponível em: <http://www.rease.e.u-tokyo.ac.jp/read/en/archive/dp/f09/f0911.pdf> Acesso em 17 mai. 2020.
- McCURRY, Justin. **Japanese woman sues government over forced sterilisation**. The Guardian, 2018. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2018/jan/30/japanese-woman-sues-government-forced-sterilisation> Acesso em 22 jun. 2020.
- MITHOUT, Anne-Lise. Children with disabilities in the Japanese school system: a path toward social integration? **Contemporary Japan**, v.28, p.165-184, 2016.
- MORI, Yuko; SAKAMOTO, Norihito. Economic consequences of employment quota system for disabled people: Evidence from a regression discontinuity design in Japan. **Journal of The Japanese and International Economies**, v.28, 2018. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0889158317300035> Acesso em 11 ago. 2020.
- NAGASE, Osamu. Challenges of the Harmonization and Ratification of Convention on the Rights of Persons with Disabilities by Japan. **Journal of Policy and Practice in Intellectual Disabilities**, v.10, n2, p.93-95, 2013.
- NAKAGAWA, Jun; BLANCK, Peter. **Future of Disability Law in Japan: Employment and Accommodation**. Loyola Marymount University and Loyola Law School, 2010. Disponível em: <https://digitalcommons.lmu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1662&context=ilr> Acesso em 14 abr. 2020.
- OI, Tatsuo. Statistics on disabled People in Japan. **Aino Journal**, v.8, p.3-10, 2009.
- OKUNO, Eiko. Disability Statistics in Japan. **Asia and Pacific Journal on Disability**, v.3, 1998. Disponível em: <https://www.dinf.ne.jp/doc/english/asia/resource/z00ap/003/z00ap00309.html> Acesso em 16 jun. 2020.
- O'REILLY, Sean. "Disarmed": Disability, Trauma, and Emasculation in Contemporary Japanese Cinema. **Arts**, v.7, art.10, 2018.

- OTAKE, Tomoko. **Is ‘disability’ still a dirty word in Japan?** Japan Times, The. 2006. Disponível em: <https://www.japantimes.co.jp/life/2006/08/27/to-be-sorted/is-disability-still-a-dirty-word-in-japan/#.UyFLy-eSyzc> Acesso em 10 nov. 2019.
- PECKITT, Michael. **Disability in Japan – A year in review: 2016.** Accessible Japan, 2016. Disponível em: <https://www.accessible-japan.com/disability-japan-year-in-review-2016/> Acesso em 14 abr. 2020.
- PENKETH, Anne; CONNOLLY, Kate; KIRCHGAESSNER, Stephanie, McDONALD, Henry; McCURRY, Justin; CROUCH, David; WALKER, Shaun; SMITH, David; O’HARA, Mary e BAWDEN, Anna. **Which are the best countries in the world to live in if you are unemployed or disabled?** The Guardian, 2015. Disponível em: <https://www.theguardian.com/politics/2015/apr/15/which-best-countries-live-unemployed-disabled-benefits> Acesso em 21 abr. 2020.
- RAJNES, David. Permanent Disability Social Insurance Programs in Japan. **Social Security Bulletin**, v.70, n.1, 2010.
- SHIRASAWA, Mayumi. **The Long Road to Disability Rights in Japan.** Nippon.com, 2014. Disponível em: <https://www.nippon.com/en/currents/d00133/the-long-road-to-disability-rights-in-japan.html> Acesso em 10 mar. 2020.
- SIM, Walter. **Inflated number of staff with disabilities at Japan ministries.** The Straits Times, 2018. Disponível em: <https://www.straitstimes.com/asia/east-asia/inflated-number-of-staff-with-disabilities-at-japan-ministries> Acesso em 19 maio 2020.
- SIRIPALA, Thinsaka. **Japan’s Government Investigated for Cheating Disability Hiring Quotas.** The Diplomat, 2018. Disponível em: <https://thediplomat.com/2018/08/japans-government-investigated-for-cheating-disability-hiring-quotas/> Acesso em 17 jul. 2020
- STIBBE, Arran. Attitudes to Women with Disabilities in Japan: The Influence of Television Drama. **Asia and Pacific Journal on Disability**, v.5, 2002. Disponível em: <https://www.dinf.ne.jp/doc/english/asia/resource/z00ap/vol5no2/attitudes.html> Acesso em 9 mar. 2019.
- STIBBE, Arran. Disability, gender and power in Japanese television drama. **Japan Forum**, v.16, p.21-36. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0955580032000189311> Acesso em 20 mar. 2020.
- SUGIMOTO, Kiyoe. **Byūtifuru raifu wa bariafurī de.** Sanseiken Forum 49, 2001. Disponível em: [www.sanseiken.com/forum/40/49-otoko.html](http://www.sanseiken.com/forum/40/49-otoko.html) Acessado por Stibbe (2004) em 2002.
- SUZUKI, Tsunehiko. Disability Evaluation in Japan. **The Korean Academy of Medical Sciences**, v. 24, p. 227-231, 2009.
- TACHIBANA, Toshiaki; WATANABE, Kanji. Attitudes of Japanese Adults toward Persons with Intellectual Disability: Relationship between Attitudes and Demographic Variables. **Education and Training in Developmental Disabilities**, v.39, p.109-126, 2004.
- TAGAKI, Masakuni. **Narratives of Ambivalent Meanings of Acquired Physical Disability in Japan.** SAGE Open, 2016. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/2158244016666310> Acesso em 24 jun. 2020.

- TAKAHASHI, Koji. The Future of the Japanese-style Employment System: Continued Long-term Employment and the Challenges It Faces. **Japan Labor Issues**. 4-5. v.2, n.6, 2018.
- VAN DER VEERE, Anoma. The Tokyo Paralympic Superhero: Manga and Narratives of Disability in Japan. **The Asia-Pacific Journal**, v.18, n.5, 2020. Disponível em: <https://apjjf.org/-Anoma-van-der-Veere/5373/article.pdf> Acesso em 16 ago. 2020.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION. **World Report on Disability**: Summary. Geneva, p.8-10, 2011. Disponível em: <https://apps.who.int/iris/handle/10665/44575> Acesso em 14 mar. 2020.



# O USO DE LÍNGUAS PELA PRIMEIRA GERAÇÃO DE IMIGRANTES OKINAWANOS NA CASA VERDE EM SÃO PAULO<sup>1</sup>

## THE USE OF LANGUAGES BY THE FIRST GENERATION OF OKINAWAN IMMIGRANTS IN CASA VERDE IN SAO PAULO

*Eduardo Nakama<sup>2</sup>*

*Yûki Mukai<sup>3</sup>*

**Resumo:** Este trabalho investiga a situação sociolinguística de uso das línguas por dez okinawanos de primeira geração que imigraram para o Brasil e que vivem atualmente no distrito da Casa Verde na capital do estado de São Paulo. Trata-se de pesquisa qualitativa (LÜDKE; ANDRÉ, 1986; SILVA, 2017) do tipo etnográfico (BLOMMAERT, 2006; GREEN; BLOOME, 1997) na modalidade de história de vida (CRUZ NETO, 2002; SAKURAI, 2012). Baseado no conceito de bilinguismo de Grosjean (1982, 2008) e translanguagem (GARCÍA, 2009), foi revelado que os imigrantes de Okinawa, província do Japão, usam mais de uma língua no dia a dia e mudam de uma língua para outra de acordo com o contexto e os interlocutores, mais especificamente, levando em consideração o conhecimento linguístico de seu interlocutor.

**Palavras-chave:** Imigração. Okinawa. Brasil. Bilinguismo. *Uchināguchi*.

**Abstract:** This paper investigates the sociolinguistic situation of the use of languages by ten first generation Okinawans who immigrated to Brazil and currently live in the district of Casa Verde in the capital of the state of Sao Paulo. It is a qualitative research (LÜDKE; ANDRÉ, 1986; SILVA, 2017), using the ethnographic approach (BLOMMAERT, 2006; GREEN; BLOOME, 1997) and focusing on the life history method (CRUZ NETO, 2002; SAKURAI, 2012). Based on the Grosjean's concept of bilingualism (1982, 2008) and translanguaging (GARCÍA, 2009), it was

---

1 Artigo submetido em 10/ 08/2020 e aceito em 20/10/2020.

2 Graduado em Letras-Japonês pela Universidade de Brasília. e\_nakama@yahoo.com ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0300-8193>

3 Doutor em Linguística Aplicada. Professor Associado do Instituto de Letras da Universidade de Brasília. yuki@unb.br ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-9618-7743>

revealed that immigrants from Okinawa, province of Japan, use more than one language daily and change from one language to another according to the context and the interlocutors, more specifically, the linguistic knowledge of their interlocutor.

**Keywords:** Immigration. Okinawa. Brazil. Bilingualism. *Uchināguchi*.

## 1. INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo investigar a situação sociolinguística de uso de línguas pelos okinawanos<sup>4</sup> de primeira geração que imigraram para o Brasil e que vivem atualmente no distrito da Casa Verde na capital do estado de São Paulo.

A imigração de okinawanos iniciou em 1900 para o Havá, nos Estados Unidos. Em seguida, os okinawanos imigraram para diversos locais no mundo, como México e Filipinas (1904), Nova Caledônia (1905), Peru (1906), Canadá (1907) e Brasil (1908) (PIRES, 2016, p. 76).

Para o Brasil, a imigração de japoneses inicia-se em 1908. O primeiro navio, o Kasato Maru, transportou 781 imigrantes, saindo do porto de Kōbe em 28 de abril de 1908 e chegou no porto de Santos em 18 de junho do mesmo ano. Desses imigrantes, cerca de 325, ou seja, mais de 40%, vieram de Okinawa (MORIMOTO, 2012). De 1908 até 2000, aproximadamente 25.000 pessoas imigraram de Okinawa para o Brasil.

Atualmente, o Brasil tem uma população de cerca de 1,5 milhão de descendentes de japoneses (*nikkei*), dos quais aproximadamente 150 mil, isto é, 10%, têm raízes em Okinawa (MORIMOTO, 2012). Em Okinawa, hoje o ensino e uso da língua japonesa fizeram com que as línguas originárias do reino de Ryūkyū<sup>5</sup> (*uchināguchi*<sup>6</sup>, entre outras) fossem usadas apenas em conversas entre alguns idosos e em apresentações teatrais e musicais típicas da região. Por outro lado, no Brasil, alguns okinawanos não mantêm contato com japoneses de outras províncias e, por esse motivo, diferentemente de Okinawa, conseguiram preservar sua língua e cultura sem receber forte influência da língua e da cultura japonesas. A associação das pessoas originárias de Okinawa<sup>7</sup> é formada por 44 filiais no Brasil. Cabe destacar que é a única associação de província do Japão a possuir filiais. Possui cerca de 3.000 famílias associadas no Brasil e é a maior associação de província no país (MORIMOTO, 2012).

Segundo Moseley (2010), as línguas originárias do reino de Ryūkyū estão em risco de extinção e, hoje em dia, quase não há crianças aprendendo-as como primeira língua (língua materna). Portanto, os imigrantes de Okinawa no Brasil, como continuaram a usar sua língua materna no dia a dia (MORI, 2018), representam uma comunidade

---

4 Aqueles que são da província de Okinawa, no Japão.

5 O antigo reino de Ryūkyū localiza-se atualmente ao sul da península coreana, a leste da China, ao norte das Filipinas, na porção extrema sudoeste do Japão. O arquipélago de Ryūkyū é uma cadeia de ilhas japonesas que se estendem a sudoeste de Kyūshū e a maior é a ilha de Okinawa.

6 Língua de Okinawa.

7 Associação Okinawa Kenjin do Brasil.

muito importante para o estudo dessas línguas em risco de extinção. É natural que essa população de imigrantes esteja ficando idosa e seu número esteja diminuindo, uma vez que não há mais imigração de Okinawa para o Brasil. Com base nesses fatos faz-se premente o conhecimento da situação linguística desses imigrantes.

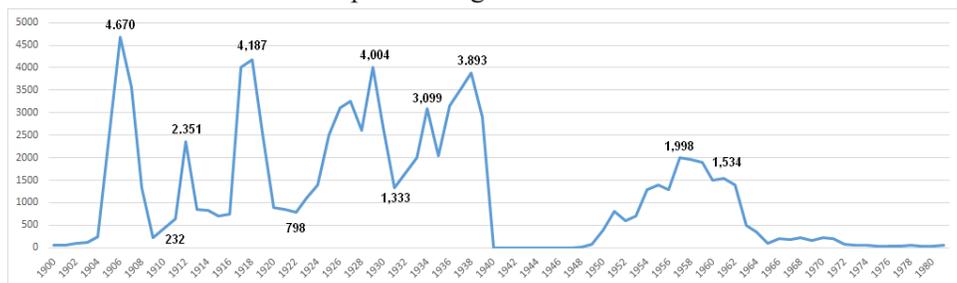
Diante do exposto, foi proposta a seguinte pergunta para atingir o objetivo supracitado: Quais as línguas e em que contexto os imigrantes de primeira geração de Okinawa as usam no dia a dia no Brasil?

## 2. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

### 2.1 Imigração de Okinawa para o Brasil

Primeiramente, vê-se a evolução quantitativa de emigrantes okinawanos do ano de 1900 até o ano de 1981 (vide figura 1). Antes da Segunda Guerra Mundial, houve diversos picos de número de emigrantes okinawanos com mais de 4.000 pessoas, enquanto em outros anos não chegaram a 1.000. Isso se deu devido às mudanças legislativas nos países de destino<sup>8</sup> e à Primeira e à Segunda Guerra Mundial. Os principais destinos dos okinawanos foram Havaí, Sudeste Asiático e América do Sul. No entanto, após a Segunda Guerra Mundial, a imigração okinawana concentrou-se nos países da América do Sul (sobretudo, o Brasil, a Argentina e a Bolívia) por questões da geopolítica mundial<sup>9</sup> (ISHIKAWA, 2005, p. 17).

Figura 1 – Quantidade de okinawanos que emigraram antes e depois da Segunda Guerra Mundial



Fonte: Okinawa Dai Hyakka Jiten

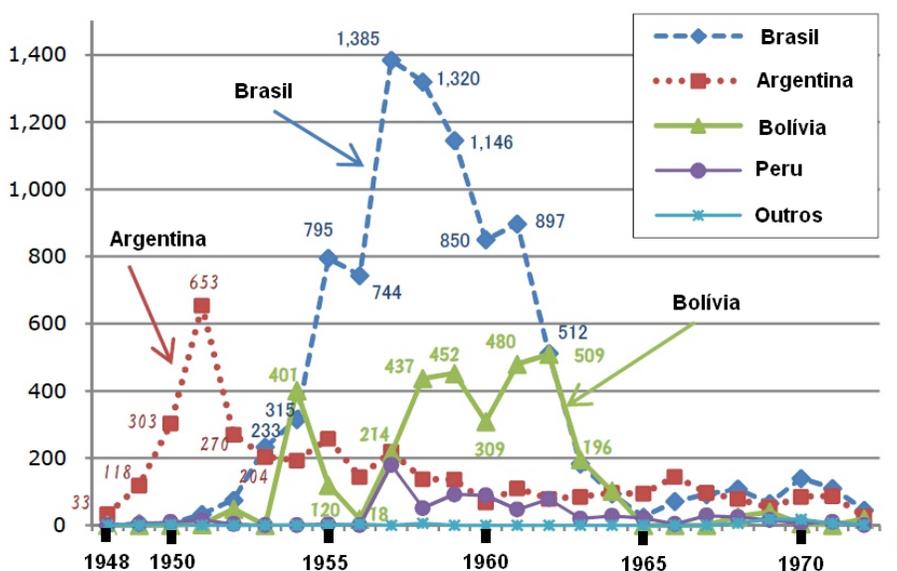
(OKINAWA DAI HYAKKA JITEN KANKŌ JIMUKYOKU-HEN, 1983)

- 8 Aqui citamos três exemplos: (1) Em 1908, a imigração para o Havaí foi restringida devido ao movimento anti-japonês; (2) Em 1924, o governo brasileiro decidiu abolir o subsídio de despesas de viagem para imigrantes japoneses. No mesmo ano, o governo japonês, que incentivava a emigração devido ao Grande Terremoto de Kantō de 1923, passou a arcar com todas as despesas de viagem ao invés do governo brasileiro; (3) Com o número crescente repentino de imigrantes japoneses para o Brasil devido à Grande Depressão em 1929, o Congresso Nacional do Brasil aprovou a legislação referente à restrição de imigrantes japoneses em 1934. Quanto aos detalhes, vide Ishikawa (2005).
- 9 Por exemplo, o governo de Ryūkyū estabeleceu o plano de imigração para a Bolívia com auxílio financeiro dos EUA.

A partir de agora, focar-se-á a imigração okinawana na América do Sul após 1948<sup>10</sup> (vide figura 2 a seguir).

Para a Argentina houve um pico de 653 pessoas no ano de 1951, diminuindo progressivamente desde então. A imigração para a Bolívia iniciou em 1948, com maior concentração entre os anos de 1958 e 1962. O Brasil, por sua vez, teve um pico em 1957, ultrapassando 1.000 pessoas, diminuindo significativamente a partir de 1963. De 1908 até 2000, aproximadamente 25.000 pessoas imigraram de Okinawa para o Brasil.

Figura 2 – Quantidade de imigrantes okinawanos por país da América Latina (de 1948 a 1972)



Fonte: Okinawa-ken Kōryū Suishin-ka, s.d.<sup>11</sup>

Percebe-se que, tanto na figura 1 quanto na figura 2, após a década de 1960, ocorreu uma queda significativa quanto à quantidade de imigrantes okinawanos para todos os países porque houve um esforço para a reconstrução de Okinawa. Além disso, nesse período, entre os anos de 1954 e 1973, conhecido como milagre econômico japonês, precisou-se internamente de muitos trabalhadores e, por isso, não foi necessária a promoção de emigração para o exterior (ISHIKAWA, 2005, p. 18).

10 Conforme mostra a figura 1 deste artigo, houve a imigração okinawana mesmo antes desse ano. Quanto aos detalhes, vide Ishikawa (2005).

11 Disponível em: <https://www.pref.okinawa.jp/toukeika/so/topics/topics457.pdf>. Acesso em: 14 de dezembro de 2018.

## 2.2 Língua “*uchināguchi*”

*Uchināguchi* é o nome local para se referir à língua falada na ilha de Okinawa, ilha principal do arquipélago homônimo. *Uchinā* é o nome local para Okinawa.

A língua de Okinawa é, na verdade, uma das línguas ryukyuanas (vide nota 5) que são línguas japônicas, provavelmente derivadas do proto-japonês<sup>12</sup>. Heinrich, Miyara e Shimoji (2015) reconhecem cinco línguas distintas no arquipélago de Ryūkyū: a língua de Amami, a língua de Okinawa, a língua de Miyako, a língua de Yaeyama e a língua de Yonaguni. Segundo os mesmos autores (2015),

As ilhas de Ryūkyū são extremamente ricas em diversidade linguística. Dialeto regionais ryukyuanos uma vez diferiam de ilha para ilha, de vila para vila, de bairro para bairro, mas muitas dessas variedades desapareceram. Elas tornaram-se extintas como um efeito de nivelamento de dialeto que foi desencadeado por mudanças sociais e comunicativas nas comunidades ryukyuanas. Não há nenhuma variedade padrão de qualquer das línguas ryukyuanas. Nunca existiu uma variedade padrão, apesar do fato de o okinawano de Shuri ter sido uma vez a língua da corte de Ryūkyū e, portanto, continuou a desfrutar de maior prestígio do que qualquer outra variedade ryukyua até os dias de hoje. (HEINRICH; MIYARA; SHIMOJI, 2015, p.1-2)<sup>13</sup>.

Apesar de os autores (HEINRICH; MIYARA; SHIMOJI, 2015) enfatizarem o desaparecimento de dialetos locais ali falados, é possível observar sua influência social, por exemplo, no fato de existirem muitas associações de imigrantes da província de Okinawa no Brasil, fato atípico em outras associações de imigrantes japoneses de outras províncias. Um dos motivos da existência de várias associações é porque os okinawanos tendem a se juntar em comunidades que falam um mesmo dialeto.

## 2.3 Bilinguismo individual

Existem, em relação ao conceito de bilinguismo individual, duas posições distintas na literatura. A primeira, de Bloomfield (1993), entende o bilinguismo como o “controle

---

12 Para uma discussão mais detalhada, indicamos a leitura de: PELLARD, T. The linguistic archeology of the Ryukyu Islands, p. 13-37, *In*: HEINRICH, P.; MIYARA, S.; SHIMOJI, M. **Handbook of the Ryukyuan Languages**. Berlin: Walter de Gruyter, 2015.

13 Do original: *The Ryukyu Islands are extremely rich in linguistic diversity. Ryukyuan regional dialects once differed from island to island, from village to village, and from block to block, but many of these varieties have already vanished. They have become extinguished as an effect of dialect leveling which has been triggered by social and communicative changes in Ryukyuan communities. There exist no variety of any of the Ryukyuan languages. There never existed a standard variety either, despite the fact that Shuri Okinawan was once the language of the Ryukyuan Court and thus has continued to enjoy more prestige than any other variety of Ryukyuan to this day.* Todas as traduções foram feitas pelos autores deste trabalho.

de duas línguas como nativo” (p. 56)<sup>14</sup>. Já para Haugen (1953), bilinguismo é quando “o falante de uma língua pode produzir enunciados significativos completos em outra língua” (p. 7)<sup>15</sup>.

A primeira visão, embora seja de entendimento popular entre leigos, é comumente criticada porque, além de não existir um bilíngue ideal, é complexo medir e comprovar que a habilidade de um sujeito em uma língua é idêntica à em outra (MAHER, 2007). Ainda, conforme Grosjean (1982, p. 235) afirma, “um bilíngue desenvolve as quatro habilidades básicas em cada língua (fala, compreensão oral, leitura e escrita) a níveis requeridos pelo ambiente e é raro que um nível idêntico seja necessário para cada habilidade.”<sup>16</sup>.

Já a segunda visão é mais real e próxima do conceito apresentado por Grosjean (1982), que vê o bilíngue como um sujeito que consegue cumprir um objetivo comunicativo diferente em uma língua ou em outras línguas, de acordo com diversos contextos cotidianos.

Percebe-se que os bilíngues utilizam uma língua em uma dada situação e outra(s) língua(s) em outra situação, de acordo com diferentes objetivos e contextos, usufruindo de todos os recursos linguísticos que eles possuem, os quais são considerados um repertório linguístico integrado, que transcende as “fronteiras” das línguas, isto é, translanguagem (*translanguaging*) (GARCÍA, 2009). Ou seja, o uso das línguas é uma prática socialmente determinada (NORTON, 2000) e o sujeito e o ambiente onde ele se encontra interagem e influem de maneira dinâmica.

Quanto a essa questão, Maher (2007, p. 73) esclarece como segue:

O bilíngue – não o idealizado, mas o de verdade – não exhibe comportamentos idênticos na língua X e na língua Y. A depender do tópico, da modalidade, do gênero discursivo em questão, a depender das necessidades impostas por sua história pessoal e pelas exigências de sua comunidade de fala, ele é capaz de se desempenhar melhor em uma língua do que na outra – e até mesmo de se desempenhar em apenas uma delas em certas práticas comunicativas.

É interessante notar que a habilidade de falar mais de uma língua depende não apenas da vontade do próprio sujeito (como ocorre no contexto educacional de ensino-aprendizagem de línguas estrangeiras), mas, como Maher (2007) frisa, depende do contexto real onde o sujeito vive, mais especificamente, da situação imposta a ele e as suas necessidades em termos de comunicação cotidiana. No caso das situações de migração social e econômica, pode-se dizer que o bilinguismo surge como uma

---

14 Do original: *[the] native-like control of two languages.*

15 Do original: *the speaker of one language can produce complete meaningful utterances in the other language.*

16 Do original: *A bilingual develops the four basic skills in each language (speaking, listening, reading, and writing) to the levels required by the environment, and it is rare that an identical level is needed for each skill.*

necessidade para os indivíduos sobreviverem e se adaptarem ao país anfitrião. Diante do exposto, conforme afirma Sakamoto (2000), o bilinguismo deve ser interpretado como um fenômeno peculiar e complexo que possa incluir elementos negativos, ao contrário da imagem positiva convencional.

### **3. METODOLOGIA**

#### **3.1 Abordagem e natureza da pesquisa**

O presente trabalho consiste em uma pesquisa qualitativa (LÜDKE; ANDRÉ, 1986; SILVA, 2017) do tipo etnográfico (BLOMMAERT, 2006; GREEN; BLOOME, 1997 *apud* SILVA, 2017) na modalidade de história de vida (CRUZ NETO, 2002; SAKURAI, 2012).

No que se refere à história de vida, Cruz Neto (2002, p. 58) afirma que a sua principal função é “retratar as experiências vivenciadas, bem como as definições fornecidas por pessoas, grupos ou organizações”. Assim, a história de vida propicia uma riqueza de informações autobiográficas de cada participante que possui experiências vividas naquela comunidade.

Para a presente pesquisa, utilizamos a história de vida tópica<sup>17</sup> para coletar dados<sup>18</sup> com enfoque na experiência vivida por cada participante, uma vez que o foco da análise recai sobre a situação atual do uso das línguas.

#### **3.2 Contexto da pesquisa**

A presente pesquisa foi realizada na Casa Verde, um dos distritos de grande concentração de imigrantes oriundos de Okinawa. Conforme relatado no jornal on-line Utiná Press (s.d.):

No mercado Cantareira e nas imediações, residiam muitas famílias okinawanas, motivo de a vida comunitária gravitar em torno desse espaço comercial, inclusive para a vida social, como festas, namoros e casamentos. Outras famílias dedicavam-se a chácaras, cujos produtos hortifrutigranjeiros eram enviados ao mencionado mercado ou às feiras e quitandas. Essas chácaras concentravam-se mais na zona Leste, na Vila Prudente, na Vila Califórnia, Vila Clara, Diva, Juta e ao longo do rio Tietê, da rodovia Fernão Dias e avenida Anhaia de Mello. E também no bairro Casa Verde, zona norte.

Como o foco deste trabalho é o distrito da Casa Verde, serão discutidos abaixo os motivos que levaram okinawanos a residirem na região. Alguns desses motivos são os preços baixos dos imóveis e aluguéis e proximidade do distrito do Brás, centro de comércio da indústria costureira de São Paulo.

---

17 Segundo Cruz Neto (2002, p. 58), focaliza uma etapa ou um determinado setor da experiência em questão.

18 Os dados completos sobre a história de vida de cada participante encontram-se em Nakama (2019).

Os okinawanos usaram a estratégia de procurarem locais que fossem vantajosos do ponto de vista financeiro. O distrito da Casa Verde possui muitos acidentes geográficos, com muitas subidas e descidas, o que tornava o metro quadrado da região barato em comparação com outros locais da cidade na época. Além disso, fica próximo ao aeroporto Campo de Marte. Devido ao barulho dos aviões e à proibição de construção de prédios altos, tinha-se mais um fator para a queda do preço dos imóveis da região.

### 3.3 Participantes

A partir dos contatos iniciais com uma participante desta pesquisa, passou-se a empregar a técnica “bola de neve”<sup>19</sup>, que consiste em buscar novos contatos (MARGOLIS, 1994 *apud* SILVA, 2017, p. 33). O processo de criação de uma amostra por bola de neve fundamenta-se em usar a rede social dos indivíduos iniciais para ter acesso ao coletivo. Essa técnica mostrou-se ideal para a presente pesquisa, uma vez que se conseguiu entrevistar imigrantes que em sua maioria não são filiados a nenhuma associação de imigrantes.

Nesta pesquisa, houve 10 participantes. Todos eles são imigrantes de Okinawa e atualmente residem no distrito da Casa Verde. Abaixo segue o perfil de cada participante:

Quadro 1 – Perfil dos participantes da pesquisa

código do participante	gênero	idade <sup>20</sup> (anos)	procedência	escolaridade / educação (anos)	ocupação anterior / atual	tempo de imigração (anos)
A	m	80	Ginowan	9 (Japão)	agricultor, costureiro, comerciante / aposentado	61
B	f	80	Urasoe	5 (Japão)	agricultora, costureira, comerciante / dona de casa	57
C	m	75	Urasoe	9 (Japão)	agricultor, costureiro / aposentado	57
D	f	84	Kumejima	9 (Japão)	guia turística / dona de casa	57
E	f	83	Nanjō	9 (Japão)	agricultora / dona de casa	63

19 Essa técnica é definida por Margolis (1994, p. 20) como “uma técnica de amostragem não aleatória, por ser uma forma reconhecida de contatar populações ‘escondidas’ ” (*apud* SILVA, 2017, p. 33).

20 No momento de março de 2019.

código do participante	gênero	idade <sup>20</sup> (anos)	procedência	escolaridade / educação (anos)	ocupação anterior / atual	tempo de imigração (anos)
F	f	61	Urasoe	11 (Brasil)	agricultora / comerciante	57
G	m	66	Yonabaru	1 (Japão) 5 (Brasil)	comerciante	56
H	m	69	Urasoe	6 (Japão)	agricultor / comerciante	57
I	f	72	Õzato	3 (Japão) 4 (Brasil)	costureira / aposentada	63
J	f	91	Nago	3 (Brasil)	agricultora / aposentada	87

Fonte: autoria própria

Notas: “m” representa masculino.  
“f” representa feminino.

Conforme afirma Sakurai (2012, p. 118), a narrativa é influenciada pela maneira como o entrevistador percebe a fala do entrevistado. Ainda, a narrativa depende de vários fatores, tais como o modo de falar do entrevistado e outros hábitos culturais; relacionamento com o entrevistador; e contexto social (SAKURAI, 2012, p. 22). Dessa maneira, o entrevistador ocupa papel importante para a investigação nesta pesquisa. Um dos autores do presente trabalho é filho de imigrantes oriundos de Okinawa e entende suficiente o *uchināguchi* para fazer as entrevistas.

### 3.4 Instrumentos e procedimento para a coleta de dados

Para a coleta de dados, foram realizadas entrevistas com anotações e gravações seguindo um roteiro preparado antecipadamente (cf. NAKAMA, 2019), com o intuito de compreender a situação atual do uso das línguas pelos imigrantes de primeira geração de Okinawa.

Conforme Neto (2002), a aplicação de entrevista é adequada para obter as narrativas acerca das experiências dos próprios entrevistados. Neto (2002, p. 59) afirma que o destaque nessa metodologia de pesquisa é a entrevista em profundidade, permitindo ao participante retomar sua vivência de forma retrospectiva e fornece um olhar cuidadoso sobre a própria vivência ou sobre determinado fato. Ainda, Sakurai (2012, p. 111) afirma que, no processo de entrevista, o entrevistador assume o papel de um guia enquanto o narrador conta sua história.

Para a presente pesquisa, o roteiro de perguntas (cf. NAKAMA, 2019) compõe-se de duas partes: (i) o perfil dos participantes e (ii) a situação do uso das línguas pelos participantes. A primeira parte é composta de 25 perguntas, as quais foram elaboradas

com o intuito de obter o perfil dos participantes, tais como o ano, a idade que imigraram e o tempo de permanência no Brasil. Já a segunda parte, na qual é formada por 9 perguntas abertas e em escala, é voltada para investigar a situação atual do uso das línguas pelos participantes.

As entrevistas foram realizadas na residência de cada participante ou de um parente do mesmo no período de 6 de março a 9 de maio de 2019. Para sanar algumas dúvidas decorrentes das respostas e narrativas obtidas na primeira sessão de entrevista, alguns participantes foram entrevistados mais de uma vez. As entrevistas foram gravadas em áudio com permissão antecipada dos participantes por meio do termo de consentimento livre e esclarecido (cf. NAKAMA, 2019).

### **3.5 Procedimento para a análise dos dados**

O procedimento para a análise dos dados foi realizado como segue:

- a) coleta de dados por meios de entrevistas gravadas em áudio com anotações, e escritas em formulário;
- b) transcrição<sup>21</sup> dos dados oriundos das entrevistas;
- c) mapeamento e análise do perfil dos participantes;
- d) sistematização acerca da situação do uso das línguas pelos participantes;
- e) identificação e descrição acerca do uso das línguas pelos participantes baseadas nos dados transcritos; e
- f) análise e interpretação sobre as relações entre o perfil e a situação do uso das línguas.

## **4. ANÁLISE E DISCUSSÃO DE DADOS**

Na seção 4.1, serão apresentados os resultados da análise dos dados referentes ao perfil dos participantes. Em seguida, na seção 4.2, será discutida a situação de uso de línguas pelos participantes desta pesquisa, além do discurso interior<sup>22</sup>.

### **4.1 Análise do perfil dos participantes**

Foram 10 participantes, todos com idade acima de 60 anos e com média de 76 anos. Passou-se mais de meio século desde que imigraram para o Brasil, com permanência média de 62 anos.

---

21 Quanto aos dados transcritos completos das entrevistas de cada participante, vide Nakama (2019).

22 Trata-se de um pensamento expresso em palavras. Consiste na tradução do pensamento em palavras, ou seja, a fala interioriza-se no pensamento (VIGOTSKI, 2001).

Quadro 2 – Classificação dos participantes conforme seu perfil

grupo	código do participante	gênero	idade <sup>23</sup> (anos)	tempo de imigração (anos)	escolaridade / educação (anos)
1	A	m	80	61	9 (Japão)
	B	f	80	57	5 (Japão)
	C	m	75	57	9 (Japão)
	D	f	84	57	9 (Japão)
	E	f	83	63	9 (Japão)
	H	m	69	57	9 (Japão)
	J <sup>24</sup>	f	91	87	3 (Brasil)
2	F	f	61	57	11 (Brasil)
	G	m	66	56	1 (Japão) 5 (Brasil)
	I	f	72	63	3 (Japão) 4 (Brasil)

Fonte: autoria própria

Notas: “m” representa masculino

“f” representa feminino

Conforme o perfil dos participantes da pesquisa, pôde-se dividi-los em dois grupos. Os participantes do primeiro grupo vieram para o Brasil já adolescentes ou adultos e sua principal preocupação cotidiana é, ou era, trabalhar bastante para proporcionar uma vida melhor para família, filhos ou comunidade. Assim, eles apresentam integração limitada com a sociedade brasileira e sofrem dificuldade com a língua portuguesa para realizar suas atividades com pessoas que falem somente em português. De modo geral, falam apenas em *uchināguchi* ou quase sempre em *uchināguchi* no dia a dia.

<sup>23</sup> No momento de março de 2019.

<sup>24</sup> A participante J é a única que imigrou para o Brasil antes da Segunda Guerra Mundial. Como tal, sofreu influência dos costumes da época. Imigrou com cinco anos, estudou a língua japonesa no Brasil e viveu em comunidade rural de *nikkei*. Muitos com quem convivia eram japoneses de outras províncias e, por isso, acostumou-se a conversar em japonês. Como veio para o Brasil com cinco anos e estudou no Brasil, era de se esperar que pertencesse ao segundo grupo de participantes, mas ela está no primeiro grupo. Isso se deve ao fato de que, apesar de ter vindo muito nova e ter estudado no Brasil, tem dificuldade em conversar em português, restringindo o uso dessa língua aos filhos e evita comunicação com brasileiros em geral.

Já os participantes do segundo grupo imigraram ainda novos e puderam estudar em escolas do Brasil. Assim, eles apresentam integração completa com a sociedade brasileira e não enfrentam barreira linguística. Falam português, *uchināguchi* ou mistura dessas línguas no cotidiano. Morales (2008) frisa que a idade e o contexto em que o indivíduo adquire a(s) língua(s) são determinantes na configuração cognitiva (MORALES, 2008, p. 152-3).

## 4.2 Uso de línguas dos participantes

### 4.2.1 Uso de línguas dos participantes conforme o interlocutor

De acordo com a tabela 1, nota-se que aparecem duas regiões de concentração. Uma na parte superior à esquerda, com as relações mais próximas com maior uso de *uchināguchi* e outra na parte inferior à direita, com relações mais distantes com maior uso do português.

Tabela 1 – Uso de línguas dos participantes conforme o interlocutor

língua	irmãos	amigos	cônjuge	filhos	netos	outros	TOTAL
U	2	1	1	-	-	-	4
QU	5	4	2	-	-	-	11
UJ	-	-	-	1	-	-	1
JU	-	1	-	-	-	-	1
J	-	-	-	1	-	-	1
QJ	-	-	-	1	-	-	1
JP	-	-	-	-	-	-	0
PJ	-	-	-	-	-	-	0
P	-	-	1	1	4	1	7
QP	1	2	1	-	-	-	4
outros		1	1	3	-	-	5
<b>TOTAL</b>	<b>8</b>	<b>9</b>	<b>6</b>	<b>7</b>	<b>4</b>	<b>1</b>	

Fonte: autoria própria

Notas:

U representa apenas *uchināguchi*.

QU representa quase sempre *uchināguchi*.

UJ representa *uchināguchi* e japonês com predominância de *uchināguchi*.

JU representa *uchināguchi* e japonês com predominância de japonês.

J representa apenas japonês.

QJ representa quase sempre japonês.

JP representa japonês e português com predominância de japonês.

PJ representa japonês e português com predominância de português.

P representa apenas português.

QP representa quase sempre português.

A coluna “outros” refere-se a sobrinhos.

A linha “outros” inclui duas combinações de línguas: a primeira é mistura de português e *uchināguchi*; a segunda é mistura de português, *uchināguchi* e japonês.

Quanto à língua usada para se comunicar, o primeiro grupo referido na seção 4.1 geralmente usa exclusivamente (4 casos)<sup>25</sup> ou quase sempre (11 casos) *uchināguchi* (cf. nº total da tabela 1). A língua japonesa é geralmente usada por este grupo de alguma forma, exclusivamente (1 caso) ou quase sempre (1 caso), como estratégia de comunicação para manter conversação com seus interlocutores (japoneses) porque eles não compreendem *uchināguchi*. Abaixo seguem alguns excertos dos participantes do primeiro grupo:

- (1) Japonês misturado com *uchināguchi*, usando mais *uchināguchi* com os filhos. É isso. Ah, estes [netos]<sup>26</sup> como não entendem [japonês], então é a língua brasileira mesmo.<sup>27</sup> (PA<sup>28</sup>, entrevista, 07/03/2019)
- (2) Com os amigos, é japonês. Com papai e mamãe é a língua de Okinawa. Com os irmãos também é a língua de Okinawa. Com o cônjuge é a língua de Okinawa. Com os filhos é misturado, *uchināguchi* com a língua do Brasil. Com os netos é um pouco da língua do Brasil, mas eu não sei [falar português]. (PB, entrevista, 09/05/2019)
- (3) Quanto ao casal, é *uchināguchi*, né. Mas, no caso dos filhos, uso a língua japonesa. (PC, entrevista, 07/03/2019)

Os participantes acima citam que quase sempre falam em *uchināguchi*. No entanto, com pessoas que não falam *uchināguchi*, eles precisam mudar de língua para serem compreendidos (GROSJEAN, 1982). Assim, mesmo sentindo-se receosos em não proferir um discurso em que sejam compreendidos satisfatoriamente, veem-se obrigados a falar em uma língua (MAHER, 2007) em que não se sentem confortáveis. Conforme afirma Azuma (2000, p. 14-15), nota-se que o uso das línguas depende, também, da atitude com relação à língua além do interlocutor e do contexto.

Com relação ao uso da língua portuguesa, a maioria dos casos refere-se aos participantes do segundo grupo: apenas português (7 casos), quase sempre português (4 casos) e outros (5 casos, que incluem mistura de português e *uchināguchi* e mistura de

---

25 Os números entre parênteses indicam os valores que aparecem nos quadros.

26 Os símbolos [ e ] indicam as palavras acrescentadas para que o texto fique compreensível.

27 Os excertos foram traduzidos para o português pelos autores. Omitiram-se as falas originais em função de espaço deste artigo. Quanto à transcrição íntegra, vide Nakama (2019).

28 A letra “P” significa participante e a letra “A” corresponde ao código do participante.

português, *uchināguchi* e japonês) (cf. nº total da tabela 1). No entanto, para conversar com os netos, como foi relatado pelo participante A acima (cf. excerto [1]), por exemplo, é usada a língua portuguesa mesmo sendo participante do primeiro grupo. Seguem dois excertos relatando a mistura de línguas:

- (4) Marido? Português, japonês e *uchināguchi* misturados. Com a filha? Também tudo misturado. (PF, entrevista, 08/03/2019)
- (5) [Quando falo com a família e com os amigos] é misturado né? [Com os irmãos] é português. [Com os amigos] é português. [Com a esposa] é meio a meio, misturado. *Uchināguchi* e português. [Com a filha] é *uchināguchi* e português. (PG, entrevista, 08/03/2019)

Com relação aos interlocutores, os participantes citaram que se comunicam mais com irmãos (9 casos), amigos (8 casos), filhos (7 casos), cônjuge (6 casos) e netos (4 casos) (cf. tabela 1). Para esse último caso, destaca-se a distância geracional, que faz com que seja usada apenas a língua portuguesa ou mistura da língua portuguesa com *uchināguchi* (GARCÍA, 2009).

Pode-se notar pela tabela 1 que, para relações mais próximas, como a de irmãos, a tendência é de usar a língua materna. Quando as relações ficam mais distantes, como a de netos e sobrinhos, tende-se a usar a língua local porque a comunicação em *uchināguchi* torna-se inviável.

#### 4.2.2 Uso de línguas conforme o contexto

Conforme afirma Grosjean (1982), nesta pesquisa também se revelou que a escolha da língua a ser usada depende do interlocutor do participante e da preferência ou facilidade do uso de língua de acordo com o contexto. A tabela 2 resume o uso de línguas conforme o contexto.

Tabela 2 – Uso de línguas conforme o contexto

contexto	<i>uchināguchi</i>	japonês	português	outros	TOTAL
em casa	4	1	4	-	9
na vizinhança	4	2	5	3	14
com okinawanos	3	-	1	2	6
com japoneses	-	5	1	-	6
com não japoneses	-	-	6	-	6
no trabalho	-	1	3	-	4

contexto	<i>uchināguchi</i>	japonês	português	outros	TOTAL
outros	-	-	4	-	4
<b>TOTAL</b>	<b>11</b>	<b>9</b>	<b>24</b>	<b>5</b>	

Fonte: autoria própria

Abaixo seguem alguns excertos:

- (6) Em casa é a língua de Okinawa. Na vizinhança e arredores, no caso de não japoneses, somente “Bom dia. Boa tarde”. É porque não consigo falar mais que isso. Com os vizinhos, em japonês. Quando encontro com brasileiros não falo nada porque não consigo falar. Com pessoas de Okinawa, é a língua de Okinawa. (PB, entrevista, 09/05/2019)
- (7) Em casa é lógico que é *uchināguchi*, né. Nas redondezas? Como nas redondezas só têm brasileiros, é português. (PC, entrevista, 07/03/2019)
- (8) [Em casa] é a língua de Okinawa, viu! *Uchināguchi*, nas redondezas é *uchināguchi* sempre. [Na associação dos okinawanos] lá também é *uchināguchi*. (PE, entrevista, 07/03/2019)
- (9) Nos arredores é português, em geral, em português. Misturo *uchināguchi* e português. Misturo todos, *uchināguchi*, português e japonês. (PH, entrevista, 05/05/2019)
- (10) Nos arredores, às vezes, falo japonês, português, tudo varia, depende da pessoa. [...] Aqui por perto, com okinawanos [...] se forem *issei* (primeira geração) é *uchināguchi*. E se forem *nisei*<sup>29</sup> (segunda geração), é português. (PI, entrevista, 06/05/2019)

Os excertos acima evidenciam que, conforme afirma Azuma (2000, p. 14), o bilinguismo não é uma ocorrência estática como o ponto de chegada (sabendo controlar duas línguas perfeitamente), mas sim uma ocorrência dinâmica, que se adequa às mais variadas condições, tais como nível de formalidade, conhecimento linguístico do interlocutor, intimidade entre os interlocutores e o contexto em que se insere o tópico.

No primeiro grupo, a língua preferida do participante é *uchināguchi* e como cônjuge, irmãos e amigos falam *uchināguchi*, a língua citada é a mesma. No caso de vizinhança, como os interlocutores geralmente falam apenas português, essa é a única língua que permite a comunicação, mesmo que o participante tenha dificuldade com a língua. Para os participantes do segundo grupo, a escolha da língua é mais flexível, dependendo geralmente do domínio social<sup>30</sup>, conforme relatado pela participante I (cf. excerto [10]).

29 Todos os termos em japonês e okinawano foram transcritos para o alfabeto latino de acordo com o sistema Hepburn, inclusive aqueles que possuem forma aportuguesada.

30 Por exemplo, pode-se referir à família, escola, igreja, trabalho, rua e amizades (FISHMAN, 1972).

### 4.2.3 Discurso interior

Com relação ao discurso interior (VIGOTSKI, 2001), ou seja, as atividades linguísticas para o pensamento não verbalizado, nota-se que existe uma diferença nítida entre os grupos.

Para o primeiro grupo, o discurso interior é em *uchināguchi*, ou seja, na língua materna deles, como verificado nos excertos seguintes:

- (11) É *uchināguchi*. (PC, entrevista, 07/03/2019)
- (12) Quanto a isso [discurso interior] é quase sempre *uchināguchi*. (PD, entrevista, 07/03/2019)
- (13) É *uchināguchi*, não é mesmo? (PE, entrevista, 07/03/2019)

Para o segundo grupo, apesar de a língua materna ser *uchināguchi* e como os integrantes deste grupo vieram para o Brasil ainda novos, o discurso interior geralmente muda para o português, como verificado nos excertos abaixo:

- (14) Português, geralmente. (PF, entrevista, 08/03/2019)
- (15) Português. (PG, entrevista, 08/03/2019)

No caso da participante I, mesmo sendo do segundo grupo, seu discurso interior é predominantemente o da língua materna:

- (16) É mais *uchināguchi*. (PI, entrevista, 06/05/2019)

É interessante notar que, no caso da participante I, o fato de conseguir se comunicar sem nenhuma dificuldade na língua portuguesa não foi suficiente para alterar a língua de discurso interior, mantendo a língua materna.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste trabalho foi investigar a situação sociolinguística de uso das línguas pelos okinawanos de primeira geração que imigraram para o Brasil e que vivem atualmente no distrito da Casa Verde na capital do estado de São Paulo, conforme descrito na seção introdutória. Para a consecução desse objetivo, uma pergunta norteou esta pesquisa: Quais as línguas e em que contexto os imigrantes de primeira geração de Okinawa as usam no dia a dia?

Na seção 4 sobre análise e discussão dos dados, verificou-se que foi útil dividir os participantes em dois grupos:

- 1) primeiro grupo cujos participantes apresentam integração limitada com a sociedade brasileira e sofrem dificuldades para se comunicar na língua portuguesa; e
- 2) segundo grupo cujos participantes apresentam integração completa com a sociedade brasileira e não enfrentam barreiras linguísticas.

Quanto à resposta à pergunta de pesquisa, os participantes do primeiro grupo, que vivem na comunidade okinawana, usam *uchināguchi* com parentes de mesma geração, como irmãos, e cônjuge. Assim, o discurso interior também é em *uchināguchi*. Quando o interlocutor não consegue comunicar-se em *uchināguchi*, a língua com que melhor conseguem se comunicar é o japonês. O português é usado caso não seja possível estabelecer comunicação nem em *uchināguchi* nem em japonês, por exemplo, com netos, sobrinhos ou brasileiros em geral. Os participantes desse grupo, então, mudam de uma língua para outra de acordo com o contexto e os interlocutores, mais especificamente, levando em consideração o conhecimento linguístico de seu interlocutor (GROSJEAN, 1982, 2008).

Já os participantes do segundo grupo, que apresentam integração completa com a sociedade brasileira, usam *uchināguchi* ou português, ou misturam essas duas línguas, de acordo com o conhecimento linguístico de seu interlocutor (*translanguaging* de García [2009]). Porém, dão preferência à língua portuguesa por usarem-na com mais frequência. O uso do japonês restringe-se aos japoneses que não entendem *uchināguchi*. O discurso interior é predominantemente em português. Os participantes desse grupo, então, utilizam as línguas de forma mais flexível a depender dos interlocutores e do contexto (GROSJEAN, 1982, 2008).

Conforme visto neste estudo, os participantes desta pesquisa imigraram para o Brasil e vivem aqui há mais de meio século. No entanto, independentemente da idade que imigraram, *todos* se declararam na entrevista como sendo *uchinānchu* (okinawanos) e não como japoneses nem como *nikkei* (descendentes de japoneses). Desse modo, verifica-se que mantêm até hoje forte ligação sentimental com sua terra natal, preservando a identidade okinawana, independentemente do uso que fazem da língua ou do tempo de permanência no Brasil.

Com vistas à completude deste estudo, estamos cientes de que se deve coletar mais dados e analisá-los mais detalhadamente para que se possa elucidar, de forma holística, a situação do uso de línguas pela primeira geração de imigrantes okinawanos no Brasil. Mesmo assim, esperamos que este trabalho possa contribuir, de forma modesta, para o desenvolvimento da área de Sociolinguística, mais especificamente, bilinguismo no qual se envolve a língua de Okinawa, *uchināguchi*.

A partir do que foi pesquisado, diversas outras questões podem ser elencadas. Especialmente em relação ao *uchināguchi*, poderia ser estudado como os descendentes dos imigrantes de Okinawa fazem uso desta língua nas diversas localidades em que se estabeleceu uma comunidade *uchinānchu*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZUMA, S. **Bilingualism**. Tōkyō: Kōdansha, 2000.
- BLOMMAERT, J. **Ethnographic fieldwork: a beginner's guide**. London, 2006. Não publicado.
- BLOOMFIELD, L. **Language**. Holt, Rinehart and Winston, 1933.
- CRUZ NETO, O. O trabalho de campo como descoberta e criação. In: MINAYO, M. C. de S.; DESLANDES, S. F.; CRUZ NETO, O.; GOMES, R. (org.). **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. 21. ed., Petrópolis: Editora Vozes, 2002. p. 51-66.
- FISHMAN, J. A. Domains and the relationships between micro- and macrosociolinguistics. In: GUMPERZ, J.; HYMES, D. (ed.). **Directions in sociolinguistics: the ethnography of communication**. New York, NY: Holt, Rinehart, and Winston, 1972. p. 435-453.
- GARCÍA, O. Education, Multilingualism, and Translanguaging in the 21st Century. In: SKUTNABB-KANGAS, T.; PHILLIPSON, R.; MOHANTY, A. K.; PANDA, M. (ed.). **Social Justice through Multilingual Education**. Bristol, UK: Multilingual Matters, p. 140-158, 2009.
- GREEN, J. L.; BLOOME, D. Ethnography and ethnographers of and in education: a situated perspective. In: FLOOD, J.; HEATH, S.; LAPP, D. (ed.). **Handbook of research on teaching literacy through the communicative and visual arts**. New York, NY: Simon & Schuster Macmillan, 1997. p. 181-202.
- GROSJEAN, F. **Life with two languages: an introduction to bilingualism**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. **Studying Bilinguals**. Oxford, UK: Oxford University Press, 2008.
- HAUGEN, E. **The Norwegian language in America: a study in bilingual behavior**. University of Pennsylvania Press, 1953.
- HEINRICH, P.; MIYARA, S.; SHIMOJI, M. **Handbook of the Ryukyuan Languages**. Berlin: Walter de Gruyter, 2015.
- ISHIKAWA, T. Okinawaken niokeru shutsu imin no rekishi oyobi shutsu imin yōinron (History emigration from Okinawa Prefecture and some accounts on emigration motives). **Immigration Studies**. n. 1, p. 11-30, 2005.
- JORNAL UTINÁ PRESS. **Em busca da identidade okinawana**. Disponível em: [http://www.utinapress.com.br/mio\\_28.html](http://www.utinapress.com.br/mio_28.html). Acesso em: 03 de abr. de 2019.
- LÜDKE, M.; ANDRÉ, M. E. D. A. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: EPU, 1986.
- MAHER, T. M. Do casulo ao movimento: a suspensão das certezas na educação bilíngue e intercultural. In: CAVALCANTI, M. C.; BORTONI-RICARDO, S. M. (org.). **Transculturalidade, linguagem e educação**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2007. p.67-94.
- MARGOLIS, M. L. **Little Brazil: imigrantes brasileiros em Nova York**. Tradução de Araújo, L.; Bugel, T. Campinas, SP: Papirus, 1994.

- MORALES, M. **Cem anos de imigração japonesa no Brasil: o japonês como língua estrangeira**. 2008. 313 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- MORI, L. **Os descendentes que preservaram no Brasil uma língua que quase não se fala mais no Japão**. São Paulo: BBC Brasil, 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-42775209>. Acesso em: 15 jan. 2019.
- MORIMOTO, T. Okinawa to ‘kenkeijin’ to no chūtai (Laços entre Okinawa e ‘okinawanos’). In: MORIMOTO, T.; NEGAWA, S. (org.). **Transnacional na ‘nikkeijin’ no kyōiku, gengo, bunka (Educação, linguagem e cultura pelos descendentes de japoneses transnacionais)**. Tōkyō: Akaishi shoten, 2012.
- MOSELEY, C. (ed.). **Atlas of the World’s Languages in Danger**. 3. ed., Paris: UNESCO Publishing, 2010. Disponível em: <http://www.unesco.org/culture/en/endangeredlanguages/atlas>. Acesso em: 15 jan. 2019.
- NAKAMA, E. **Um estudo da situação sociolinguística da primeira geração de imigrantes okinawanos que vivem no distrito da casa verde na cidade de São Paulo**. 2019. 116 f. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Letras-Japonês) – Instituto de Letras. Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- NORTON, B. **Identity and language learning: gender, ethnicity and educational change**. Essex, England: Pearson Education Limited, 2000.
- OKINAWA DAI HYAKKA JITEN KANKŌ JIMUKYOKU-HEN (org.). **Okinawa dai hyakka jiten (Grande enciclopédia de Okinawa)**. Naha: Okinawa Times Sha, 1983.
- OKINAWA-KEN KŌRYŪ SUISHIN-KA. **Okinawa to imin no rekishi (Okinawa e a história de imigração)**. Disponível em: <https://www.pref.okinawa.jp/toukeika/so/topics/topics457.pdf>. Acesso em: 14 dez. 2018.
- PIRES, R. **Os outros japoneses: festivais e construção identitária na comunidade okinawana da cidade de São Paulo**. 2016. 326 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- SAKAMOTO, M. Bilingualism to bilingual kyōiku: kokusaijin ikusei ni muketa riron to jissen (Bilinguismo e educação bilíngue: teoria e prática para o desenvolvimento das pessoas internacionais). **Miyagi kyōiku daigaku kokusai rikai kyōiku kenkyū center nenpō (Anais do Research Center for Education in International Understanding of Miyagi University of Education)**, v. 5, p. 1-7, 2000.
- SAKURAI, A. **Life story ron (Teoria sobre a história de vida)**. Tōkyō: Kōbundō, 2012.
- SILVA, S. de S. **Do estado plurinacional da Bolívia para o Brasil: um estudo da situação sociolinguística de um grupo de imigrantes bolivianos que vivem na região metropolitana de São Paulo**. 2017. 324 f. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) – Faculdade de Letras. Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017.
- VIGOTSKI, L. S. **A construção do pensamento e da linguagem**. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2001 (obra original publicada em russo em 1934).



**AS EXPRESSÕES DE PEDIDO EM JAPONÊS DOS NISSEIS  
BRASILEIROS NO BRASIL – ANÁLISE COM A TEORIA  
DE *MOVE*, COM FOCO EM DUAS SITUAÇÕES<sup>1,2</sup>  
THE EXPRESSIONS FOR MAKING REQUESTS OF  
BRAZILIAN NISEIS IN BRAZIL – ANALYZE WITH THE  
THEORY OF *MOVE*, FOCUSED ON TWO SITUATIONS**

***Douglas Kasunobu Ono***<sup>3</sup>

(Kyoto University of Foreign Studies)

***Junko Ota***<sup>4</sup>

(Universidade de São Paulo)

**Resumo:** Para identificarmos as características do modo como os nisseis brasileiros residentes no Brasil se comunicam em japonês, neste presente trabalho escolhemos como tema da pesquisa o uso das expressões de pedidos. Quando não usados adequadamente, os pedidos podem provocar atritos na interação com falante nativo de japonês, por causa da diferença na percepção cultural e social. Para realizarmos uma pesquisa a partir de conceitos pragmáticos, fizemos a coleta de dados dos nisseis brasileiros através das respostas escritas em questionários, em que se estabeleceram situações com graus variados de ônus imposto ao interlocutor. Os resultados obtidos pelos questionários aplicados aos nisseis brasileiros foram comparados com o modelo apresentado por Kabaya (1993), que, em sua pesquisa, apresentou modelos de estratégias de como são realizados os pedidos em japonês no Japão. A comparação mostrou que os informantes usam estratégias

---

1 Artigo submetido em 28.1.2020 e aceite em 14.01.2021

2 Este trabalho tem como base o capítulo 4 da dissertação de mestrado do primeiro autor, defendido em 2014, no Programa de Língua, Literatura e Cultura Japonesa, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

3 Doutorando do Programa de Línguas e Culturas Estrangeiras da Kyoto University of Foreign Studies e Mestre pelo Programa de Língua, Literatura e Cultura Japonesa da Universidade de São Paulo; e-mail [douglas\\_scorpions@hotmail.com](mailto:douglas_scorpions@hotmail.com) (ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5489-1644>).

4 Docente do curso de Língua e Literatura Japonesa do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. Doutora em Linguística pela Universidade de São Paulo; [junkoota@usp.br](mailto:junkoota@usp.br) (ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0392-4722>).

aceitáveis para pedidos simples, mas não exatamente apropriadas; e para pedidos complexos, fazem uso de estratégias não satisfatórias.

**Palavras-chave:** Expressões de pedido; Estratégia; Unidade de função enunciativa; *Move*; Língua japonesa dos nisseis brasileiros

**Abstract:** In this article we chose the use of expressions for making requests as our research theme. The aim was to identify and characterize the way Brazilian niseis living in Brazil communicate in Japanese. When used incorrectly, request expressions can cause friction in the interaction between people of different cultural and social backgrounds. Data was collected through questionnaires filled out by Brazilian niseis, identifying various situations with different degrees of burden imposed on the interlocutor. The results obtained from this were then compared to the models of strategies for how requests are worded in Japanese, in Japan, as presented by Kabaya (1993). The comparison showed that the informants use acceptable strategies for simple requests and make use of unsatisfactory strategies for complex requests.

**Keywords:** Request expressions; Strategy; Enunciative function unit; *Move*; Japanese language of Brazilian niseis

## 1. INTRODUÇÃO

Qualquer pessoa, independente de sua língua, deve ter conhecimento gramatical da língua, mesmo que de forma intuitiva, e o domínio das variações pragmáticas para ter sucesso na comunicação com o outro. Quem se comunica em língua japonesa terá que fazer ainda uso das variadas estratégias de comunicação para não ameaçar a si mesmo, a própria face, ou ameaçar a face do interlocutor. É uma das características da língua japonesa, que tem uma forte presença de elementos linguísticos que levam em conta a presença do interlocutor, resultando nas gradações de respeito e polidez com uma grande sutileza. A atenção se desdobra, sobretudo quando se quer fazer ao interlocutor um pedido.

Por este motivo, propomos analisar a forma como os brasileiros da segunda geração dos descendentes japoneses (a seguir, serão referidos apenas como ‘nisseis’) se expressam, com o objetivo de estudar quais são as estratégias utilizadas pelos informantes ao realizar um pedido e ao mesmo tempo observar se o desempenho dos informantes é satisfatório comparado com a comunicação dos japoneses no Japão e identificar os fatores sociais que influenciam na realização de um pedido.

Neste presente trabalho, escolhemos verificar as formas de fazer pedidos em japonês dos nisseis brasileiros, uma vez que, ao realizá-los, o locutor tenta reduzir o ônus gerado na situação, sempre utilizando expressões, atento às circunstâncias de enunciação do pedido, idade, posição social do interlocutor e o grau de dificuldade em satisfazer o pedido, com a intenção de fazer com que o interlocutor realize o que lhe será pedido. Como existem diferenças sociais e culturais entre japoneses do Japão e nisseis do Brasil, supomos que os procedimentos de pedido realizados por ambos possuam algumas características diferentes.

## 2. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Nesta pesquisa, abordaremos as expressões de pedidos faladas pelos nisseis, o que torna essencial vermos teorias como de Searle (1981), Kumatoridani (1995) e Kabaya (1993), para sabermos as principais características das expressões de pedido e os tipos de situações em que são realizadas.

Segundo Searle (1981), que se baseia na teoria de ato de fala de Austin (1962), as pessoas não usam a linguagem apenas para fazerem declarações sobre o mundo, mas também para executar ações específicas que possuem forças específicas. Um ato de fala, para ser considerado como uma expressão de pedido, deve satisfazer as seguintes condições:

### Quadro 1- Condições essenciais para se realizar um pedido

<b>Conteúdo proposicional</b>	Um ato futuro A, a ser realizado pelo interlocutor O.
<b>Preparatória</b>	O interlocutor O está em condições de realizar o ato A. O locutor F acredita que o interlocutor O esteja em condições de realizar o ato A. Não é óbvio nem para F nem para O que O realizará A no decurso normal dos acontecimentos, por deliberação própria.
<b>Sinceridade</b>	F quer que O faça A.
<b>Essencial</b>	Vale como uma tentativa de conseguir que O faça A.

Searle (*ibidem*) também classifica o pedido como um ato ilocucional diretivo, que são tentativas do locutor de levar o interlocutor a fazer algo. Os atos ilocucionais diretivos podem ser divididos em dois tipos:

- a. Diretos: são atos em que o locutor emite um enunciado e quer significar exatamente o que diz, e faz com que o interlocutor atenda a intenção do locutor. Exemplo: "Passe o sal".
- b. Indiretos: são atos em que o locutor comunica ao interlocutor mais do que uma sentença realmente diz, por meio da informação de base linguística e não linguística que compartilham e a capacidade de racionalidade e inferência que teria o interlocutor para atender o ato. Exemplo: "Você pode alcançar o sal?"

Para Searle (*ibidem*), nos atos ilocucionais diretivos indiretos, a polidez é a principal motivação. No exemplo acima, o uso de "Você pode...?" é polido, pelo fato de o locutor não pressupor conhecer as capacidades do interlocutor e dar a opção de uma recusa ao interlocutor.

Kumatoridani (1995) explica sobre as formas indiretas de realizar pedidos em japonês, de acordo com a teoria dos atos da fala de Searle (*ibidem*), descrita acima, ao mostrar exemplos de pedidos indiretos, como as seguintes expressões que são consideradas como pedidos indiretos por satisfazerem a condição de sinceridade:

- 1) *Kore o shite hoshiinda kedo.*  
Gostaria que fizesse isso, mas (tudo bem?).

No caso mencionado acima, para a expressão ser considerada como pedido indireto, há a necessidade do uso de “*noda* ou *nda* (ênfase) + *kedo* (“mas”)” no final da sentença, podendo implicitamente levar à pergunta se pode ser assim, que é essencial para essa expressão não se tornar uma simples manifestação de desejo da parte do locutor.

Segundo Kumatoridani (*ibidem*), a expressão do exemplo 2 é considerada como pedido indireto, por satisfazer a condição preparatória:

- 2) *Kore ashita made ni dekiru kana?*  
Será que você consegue fazer isto até amanhã?

No exemplo 3, Kumatoridani (*ibidem*) destaca que, em expressões de pedido da língua japonesa, há uma peculiaridade na ausência da palavra com força ilocucional, em que estão omitidos os verbos auxiliares “*kudasai*” (Faça-me ou por favor), “*moraitai*” (quero que faça), “*hoshii*” (quero), que indicam o conteúdo proposicional do ato:

- 3) *Chotto matte (kudasai).*  
Espere um pouco.

vHá também expressões que são difíceis de relacionar com as condições para realizar expressões de pedido, levantadas por Searle, como:

- 4) *Kono heya mushiatsui desu ne.*  
Esta sala está abafada, não?

No exemplo 4, acima, é possível entender que o locutor está querendo fazer um pedido indireto, como se dissesse “*Mado o akete kudasai*” (Abra a janela). De acordo com Kumatoridani (*ibidem*), nesta situação, não há possibilidade de relacionar nenhuma condição para a realização do pedido com o enunciado. Essa expressão deve ser considerada apenas como uma forma indireta de pedido, por conta da situação em que os participantes do evento comunicativo.

Kabaya (1993) cita que é muito importante o locutor considerar a sua distância e a diferença hierárquica com o interlocutor, e o conteúdo da conversa, ao utilizar algum tipo de estratégia no momento de fazer um pedido. Por isso, classificou as situações e o conteúdo em níveis para poder analisar as estratégias utilizadas. Primeiramente, foram estabelecidos quatro níveis para o interlocutor, que aumentam de acordo com o distanciamento e a hierarquia existente entre os participantes da conversa:

## Quadro 2- Níveis dos interlocutores conforme a relação social com os locutores

Níveis	Exemplos de interlocutores
-1	Amigo íntimo da mesma idade; um membro da família
0	Pessoa não muito íntima da mesma idade; alguém que encontrou pela primeira vez
1	Professor ou chefe com idade próxima
2	Professor ou chefe mais velho

Fonte: baseado em Kabaya (*ibidem*)

Em segundo plano, o conteúdo do pedido também foi classificado em quatro níveis, aumentando à medida em que o ônus proporcionado ao interlocutor se torna maior:

## Quadro 3 – Níveis dos conteúdos conforme a posição espacial e temporal dos integrantes de uma conversa

Níveis	Exemplos de conteúdo
-1	Perguntar o local da plataforma para um funcionário de uma estação de trem. Perguntar para a professora de japonês como se lê um kanji.
0	Pedir para o funcionário de uma estação procurar um objeto perdido no trem. Pedir para a professora de japonês corrigir uma carta.
1	Pedir para o garçom trocar dinheiro. Pedir para a professora um livro emprestado.
2	Pedir dinheiro emprestado. Pedir para alguém ser fiador de imóvel.

Fonte: baseado em Kabaya (*ibidem*)

Finalmente, os níveis dos interlocutores e dos conteúdos são somados, resultando na formação de sete graus de situações de pedidos, em que o locutor utilizará diferentes estratégias de acordo com o ônus que a situação suscita ao interlocutor. Kabaya (*ibidem*) apresentou modelos de conjuntos de funções enunciativas, que, de acordo com Foucault (1969), é a correlação entre o que se diz e as ações colocadas em prática ou seu significado a ser transmitido ao interlocutor. São utilizadas nas expressões de pedido pelos japoneses nas sete situações:

**Quadro 4 – Modelo de conjuntos de funções enunciativas utilizados pelos locutores de acordo com o grau de cada situação**

Situação	Conjunto de funções enunciativas
-2	A princípio não se usa [pedido], usa-se [ordem], [pergunta], [instrução]
-1	[pedido], [pergunta], [instrução]
0	[desculpa] + [pedido], [pergunta] + possibilidade de [explicação]
+1	[chamado], [desculpa] + [explicação] + [pedido], [pergunta]
+2	[desculpa] + [indicação do conteúdo da fala], [verificação das circunstâncias] + [explicação] + [pedido direto ou indireto], [pergunta]
+3	[desculpa] + [indicação do conteúdo da fala], [verificação das circunstâncias] + [explicação] + [pedido direto ou indireto], [pergunta] + [promessa] + [súplica]
+4	A princípio não se realiza o ato

Para Kabaya (*ibidem*), conforme a o grau da situação aumenta, a “lógica” do interlocutor (enunciatário) de realizar o pedido para o locutor (enunciador) diminui, e por isso nas situações -2 e -1, onde o enunciador faz um pedido ao garçom, ou a mãe fala para o filho fazer a lição de casa, a lógica do interlocutor (enunciatário) de realizar o pedido é evidente, e então falas com as funções de [ordem], [pergunta] ou [instrução] são usadas ao invés de utilizar a função de [pedido]. Por essas razões, Kabaya (1993) diz que a partir da situação 0 é que podemos pensar em reais situações de pedido.

Da situação 0 em diante, o locutor elabora uma estratégia mais complexa para efetuar um pedido, utilizando falas com as funções de [chamado], [hesitação], [desculpa] no início da conversa, além de empregar funções como [indicação do conteúdo da fala], [verificação das circunstâncias] + [explicação] antes de usar o [pedido direto ou indireto], [pergunta]; também pode existir [promessa] + [súplica] no final da conversa. Segundo Goffman (1971), as pessoas, quando em uma conversa produzem (produziram ou produzirão) um ato que causa um prejuízo ao interlocutor, tentam reduzir ao mínimo o dano da relação entre os participantes, para sua imagem não tornar negativa com o interlocutor. Para tanto, os locutores, ao executar um pedido, utilizam diversas falas com funções diferentes do [pedido] para restaurar ou restabelecer a conversa, tentando não danificar sua imagem para com o interlocutor.

Há uma variação no uso das funções enunciativas de acordo com o grau da situação, e segundo Kabaya (1993) o locutor pode deslocar o seu ato de fala para 1 grau maior ou menor com a situação, que está presenciando, por existir diferença pessoal entre pessoas de uma mesma sociedade, para obter sucesso no uso de uma estratégia linguística. Mas se o conjunto de funções enunciativas não corresponder ao grau determinado para a situação (de acordo com o nível do conteúdo e do interlocutor da situação) em mais de 2

níveis, o ato pode ser considerado “sem educação” ou afetado, por ser “polido demais”, como pode ser observado no exemplo abaixo.

Em uma situação de grau 0 (pedir para o funcionário de uma estação de trem verificar um objeto perdido = nível do interlocutor 0, nível do conteúdo 0), o conjunto deve ser de [desculpa] e [pedido ou pergunta] + opção do uso de [pedido] (*sumimasen, eki ni kasa o okiwasuretandesu kedo, dareka ga todoketekuremasendeshitaka* “Por favor, eu esqueci o meu guarda-chuva na estação, será que alguém entregou aqui?”). Neste caso, segundo Kabaya, se o locutor utilizar o conjunto de funções enunciativas do grau -1 ou +1, não haverá problemas, porém, se forem utilizados conjuntos de grau com -2 ou +2, pode parecer sem educação ou polido demais: no grau -2, usa-se [ordem] (*watashi no kasa o sagashite* “procura meu guarda-chuva”), [pergunta] (*watashi no kasa, arimasuka?* “tem meu guarda-chuva?”) ou [instrução] (*watashi no kasa o sagashinasai* “procure meu guarda-chuva”); no grau +2, o conjunto é formado por [desculpa] (*sumimasen* “desculpa”) + [indicação do conteúdo da fala] (*onagai ga arimasuga* “tenho um pedido”), [verificação das circunstâncias] (*ima ojikan yoroshii deshōka* “teria um minuto agora?”) + [explicação] (*ekini kasa o okiwasuretandesuga* “é que esqueci o meu guarda-chuva na estação”) + [pedido direto ou indireto] ou [pergunta] (*dareka ga watashi no kasa o todokete kudasaranakattadeshōka* “será que alguém não teria entregado aqui?”), neste ato, deixando-o mais polido do que o necessário não ficaria irônico, porém falta objetividade pelo uso excessivo de funções enunciativas. O uso de excesso de funções enunciativas pode soar irônico, como por exemplo no seguinte caso, em que a mãe tinha pedido para o filho (nível do interlocutor -1) arrumar o seu quarto alguns dias atrás, porém ele ainda não o fez, e está pedindo novamente (nível do conteúdo -1), e nesta situação, o grau seria -2, usando o conjunto [desculpa] (*isogashii noni gommenne* “desculpa, viu, se está ocupado”) + [pedido], [pergunta] (*demo heya o katazuketekuremasenka* “mas será que não poderia arrumar o quarto?”) + possibilidade de [explicação] (*sukoshi chirakatte irumitaina node* “é que parece estar um pouco desarrumado”). Já o conjunto para situações com grau 0, este ato ficaria meio irônico, uma vez que, de acordo com o modelo apresentado por Kabaya, o normal seria uso de [ordem] (*hayaku heya o katazuketene* “arrume logo o quarto, viu?”), [pergunta] (*kyōjū ni katazukeru?* “arruma ainda hoje?”) ou [instrução] (*heya o katazukeinasai* “arrume o quarto”).

### 3. METODOLOGIA DA PESQUISA

A metodologia adotada na pesquisa é de caráter qualitativo, de base interpretativa e com respaldo no método quantitativo dos tipos de funções presentes nos pedidos realizados pelos nisseis.

Para realizar a análise dos dados, foi utilizada a unidade *move* que, segundo Tsuda (1989) e Nakata (1995) as quais se baseiam em Coulthard(1977), pode ser usada em uma análise de discurso para verificar o tipo e o número de funções enunciativas que há em

um ato de fala, como a menor unidade funcional de um discurso. Por exemplo, no caso da seguinte fala:

**Quadro 5- Amostra de uma fala dividida em *moves***

[pedido de desculpa]	[explicação/justificativa]	[pedido]
Desculpa,	mas surgiu um compromisso.	Você poderia trocar o seu dia de folga comigo?

A fala acima pode ser dividida em três partes, de acordo com a função que cada unidade exerce. Neste caso, "Desculpa" tem a função de pedir desculpas: [pedido de desculpa], "mas surgiu um compromisso" tem a função de explicar uma situação: [explicação/justificativa], e "Você poderia trocar o seu dia de folga comigo?" tem a função de pedir algo: [pedido].

O instrumento utilizado para obtenção de dados foram as respostas do questionário, em que os informantes escreveram como utilizam diversos tipos de *move*, que variaram de acordo com o cenário, o papel social dos participantes e o contexto de cada situação. A coleta de dados foi realizada no estado de São Paulo, em associações de *nikkei* (*kaikan*), nas quais as pessoas se reúnem para praticarem atividades ligadas à cultura japonesa, cantando músicas, dançando *odori* (danças japonesas) e ensinando a língua japonesa, além de realizarem eventos associados à colônia, tais como concursos de karaokê e torneios de beisebol e softball. O grupo de informantes são nisseis homens e mulheres entre 40 e 69 anos bilíngues (falantes da língua japonesa e portuguesa), formado por 96 pessoas, que foi dividido conforme idade e sexo, como mostra a tabela abaixo:

**Quadro 6 - Distribuição do número de informantes por sexo e idade**

Nisseis	Homem	Mulher	Total
40 a 49	10	18	28
50 a 59	19	16	35
60 a 69	18	15	33
Total	47	49	96

#### 4. ANÁLISE DOS DADOS

Nesta seção, apresentamos para análise os dados das expressões de pedido faladas em japonês pelos nisseis do Brasil, divididos em *move*.

## 4.1 Apresentação das funções dos diversos tipos de *move*

Antes de entrarmos na análise das funções de *moves* utilizados pelos informantes em cada situação, explicamos no quadro 7 todos os tipos de formas funcionais encontradas em nossos dados.

**Quadro 7 - Tipos de *move* utilizados pelos informantes**

tipos de <i>move</i>	explicação	exemplos	
		japonês	tradução
[Saudação]	atos de fala em que o locutor cumprimenta o interlocutor	<i>Konnichiwa</i>	Boa tarde
[Chamado]	atos de fala utilizados pelo locutor a fim de atrair a atenção do interlocutor, e também demonstrar respeito	(1) nome + <i>chan</i> (2) nome + <i>san</i> (3) <i>sensei</i>	(1) Forma de tratamento, que demonstra carinho ou intimidade (2) Forma de tratamento, que demonstra respeito (3) professor
[Hesitação]	atos de fala que mostram postura cerimoniosa	(1) <i>Ano sa</i> (2) <i>Ano</i>	(1) Então (2) Bem...
[Desculpa]	expressões usadas com o intuito de pedir perdão	(1) <i>Moushi wakenai</i> (2) <i>Gomen</i> (3) <i>Sumimasen</i>	(1) Não tenho desculpas (2) Perdão (3) Desculpe-me
[Indicação do conteúdo da fala]	expressões que indicam o conteúdo da conversa antes de se entrar no assunto principal	<i>Onegai ga arun dakedo</i>	Eu tenho um favor para te pedir, mas...
[Verificação das circunstâncias]	expressões utilizadas para verificar se o ouvinte possui tempo ou condição de atender o locutor	<i>Chotto ii desuka?</i>	Teria um tempinho?
[Fornecimento de informações pessoais]	expressões utilizadas com o intuito de tranquilizar o ouvinte. Nesse caso, o locutor fornece suas informações pessoais ao ouvinte	<i>Kinjo ni sundeiru ... desu</i>	Meu nome é... , sua vizinha
[Explicação]	expressões que explicam o motivo e a situação que o locutor está enfrentando	<i>Kazoku ga taoretanode...</i>	Alguém da família está mal
[Condição]	realce na realização do ato apenas no caso de o interlocutor tiver a disponibilidade de realizá-lo	<i>Moshi kanô dattara</i>	Se for possível
[Pedido]	atos de pedido realizados de forma direta, com o acréscimo de um verbo auxiliar ao verbo principal, de modo a obter o modelo típico de atos de pedidos diretos	(1) <i>Tottekureru</i> (2) <i>Kite itadakemasenka</i>	(1) Pode pegar para mim? (2) Poderia vir comigo?

tipos de <i>move</i>	explicação	exemplos	
		japonês	tradução
[Ordem]	atos de pedidos que expressam significado de ordem	<i>Totte</i>	Pegue
[Desejo]	nestes atos, o desejo do locutor é transmitido ao ouvinte	<i>Tottehoshii</i>	Quero que você pegue
[Desejo + Mitigador]	enunciados que cumprem o requisito de integridade com relação ao locutor, que requer a realização de algum ato pelo interlocutor em seu benefício. Mas, para isso ser considerado um tipo de pedido indireto, é fundamental a presença do mitigador ou atenuador <i>kedo</i> ou <i>ga</i> (mas), que expressam o sentido de oposição no fim da frase. Sem a presença desse mitigador, o enunciado torna-se simples ato de desejo (Kumatoridani,1995)	(1) <i>Tottehoshiikedo</i> (2) <i>Kite itadakitai desu ga</i>	(1) Gostaria de que pegasse, mas... (2) Eu gostaria que viesse, mas...
[Permissão]	atos por meio dos quais o locutor tenta adquirir permissão do interlocutor para realizar algo. Em japonês, conforme a explicação de Kabaya (2007), os japoneses utilizam esse tipo de expressão para fazer um pedido, uma vez que tem a característica de desviar a ação do ato de pedido do interlocutor para o locutor, aumentando conseqüentemente o nível de polidez da expressão	<i>Kite morattemo ii desuka</i>	Posso pedir o favor de vir?
[Súplica]	atos em que o locutor faz uma súplica veemente para que o pedido seja realizado	(1) <i>Onegaishimasu</i> (2) <i>Tanomu</i>	(1) “Por favor (2) Eu imploro
[Requerimento de consentimento]	atos do locutor que visam requerer o consentimento do interlocutor com relação ao pedido a ser atendido	(1) <i>Ii?</i> (2) <i>Dekiru?</i>	(1) Tudo bem? (2) Você pode?
[Gratidão]	formas de mostrar gratidão ao ouvinte, caso o interlocutor realize o ato pedido	<i>Arigatô gozaimasu</i>	Muito obrigado

Esses foram os tipos de *move* que apareceram nos dados dos nisseis, nas duas situações de pedidos que foram analisadas neste presente trabalho.

## 4.2. Resultados da análise

**Na situação 1**, em que o informante precisa pedir para um familiar mais novo (filho, irmão mais novo) passar o saleiro em uma mesa na hora da refeição, o grau de ônus é -2 e, para Kabaya (1993), a estratégia adotada nesse tipo de situação é a da utilização de

[ordem], [pergunta] ou [instrução]. A princípio, atos de fala com a função de [pedido] não são usados no modelo de Kabaya.

Os modelos de estratégias utilizados pelos informantes da nossa pesquisa foram:

**Tabela 1 - Modelos de estratégia utilizados na situação 1**

[pedido]	44	47,3%
[ordem]	19	20,4%
[chamado] + [pedido]	13	14,0%
[chamado] + [ordem]	4	4,3%
[súplica] + [pedido]	3	3,2%
[súplica] + [ordem]	3	3,2%
[chamado]	1	1,1%
[desculpa] + [ordem]	1	1,1%
[chamado] + [pedido] + [gratidão]	1	1,1%
[súplica]	1	1,1%
[hesitação] + [pedido]	1	1,1%
[desculpa] + [pedido]	1	1,1%
[chamado] + [pedido] + [súplica] + [gratidão]	1	1,1%
TOTAL	93	100%

A estratégia mais utilizada pelos informantes nisseis nessa situação foi de [pedido], sem nenhum outro *move* junto, por parte de 47% dos informantes, e a segunda mais utilizada é de [ordem], com 20%, o que mostra que a maioria dos informantes não utilizou a estratégia mais adequada. Se somarmos os 20% dos informantes que usaram [ordem] com os 4% que utilizaram [chamado] + [ordem], chegamos à conclusão de que apenas 24% dos informantes utilizaram estratégias apropriadas à situação. Em contrapartida, 62% dos informantes utilizaram estratégias com [pedido] sem *moves* com funções restauradoras e nenhum informante fez uso da estratégia [pergunta] ou [instrução], que fazem parte do modelo de Kabaya. Os demais informantes, 14%, apresentaram estratégias com *moves* restauradores, que não são apropriadas a essa situação.

Em todo o caso, embora não sendo as mais adequadas, podemos considerar o uso de pedido como estratégia aceitável à situação, uma vez que, conforme apresentado no modelo de conjuntos de *move* em relação ao grau de cada situação de Kabaya, se

o deslocamento do (conjunto de) *move* usado com o grau da situação for de apenas 1 grau, este ato de fala pode ser considerado satisfatório, porque o uso apenas do [pedido] corresponde a situações de grau -1. Entretanto, podemos avaliar também que, embora os japoneses do Japão façam uso da estratégia de ordem, levando em conta a relação hierárquica entre falante e o interlocutor, os nossos informantes falam de forma mais atenciosa para conseguirem que o outro faça o que querem que seja realizado. Ou seja, os falantes nisseis não levam em conta a diferença hierárquica entre si e o interlocutor mais jovem, o que motiva a opção pela estratégia de “pedido” em vez de “ordem”.

**Na situação 2**, o informante precisa ir até a casa de um médico, que mora na vizinhança, pedir para ir a sua casa, quando alguém da sua família está passando mal, nesta situação o grau de ônus é +3. O modelo de conjuntos de *move* apresentado por Kabaya (1993) para esse tipo de situação é formado por pelo menos quatro ou cinco tipos, compostos de: [chamado], [desculpa] ou [hesitação] + [indicação do conteúdo da fala] ou [verificação das circunstâncias] + [explicação] + [pedido], [desejo + mitigador], [permissão] ou [pergunta] + [promessa], [contribuição] ou [súplica].

As estratégias utilizadas pelos informantes do nosso estudo foram:

**Tabela 2 - Modelos de estratégia utilizados na situação 2**

[explicação] + [pedido]	13	15,5%
[chamado] + [desculpa] + [explicação] + [pedido]	12	14,3%
[desculpa] + [explicação] + [pedido]	8	9,5%
[chamado] + [explicação] + [pedido] + [súplica]	7	8,3%
[chamado] + [pedido]	5	6,0%
[chamado] + [explicação] + [pedido]	5	6,0%
[chamado] + [desculpa] + [explicação] + [pedido] + [súplica]	4	4,8%
[desculpa] + [pedido]	3	3,6%
[desculpa] + [explicação] + [pedido] + [súplica]	4	3,6%
[chamado] + [desculpa] + [pedido]	2	2,4%
[desculpa] + [pedido] + [súplica]	2	2,4%
[pedido]	2	2,4%
[saudação] + [desculpa] + [explicação] + [pedido]	2	2,4%

[chamado] + [desculpa] + [pergunta]	1	1,2%
[desculpa] + [explicação] + [condição] + [pedido]	1	1,2%
[saudação] + [desculpa] + [explicação] + [pergunta]	1	1,2%
[chamado] + [súplica] + [explicação]	1	1,2%
[súplica] + [desejo]	1	1,2%
[súplica] + [explicação] + [pedido]	2	1,2%
[pedido] + [explicação] + [desejo+mitigador] + [súplica]	1	1,2%
[chamado] + [explicação]	1	1,2%
[desculpa] + [explicação] + [ordem]	1	1,2%
[saudação] + [desculpa] + [explicação] + [chamado] + [pedido] + [súplica]	1	1,2%
[desculpa] + [explicação] + [persuasão] + [pedido] + [súplica]	1	1,2%
[desculpa] + [apresentação] + [explicação] + [pedido] + [súplica]	1	1,2%
[chamado] + [pedido] + [súplica]	1	1,2%
[desculpa] + [explicação] + [permissão]	1	1,2%
[chamado] + [desculpa] + [permissão]	1	1,2%
[explicação] + [verificação] + [pedido] + [súplica]	1	1,2%
TOTAL	84	100,0%

A característica marcante das respostas a essa situação é de que não há a predominância de uma estratégia nos dados dos informantes, diferentemente da situação analisada anteriormente. Por essa razão, a soma das três estratégias mais utilizadas não ultrapassa 50% do total dos dados. Os conjuntos de *move* mais utilizados foram:

- [explicação] + [pedido], seguido por
- [chamado] + [desculpa] + [explicação] + [pedido] e
- [desculpa] + [explicação] + [pedido],

com 15,5%, 14,3% e 9,5% de ocorrências, respectivamente. Isso ocorre devido à grande diversidade no uso dos tipos de *move*, que aumenta conforme o grau de ônus de cada situação, motivando os informantes a utilizarem estratégias diversificadas.

Examinando detidamente os tipos de *moves* usados pelos informantes, constatamos que apenas 7% dos informantes adotaram estratégias com quatro ou mais *moves* restaurativos, que são necessários para a execução desse tipo de situação. A maioria utilizou apenas três tipos de *move* restaurativos, que somam 35%. Em seguida, apareceram informantes que utilizaram um ou dois tipos de *move* restaurativos, com 28% cada, e os informantes que utilizaram somente [pedido] foram 2% do total. Como conclusão, podemos afirmar que os conjuntos de *moves* usados pelos informantes não podem ser considerados satisfatórios, de acordo com o modelo de Kabaya (1993).

Em outras palavras, observamos na situação 2 que os informantes tendem a usar menos unidades de estratégia da fala e sem teor restaurativo do que o que preza o modelo de Kabaya para atenuar o ônus que o pedido pode causar ao interlocutor. A forma mais direta de pedido e a simplificação nas estratégias podem ser a prova de que entre o grupo dos falantes nipo-brasileiros, pelo menos restritos ao universo dos informantes que contribuíram para a nossa pesquisa, a questão do ônus não é considerada tão grande como no Japão, havendo entre os falantes de japonês na comunidade nipo-brasileira do Brasil uma percepção de maior proximidade e familiaridade por serem falantes que compartilham o uso da mesma língua de minoria na sociedade em que domina a língua portuguesa.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, foram observados os tipos de estratégias utilizadas pelos nisseis residentes no Brasil quando realizam pedidos em língua japonesa, centrando-se em duas possíveis situações, com diferença no grau de ônus. E os resultados de nossa pesquisa mostraram que os informantes usam estratégias aceitáveis para pedidos simples, mas não exatamente apropriadas; e para pedidos complexos, fazem uso de estratégias não satisfatórias, tendo sempre como parâmetro o modelo apresentado por Kabaya.

A pergunta que nos ocorre é: usam-se menos combinações de *moves* e ainda sem os elementos restaurativos em pedidos complexos por não acharem necessário fazê-lo? Ou por falta de habilidade linguística? Caso for pelo problema de habilidade na fala, isso tem causado algum atrito com o(s) interlocutor(es)? Naturalmente, responder a essas perguntas requer outra pesquisa que inclua perguntas aos informantes sobre o que acham de suas formas de expressões de pedido, mas nem sempre os falantes têm consciência do motivo por que falam da forma como falam. Somos da opinião de que as escolhas de estratégias da parte dos nossos informantes nisseis da comunidade nipo-brasileira no Brasil, mesmo sendo intuitivas, mostram que a percepção com relação ao contexto e ao interlocutor é diferente da dos falantes de língua japonesa no Japão. E que por conseguinte, as estratégias usadas pelos informantes podem não coincidir com as comumente usadas pelos falantes do Japão. Assim sendo, torna-se importante que os falantes se conscientizem que, ao estabelecer comunicação com os interlocutores japoneses no Japão, as estratégias utilizadas normalmente no Brasil devem ser revistas, uma vez que no Japão, os falantes de língua japonesa prezam fatores como hierarquia social

entre os falantes, além de terem a consciência de uma maior preocupação para desfazer o ônus que um pedido pode causar ao interlocutor. São fatores que refletem diretamente nas formas da fala, assim como as formas da fala escolhidas pelos informantes nisseis do Brasil, que carregam por sua vez seus respectivos princípios.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUSTIN, John Langshaw. **How to Do Things with Words**. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- COULTHARD, Malcolm. **An Introduction to Discourse Analysis**. London: Longman, 1977.
- FOUCAULT, Michel. **L'archéologie du Savoir**. Paris: Gallimard. 1969. (tradução japonesa por Yujiro Nakamura: **Chino kôkogaku**. Tóquio: Kawade Shobo, 1981).
- GOFFMAN, Erving. **Relations in Public**. London: Penguin, 1971.
- KABAYA, Hiroshi. Teineisa no genri ni motozuku kyoka motome gata hyôgen ni kansuru kôsetsu (Reflexão sobre as expressões para pedido de permissão de acordo com o princípio da polidez). **Kokugo kenkyû to shiryô** (Pesquisas e dados da língua japonesa), Tóquio: Kokugo kenkyû to shiryô no kai, vol. 30, p. 37-46, 2007.
- KABAYA, Hiroshi; KAWAGUCHI, Yoshikazu; SAKAMOTO, Megumi. Irai hyôgen hôryaku no bunseki to kijutsu: taigû hyôgen kyôiku heno ôyô ni mukete (Descrição e análise das estratégias das expressões de pedido: voltada para aplicação na educação da cortesia verbal). **Waseda daigaku nihongo kenkyû kyôiku sentâ kiyô** (Anais do Centro de Ensino e Pesquisa de Língua Japonesa de Waseda University). Tóquio: Waseda Daigaku, vol.5, p. 52-69, 1993.
- KUMATORIDANI, Tetsuo. Hatsuwa Kôji Riron kara Mita Irai Hyôgen: Hatsuwa Kôji kara Danwa Riron e (A visão das expressões de pedido a partir da tória dos atos de fala: dos atos de fala para as teorias sobre discurso). **Nihongogaku** (Estudos de Língua Japonesa), Tóquio: Meiji Shoin, Vol.14-10, p.12-21, 1995.
- NAKATA, Tomoko. Hatsuwa no Tokuchô Kijutsu ni Tsuite: Tan'î toshite no "move" to bunseki no kanten (Descrição sobre as características do discurso: "move" como unidade e o ponto de vista analítico). **Nihongogaku** (Estudos de Língua Japonesa), Tóquio: Meiji Shoin, Vol.14-10, p.112-118, 1995.
- NAKATO, Yasue. Burajiru nikkei imin shakai ni okeru "koroniago" no ichi (A posição da "Língua da colônia" na sociedade dos imigrantes japoneses do Brasil". In: **Okayama daigaku bungakubu Kiyô** (Anais do Departamento de Letras de Okayama University) vol.70, p. 53-70, 2018.
- SEARLE, John R. **Os actos de fala - um ensaio de filosofia da linguagem**. (Speech acts - an essay the philosophy of language). Trad. Carlos Vogt. Coimbra: Coimbra Livraria Almedina, 1981.
- TSUDA, Aoi. **Shakai gengo gaku** (Sociolinguística). Eigogaku taikai – Vol.6, Eigogaku no kanren bunya (Áreas conexas de Estudos da Língua Inglesa). Tóquio: Taishûkan Shoten, p. 416-420, 1989.



# **KONJAKU MONOGATARISHŪ: SUMÔ E OS LUTADORES<sup>1</sup>**

## **KONJAKU MONOGATARISHŪ: SUMO AND THE WRESTLERS**

*Luiza Nana Yoshida<sup>2</sup>*

**RESUMO:** O sumô é atualmente uma modalidade de luta bastante popular no Japão, cuja origem remonta aos tempos antigos e a referência ao sumô é encontrada em *Kojiki* e *Nihonshoki*, obras do século VIII. Em *Konjaku Monogatarishû*, as narrativas sobre sumô destacam-se não só por apresentar a figura do lutador de sumô, completamente contrastante com as personagens representativas da literatura de Heian, como também por retratarem os detalhes da competição como a luta entre a força e a técnica, bem como o sentimento dos lutadores e dos espectadores.

**Palavras-Chave:** *Konjaku Monogatarishû*; Narrativas *setsuwa*; Sumô; Força descomunal

**ABSTRACT:** Sumo is currently a very popular fighting modality in Japan which origin dates back to ancient times, and reference to sumo is found in *Kojiki* and *Nihonshoki* works from the 8th century. In *Konjaku Monogatarishû* the narratives about sumo stand out not only for presenting the figure of the sumo wrestler, completely contrasting with typical characters of Heian Literature, but also for portraying the details of the competition as the struggle between strength and technique as well as the feeling of wrestlers and spectators.

**Keywords:** *Konjaku Monogatarishû*; *Setsuwa* narratives; Sumo; Overwhelming strength

### **1. INTRODUÇÃO**

O presente trabalho pretende abordar as narrativas sobre sumô 相撲 incluídas na obra *Konjaku Monogatarishû* 今昔物語集, coletânea de narrativas denominadas *setsuwa* 説話 do século XII. As narrativas a serem analisadas encontram-se inseridas no tomo XXIII que enfoca principalmente o tema da força descomunal.

---

1 Artigo submetido em 6/10/2020 e aceito em 14/11/2020.

2 Doutorado em Letras (Teoria Literária e Literatura Comparada) pela Universidade de São Paulo. Professora Sênior da Área de Japonês da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo; nanayo@usp.br; (ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-7535-0636>).

O objetivo principal é o de elaborar um breve histórico do Sumai no Sechi<sup>3</sup>, Festival Anual de Sumô, um evento sazonal do sétimo mês realizado no palácio com a presença do imperador, nas épocas Nara e Heian<sup>4</sup>, bem como destacar o caráter inovador do lutador de sumô como uma personagem na literatura da época. O sumô teria originalmente surgido como um bailado cujos movimentos vigorosos buscavam afastar os espíritos que causavam males e aterrorizavam a vida da comunidade, tornando-se, posteriormente, uma luta baseada na medida de forças<sup>5</sup>. O sumô fazia parte também dos eventos religiosos relacionados à agricultura, e na época do imperador Shômu<sup>6</sup> foi incluído entre os eventos anuais da corte imperial. Na época Heian, já se apresentava muito mais como um evento de entretenimento, perdendo seu significado divino original<sup>7</sup>. Trata-se de um dos poucos eventos anuais da corte de caráter nacional, no sentido de que lutadores de várias províncias reuniam-se na Capital<sup>8</sup> para a disputa.

## 2. ORIGEM E PRIMÓRDIOS DO SUMÔ

A História da origem do sumô é longa e complexa, datada de milhares de anos atrás. Assim, não será o objetivo deste trabalho fazer a explanação minuciosa de sua origem e desenvolvimento, mas fazer breves referências aos registros mais antigos.

Atualmente, a palavra sumô é utilizada para indicar o ôzumô, sumô profissional promovido pela Associação Japonesa de Sumô. Trata-se de um combate corpo a corpo travado entre dois lutadores. Posicionados no centro de um ringue circular de terra batida, delimitado por sacos de palha com terra, e construído sobre uma plataforma quadrada, é considerado vencedor aquele que conseguir derrubar o adversário ou colocá-lo para fora do ringue. Não se conhece a época exata do estabelecimento do ringue, mas passa a ser citado e retratado em documentos e ilustrações do final do século XVII<sup>9</sup>.

Quanto ao traje, os lutadores usam atualmente uma espécie de faixa<sup>10</sup> enrolada na cintura, cobrindo e protegendo a parte íntima do lutador. Conforme observações

---

3 *Sumai no Sechi* 相撲節 – denominado também *Sumai no Sechie* 相撲節会 ou *Sechie Zumô* 節会相撲 teria se desenvolvido para o sumô atual.

4 Época Nara, *Nara Jidai* 奈良時代 e época Heian, *Heian Jidai* 平安時代 – abrangem, respectivamente o período de 710 a 794 e de 794 a 1192.

5 Cf. YAMADA, Tomoko. *Sechie Zumôkô*. <<https://echolab.ddo.jp/Libraries/大谷学報64巻第2/大谷学報64巻第2号003山田知子「節会相撲孝」.pdf>>

6 Imperador Shômu 聖武天皇 – reinou de 724 a 749.

7 Cf. Komine (org.), 2003, p. 64.

8 O termo “Capital” em maiúscula foi utilizado para indicar a capital Heiankyô.

9 Cf. Nitta, 1994, p. 205-207.

10 A faixa ou *mawashi* 廻し possui normalmente 6 m de comprimento por 45 cm de largura.

de Nagano Jôichi<sup>11</sup>, o traje usado pelos lutadores na época do Sumai no Sechi era uma espécie de tanga denominada *tôsaki* ou *tôsagi*<sup>12</sup>.

Com relação à etimologia e a grafia do termo *sumô*, recorreu-se ao estudo de Nitta (1994), segundo o qual o termo *sumô* é a substantivação de *sumai*, forma flexionada de *sumau* cujo significado é “lutar, disputar”. *Sumai* é, portanto, a forma antiga da qual derivam os termos *sumaibito*, “pessoa que luta *sumô*” e Sumai no Sechi(e)<sup>13</sup>, “Evento Anual de *Sumô*”. Não se sabe a época exata em que o termo passou a ser pronunciado *sumô*, mas em documentos como *Nippoisho*<sup>14</sup> e *Gizankôkaku*<sup>15</sup>, já existe o registro da pronúncia *sumô*. Quanto às grafias, as comumente utilizadas são 相撲 e 角力, originalmente expressões chinesas, que possuíam sentido de “lutar um contra o outro” ou “medir forças”, e atualmente são utilizadas com a leitura “*sumô*”, que é um *ateji*<sup>16</sup>. Nitta observa ainda que a denominação de “lutador de *sumô*”<sup>17</sup> sofre a seguinte transformação: na Antiguidade, a denominação usual era *sumaibito* 相撲人 ou simplesmente *sumai* 相撲, utilização comum na época Chûsei<sup>18</sup>. No final da época Chûsei, surge o termo *sumôtori* 相撲取り, que se difunde na época Kinsei<sup>19</sup>. A denominação *rikishi* 力士, utilizada nos dias atuais, indicava originalmente “homem de força extraordinária” e parece ter sido adotada a partir da época Kinsei.

Sabe-se que a existência de lutas corpo a corpo é antiga, confirmada através da descoberta de objetos ou pinturas de homens em combate. Nas ruínas da antiga Babilônia, por exemplo, foram encontradas figuras de homens em posição de luta, datadas de 5 mil anos atrás, e no Egito foram descobertos desenhos em pinturas murais nas ruínas de Beni Hasan<sup>20</sup>.

11 NAGANO, J. *Konjaku Monogatari-shû no Kanshō to Hihyō*. Tokyo, Meiji Shoin, 1978, p. 136-138.

12 *Tôsaki* ou *tôsagi* 浴衣 – tipo de tanga semelhante ao atual *fundoshi* 褌. Segundo observação dos organizadores da Coleção Nihon Koten Bungaku Zenshû da Editora Shōgakukan, o termo *tôsaki* aparece em *Konjaku Monogatari-shû* com a grafia 俗衣, mas a grafia correta seria 浴衣.

13 *Sumaibito* e *Sumai no Sechie(e)* são grafados, respectivamente 相撲人 e 相撲節(会) em japonês.

14 *Nippoisho* 日葡辞書, dicionário Japonês-Português, publicado pela Companhia de Jesus, em 1603.

15 *Gizankôkaku* 義残後覚, uma coletânea de miscelâneas de 1596, de autoria de Guken 愚軒.

16 *Ateji* 当て字 – leitura japonesa do caractere chinês baseada não no significado, mas apenas no uso fonético.

17 A transformação da denominação “lutador de *sumô*” em japonês: *sumaibito* 相撲人, *sumai* 相撲, *sumôtori* 相撲取り, *rikishi* 力士.

18 Época Chûsei, *Chûsei Jidai* 中世時代 – corresponde à Idade Média Japonesa e abrange o período de 1192 a 1573.

19 Época Kinsei, *Kinsei Jidai* 近世時代 – época Pré-Moderna que abrange o período de 1573 a 1868.

20 Cf. WAKAYAMA, Moritarô. *Sumô Ima Mukashi*. Tokyo, Kawade Shobō Shinsha, 1963, p. 12.

Ainda segundo Nitta, quanto a documentos arqueológicos e históricos sobre o sumô encontrados no Japão, a terracota *haniwa*<sup>21</sup> encontrada no túmulo *kofun*<sup>22</sup> de Inbe Hachimanyama, na cidade de Wakayama, é uma das mais conhecidas, no Japão. O *haniwa* encontrado neste túmulo, datado do início do século VI, é a figura de um lutador, trajando apenas um tipo de tanga denominado *fundoshi*, com os joelhos levemente dobrados e com os braços esticados para a frente. Na área da arqueologia, a figura de um *haniwa* “nu com *fundoshi*”<sup>23</sup> é um dos índices para a certificação de que se trata da figura de um lutador. É uma característica semelhante à encontrada na figura de lutadores das pinturas murais do Complexo de Túmulos *kofun* de Goguryeo<sup>24</sup>, dos séculos IV a VI, ou nas descrições de lutas chinesas encontradas em documentos históricos, atestando a influência das lutas desses países na formação do sumô, conforme citado por autores como Nitta Ichirô (2016) e P. L. Cuyler (1979) em seus estudos sobre o sumô.

No Japão, os registros mitológicos e históricos mais antigos sobre o que poderia ser a origem do sumô podem ser encontrados nas obras *Kojiki*<sup>25</sup> (Registro de Fatos Antigos), de 712, e *Nihonshoki*<sup>26</sup> (Registro sobre o Japão), de 720. Em *Kojiki*, encontra-se a mitologia sobre a “Cessão do País”<sup>27</sup>, episódio em que Ôkunishi no Mikoto<sup>28</sup> cede o país de Ashihara no Nakatsukuni<sup>29</sup> para Ninigi no Mikoto<sup>30</sup>, cumprindo a ordem da

---

21 *Haniwa* 埴輪 – são figuras de terracota encontradas nos túmulos antigos denominados *kofun*. Foram encontradas, entre outras, figuras humanas, de animais, de utensílios domésticos.

22 *Kofun* 古墳 – túmulos antigos e gigantescos construídos para imperadores ou pessoas de alta hierarquia, surgidos entre os séculos III a VII.

23 “Nu com *fundoshi*” ou *rashin ni fundoshi* 裸身に褌.

24 Um dos reinos que formavam a atual Coreia na época dos Três Reinados (século 1 a.C. – século 7 d.C). Os três reinados eram formados por Goguryeo ou Kôkuri 高句麗 (século I a.C. - 668), Baekje ou Kudara 百濟 (século IV - 660) e Silla ou Shiragi 新羅 (século IV - 935).

25 *Kojiki* 古事記 – a mais antiga crônica histórica japonesa foi registrada por Ô no Yasumaro 太安麻呂 (723-?), baseado na memorização da genealogia imperial e documentos antigos feita por Hieda no Are 稗田阿礼, sob a ordem do imperador Tenmu 天武 (673-686). Narra o nascimento e a formação do Estado japonês, abarcando até a época da imperatriz Suiko 推古 (592-628).

26 *Nihonshoki* 日本書紀 – uma das seis crônicas históricas do Japão compiladas sob a ordem imperial. Relata cronologicamente a mitologia, as tradições e registros históricos, desde a Idade dos Deuses até a época do imperador Jitô 持統 (690-697).

27 “Cessão do país” – em japonês *kuniyuzuri* 国譲り.

28 Ôkuninushi no Mikoto 大国主命 – deus que administrava o Mundo dos Homens.

29 Ashihara no Nakatsukuni 芦原中津国 – antiga denominação do Japão utilizada em *Kojiki* e *Nihonshoki*. Refere-se ao Mundo dos Homens que ficava entre o Mundo Celestial, Takamagahara 高天原, reino de Amaterasu, e o Reino da Escuridão, Yomi no Kuni 黄泉の国.

30 Ninigi no Mikoto 邇邇芸命 – neto de Amaterasu foi por ela designado para governar o Mundo dos Homens.

deusa Amaterasu Ômikami<sup>31</sup>. A deusa Amaterasu envia Takemikazuchi no Kami<sup>32</sup> como emissário e, diante da resistência de Takeminakata no Kami<sup>33</sup>, filho de Ôkuninushi, os dois deuses travam uma disputa na localidade de Izumo<sup>34</sup>, “medindo suas forças<sup>35</sup>.” Takeminakata, após ser derrotado por Takemikazuchi, foge para a região de Suwa<sup>36</sup>, na província de Shinano<sup>37</sup>.

O registro mais antigo sobre a luta travada entre dois homens é encontrado em *Nihonshoki*, cujo episódio relata a disputa de forças entre Nomi no Sukune<sup>38</sup> (visto atualmente como ancestral e deus do sumô), considerado o homem mais forte do país de Izumo, e Taima no Kehaya, do país de Yamato<sup>39</sup>, que se gabava de ser o homem mais forte do país. Convocados pelo imperador Suinin<sup>40</sup> para se enfrentarem, no sétimo mês do ano 7 da era Suinin (ano 23 a.C.), a disputa é vencida por Sukune, que fratura as costelas de Kehaya com um chute e com um outro lhe esmaga o quadril, matando-o. Assim, Sukune recebe do imperador as terras de Kehaya e passa a ser servidor imperial, sendo considerado fundador do clã Haji, responsável pelos enterros, pela construção dos túmulos *kofun* ou pela fabricação de artefatos de argila. Diz-se que a substituição pelas terracotas *haniwa* dos homens que se imolavam para serem enterrados junto com o imperador nos túmulos *kofun* ocorreu por influência de Sukune.

Na formação do sumô, coexistem questões de diversas naturezas, o que permite o estudo do sumô não apenas como uma luta de “medida de forças”, mas através de sua relação com rituais religiosos, eventos sazonais da corte, como entretenimento, ou a sua profissionalização como esporte.

As lutas registradas tanto em *Kojiki* quanto em *Nihonshoki* demonstram um estágio ainda em desenvolvimento e não possuem todas as características do sumô que se conhece hoje em dia, mas podem ser vistas como suas formas primordiais.

---

31 Amaterasu Ômikami 天照大神 – Deusa-do-Sol, é filha de Izanagi, deus fundador do Japão juntamente com sua esposa Izanami. Amaterasu é a deusa soberana do Mundo Celestial, e considerada ancestral da família imperial japonesa.

32 Takemikazuchi no Kami 建御雷神 – emissário enviado por Amaterasu para Izumo.

33 Takeminakata no Kami 建御名方主神 – filho de Ôkuninushi no Mikoto.

34 Izumo 出雲 – corresponde à parte sul da atual província de Shimane.

35 Cf. Idem, ibidem, p. 13. “Medir forças” consistia basicamente no fato de os lutadores segurarem-se pelas mãos e tentarem derrubar o adversário.

36 Suwa 須羽 – atual cidade de Suwa 諏訪.

37 Shinano 科野 – atual província de Nagano 長野.

38 Nomi no Sukune 野見宿禰 e Taima no Kehaya 当麻蹴速 – considerados precursores dos lutadores de sumô.

39 Yamato 大和 – corresponde à atual província de Nara 奈良.

40 Imperador Suinin 垂仁 – 11º. imperador que teria reinado de 29 a.C. a 70.

### 3. O FESTIVAL ANUAL SUMAI NO SECHI<sup>41</sup>

Conforme explanado anteriormente, o sumô (ou os primórdios do sumô) era realizado desde os tempos antigos, mas não existem documentos que comprovem a origem do evento anual Sumai no Sechi, que teria se iniciado no século VIII e, no século IX, incluído entre os eventos anuais da corte, tendo continuidade até o final do século XII, ou seja, por toda a época Heian.

Existem várias referências sobre o sumô nas crônicas históricas, sendo a mais antiga a existente em *Nihonshoki*, onde se vê o registro de que em 642, no primeiro ano do reinado da imperatriz Kôgyoku<sup>42</sup>, houve uma luta de sumô entre os guardas do palácio, por ocasião da visita do emissário de Kudara. Já em *Shokunihongi*<sup>43</sup> (Registro sobre o Japão - Continuação), encontra-se o registro daquilo que pode indicar a fase inicial do sistema que administra o Sumai no Sechi. Consta no registro que, no quarto dia do sétimo mês do terceiro ano da era Yôrô<sup>44</sup> (719), ocorreu pela primeira vez a nomeação de *nukide no tsukasa*, uma espécie de antecessor do *sumai no tsukasa*<sup>45</sup>, organizador do Sumai no Sechi. Diz ainda a mesma crônica que, no sétimo dia do sétimo mês do sexto ano da era Tenpyô<sup>46</sup> (734), o imperador Shômu<sup>47</sup> assistiu a uma luta de sumô, fato considerado como um dos primeiros registros da realização do Sumai no Sechi.

Conforme Nitta (1994), a origem do Sumai no Sechi como um evento anual da corte encontra-se relacionada principalmente a dois aspectos: o ritual agrícola e o ritual de subordinação<sup>48</sup>.

Segundo os estudos folclóricos, a origem do sumô e também de outras atividades de caráter competitivo como o cabo de guerra, *tsunahiki*, ou a competição de cavalo, *kurabeuma*, provêm de antigas cerimônias e ritos de adivinhação, denominados

---

41 Os dados referentes a *Sumai no Sechi* foram baseados principalmente nos trabalhos de CUYLER, P. L. (1979), NITTA, Ichirô (1994) e WAKAMORI, Tarô (1963).

42 Imperatriz Kôgyoku 皇極天皇 – reinou de 642 a 645 e voltou a ocupar o trono como imperatriz Saimei 斉明天皇 de 655 a 661.

43 *Shokunihongi* 続日本紀 – uma das seis crônicas históricas oficiais do Japão. Dando continuidade a *Nihonshoki*, registra cronologicamente o período que abrange o reinado do imperador Monmu 文武天皇 (697 – 707) até o imperador Kanmu 桓武天皇 (781 - 806).

44 Era Yôrô 養老 – período de 717 a 724.

45 *Nukide no tsukasa* 拔出司 e *sumai no tsukasa* 相撲司 – referem-se ao funcionários encarregados de organizar o Sumai no Sechi.

46 Era Tenpyô 天平 – período de 729 a 749.

47 Imperador Shômu 聖武天皇 – reinou de 724 a 749. Fervoroso seguidor do Budismo, construiu o templo Tôdai-ji 東大寺, em Nara, onde se encontra a estátua do Grande Buda.

48 Referem-se, respectivamente, a *nôkô girei* 農耕儀礼 e *fukuzoku girei* 服属儀礼.

*toshiura*<sup>49</sup>. Tratava-se ao mesmo tempo de uma celebração aos antepassados e a realização de adivinhação ligada à colheita, cuja safra seria farta ou ruim conforme o resultado das competições. No caso específico do sumô, destaca-se a sua relação com os rituais relacionados à divindade do arrozal ou espírito da água<sup>50</sup>, a divindade que controla a boa ou a má colheita. Naturalmente, a celebração da adivinhação pode apresentar variações conforme a região, mas dentre os sumô praticados atualmente, pode-se citar, por exemplo, o “sumô na lama<sup>51</sup>”, onde se acreditava que haveria mais sorte quanto mais os lutadores ficassem sujos de lama, ou o “sumô do choro<sup>52</sup>”, em que bebês carregados por lutadores de sumô são colocados frente a frente e se considera vencedor o lado que o bebê chorar primeiro. Cabe lembrar que a criança, devido à sua condição de um ser ainda em formação, era considerada mais próxima do mundo dos espíritos e fazia muitas vezes o papel de intermediário das divindades nas cerimônias de adivinhação. Sabe-se também que, no período inicial do Sumai no Sechi, era realizado o sumô de crianças que antecedia as lutas principais<sup>53</sup>.

Os episódios encontrados em *Kojiki* e *Nihonshoki* relativos às lutas entre os deuses Takemikazuchi e Takeminakata e entre Sukune e Kehaya, citados anteriormente, possuem como motivos comuns o fato de um “homem forte vindo de longe, ou seja, um *marebito*<sup>54</sup>, subjugar o homem forte ou o mau espírito local, tornando-se súdito imperial<sup>55</sup>”. Esses episódios são considerados a representação do “ritual da subordinação”. Trata-se de um motivo que tem em sua base os motivos relativos à divindade da água e expressa a conquista empreendida por um forasteiro e a sua posterior subordinação ao imperador. Pode-se dizer que “o significado primordial do Sumai no Sechi foi o fato de reconfirmar a estruturação domínio – subordinação, recriando esses motivos como um evento nacional.<sup>56</sup>”

Segundo o pesquisador Obinata Katsumi<sup>57</sup>, o Sumai no Sechi que se estabeleceu como um evento anual da corte por quase 400 anos, sofreu uma grande mudança em

---

49 Cabo de guerra, competição de cavalo e ritos de adivinhação correspondem, respectivamente, a *tsunahiki* 綱引き, *kurabeuma* 競馬 e *toshiura* 年占 em japonês.

50 Divindade do arrozal e espírito da água, *ta no kami* 田の神 e *mizu no seirei* 水の精霊 em japonês.

51 Sumô na lama, *doronkozumô* どろんこ相撲 em japonês.

52 Sumô do choro, *nakizumô* 泣き相撲 em japonês.

53 O sumô de crianças que antecedia as lutas principais era denominado *urate* 占手.

54 Termo utilizado por Orikuchi Shinobu 折口信夫 (1887-1953) para indicar o “forasteiro com talento extraordinário” proveniente de um mundo distante, *tokoyo no kuni* 常世の国, nas crenças e tradições populares japonesas.

55 Cf. NITTA, Ichirô. *Sumô no Rekishi*. Tokyo, Yamakawa Shuppansha, 1994, p. 73.

56 Cf. NITTA, Ichirô. *Sumô no Rekishi*. Tokyo, Yamakawa Shuppansha, 1994, p. 74.

57 Cf. OBINATA, Katsumi 大日方克己. *Kodai Kokka to Nenjû Gyôji* (Eventos Anuais da Antiguidade). Tokyo, Yoshikawa Kôbunkan, 1993. *Apud* NITTA, Ichirô. *Sumô no Rekishi*. Tokyo, Yamakawa Shuppansha, 1994, p. 81.

seu conteúdo e caráter como um rito nacional, por volta do século IX. Nitta (1994) faz um trabalho de reconstituição de como seria o Sumai no Sechi baseado em livros sobre Cerimônias da Corte Japonesa, como *Dairishiki*<sup>58</sup> e *Gishiki*<sup>59</sup>. A estruturação que constitui a base do Sumai no Sechi parece estar no fato de concentrar as forças dos homens mais fortes do país e oferecê-las ao imperador. P. L. Cuyler (1991), ao falar sobre as influências das lutas asiáticas nas origens do sumô, observa que existem registros sobre lutas na China que datam da dinastia Chou (≅ 1030-221 a.C.). Por volta do século X, as lutas eram conhecidas como *chiao-ti* ou *chiao-li* e grafadas 角力, que literalmente significa “força do chifre”. Originalmente o *chiao-ti* se referia a competições ritualísticas nas festividades rurais, quando homens usando chapéus com chifres praticavam uma luta semelhante a uma dança denominada *ch'ih yu-hsi*. Com o aperfeiçoamento das técnicas de luta, o *chiao-ti* passou a ser praticado nos treinamentos militares da guarda imperial, juntamente com o manejo de arco e flecha e a condução da carruagem de guerra. Posteriormente, aquilo que era um treinamento bélico tornou-se um entretenimento da corte na China<sup>60</sup>. Conforme observa Nitta (1994), Cuyler acredita que o modelo original do Sumai no Sechi como uma cerimônia de subordinação dos homens fortes das províncias teria sido introduzido da China, observando que uma competição de artes marciais realizada com a convocação de lutadores do país todo como uma cerimônia simbólica de unificação do país poderia ser considerada como um tipo de ritual de subordinação. Complementando, Nitta enfatiza o fato de que a influência da cultura chinesa nas cerimônias da corte japonesa não se restringe ao Sumai no Sechi, mas a outros eventos anuais.

#### 4. OS LUTADORES DE SUMAI NO SECHI EM KONJAKU MONOGATARISHŪ

As narrativas voltadas para o tema do sumô podem ser encontradas dispersas em vários tomos de *Konjaku Monogatari*, mas no tomo XXIII encontra-se um agrupamento delas (narrativas 21 a 25). Apesar de o sumô ter uma origem antiga, conforme explanado anteriormente, *Konjaku Monogatari* foi a primeira obra a fazer uma compilação de narrativas relativas ao tema, destacando lutadores renomados e seus feitos ou fracassos.

A narrativa 21/ *Sobre o fato de os estudantes do Setor de Altos Estudos enfrentarem o lutador de sumô Narimura*<sup>61</sup> aborda o confronto ocorrido entre um grupo de lutadores

---

58 *Dairishiki* 内裏式 (Cerimônias do Palácio Imperial) – concluído em 821, foi o primeiro livro oficial sobre a interpretação das Cerimônias Palacianas, organizado sob a ordem do imperador Saga 嵯峨天皇.

59 *Gishiki* 儀式 (Cerimônias) – livro sobre a regulamentação dos procedimentos cerimoniais da Corte, organizado e revisado diversas vezes, após o século VIII.

60 Cf. CUYLER, P. L. *Sumo* – From Rite to Sport. 3a. reimpressão, New York&Tokyo, Weatherhill, 1991.

61 A mesma narrativa, com pequenas modificações, encontra-se inserida em *Uji Shūi Monogatari* 宇治拾遺物語, uma coletânea de narrativas *setsuwa* do século XIII com o título “Sobre o fato de Narimura encontrar-se com um estudante de força descomunal”, narrativa 13 do tomo II.

de sumô e os estudantes do Setor de Altos Estudos<sup>62</sup>, na época do Sumai no Sechi, que era realizado nos finais do sétimo mês como um dos eventos anuais da corte.

Segundo Nagano Jôichi<sup>63</sup> a administração do Sumai no Sechi estava a cargo do Ministério de Assuntos Militares<sup>64</sup>, e os funcionários do Quartel da Guarda da Residência Imperial da Direita e da Esquerda<sup>65</sup> eram responsáveis por recrutar e supervisionar os lutadores, bem como dar-lhes assistência enquanto permanecessem na Capital. Os lutadores selecionados chegavam na Capital um mês antes da cerimônia para os preparativos e eram divididos em dois grupos, o da Direita e o da Esquerda (o número de lutadores parece variar conforme a época, tendo em média 30 lutadores de cada lado<sup>66</sup>) conforme a Divisão que representavam. Dois dias antes do evento, fazia-se o treino<sup>67</sup> dentro de cada grupo, e no dia da cerimônia propriamente dita, ocorria o confronto entre os lutadores dos dois grupos<sup>68</sup>, e no dia seguinte, realizavam-se o confronto seletivo<sup>69</sup> entre os vencedores do dia anterior, e a luta eliminatória<sup>70</sup>. A partir do século IX, as lutas passaram a ser realizadas no interior do palácio imperial em locais como o jardim sul do Salão Cerimonial<sup>71</sup>, e a elas assistiam o imperador, os membros da família imperial e um público seletivo de servidores. Os lutadores mais fortes de cada grupo eram chamados de *hote*<sup>72</sup>, seguidos pelos *hotewaki*<sup>73</sup>.

O Setor de Altos Estudos ficava situado em frente ao Portal Suzaku (ou Shujaku), entrada principal do Palácio Imperial, localizado ao sul do palácio, e na principal avenida

---

62 Refere-se a Daigakuryô 大学寮, uma instituição de estudo superior para a formação de burocratas, estabelecida conforme o Sistema Ritsuryô.

63 NAGANO, Jôichi. *Konjaku Monogatari-shû no Kanshō to Hiyō*. Tokyo, Meiji Shoin, 1978, p.103-104.

64 Ministério dos Assuntos Militares, *Hyôbushō* 兵部省 – um dos oito Ministérios estabelecidos pelo Sistema Ritsuryô.

65 Quartel da Guarda da Residência Imperial da Direita e da Esquerda, *Saukonoefu* 左右近衛府 – *Konoefu* é um órgão governamental externo ao código administrativo do Sistema Ritsuryô responsável pela segurança da residência imperial. Havia o Quartel da Divisão da Esquerda e da Direita cuja denominação era baseada no modelo chinês, não havendo qualquer implicação geográfica, política ou ideológica.

66 Cf. Nagano, 1978, p. 124.

67 Em japonês, *uchidori* 内取り.

68 Em japonês, *meshiawase* 召し合わせ.

69 Em japonês, *nukide* 抜出.

70 Em japonês, *oisumai* 追相撲.

71 Refere-se a Shishinden 紫宸殿, principal edifício cerimonial da residência imperial.

72 *Hote* 最手 – o grau mais alto. Equivale ao atual ôzeki 大関, um grau abaixo do grande campeão, *yokozuna* 横綱.

73 *Hotewaki* 最手脇 – o segundo grau mais alto. Equivale ao atual *sekiwake* 関脇.

de mesmo nome, *Suzaku Ôji*<sup>74</sup>. Tratava-se de um importante órgão formador dos futuros burocratas do governo central e provincial. O Código Yôrô<sup>75</sup> estabeleceu, no século VIII, o Setor de Altos Estudos na Capital e, nas províncias, as Escolas Provinciais, onde estudavam, respectivamente, os filhos da alta ou média nobreza e os filhos dos potentados locais. Eram ministrados diversos estudos, sendo os básicos as Crônicas Históricas e Poemas Chineses, Estudo das Leis, Estudo dos Clássicos Chineses, Matemática, além de Fonética Chinesa e Caligrafia<sup>76</sup>, ministrados por especialistas de cada área, denominados *hakase*<sup>77</sup>.

A narrativa 21 ocorre nos dias que antecedem o Sumai no Sechi e abre-se com a apresentação do lutador Makami no Narimura<sup>78</sup>, pai de Makami no Tamemura<sup>79</sup> e avô de Tsunenori<sup>80</sup> e lutador veterano da província de Michi no Oku<sup>81</sup>. Tudo indica tratar-se de um lutador conhecido e de uma família tradicionalmente ligada ao sumô.

Quanto aos estudantes do Setor de Altos Estudos, há o destaque de um deles, de estatura baixa e mais bem trajado que os demais.

O contraste da posição social entre os lutadores e os estudantes é referido através dos próprios trajes. Narimura, lutador de sumô recrutado na Província, vestia um “traje cotidiano<sup>82</sup> com a gola aberta e o chapéu laqueado<sup>83</sup> enfiado<sup>84</sup> na cabeça” onde se percebe uma informalidade e até um certo desleixo (lutadores oriundos das províncias), e o

---

74 *Suzaku Ôji* 朱雀大路 – refere-se à Avenida Suzaku que divide Heiankyô em Capital da Direita (Ukyô 右京) e Capital da Esquerda (Sakyô 左京), e vai do Portal Suzaku até o Portal Rajômon (ou Rashômon) 羅生門 localizado no extremo sul da Capital.

75 Código Yôrô, Yôrô Ritsuryô 養老律令 – código de leis em 10 tomos, implementado em 757.

76 Correspondem, respectivamente, a *Kiden* 紀伝, *Myôhô* 明法, *Myôgyô* 明經, *San* 算, *On* 音 e *Sho* 書.

77 *Hakase* 博士 – na época Heian, refere-se a especialistas de determinada área de estudo. Não era um título acadêmico (cf. *hakase* ou *hakushi*), mas um cargo público.

78 Makami no Narimura 真髮成村 – em *Nichûreki* 二中曆, dicionário do início da época Kamakura (1192-1333), aparece com a grafia 真井, mas a grafia correta seria 真甘 que juntamente com 真上 e 真髮 (esta última utilizada na narrativa), podem ser lidas Makami. Era lutador da época do imperador En'yû e conforme a Narrativa XXIII/25, sua última aparição na Capital foi em 984, e teria sido morto dez anos depois. Cf. SAKAKURA, Atsuyoshi e outros. *Konjaku Monogatari-shû* – Honchô Sezokubu Ichi. Coleção Shinchô Nihon Koten Shûsei. Tokyo, Shinchôsha, 1978, nota 3, p. 82.

79 Makami no Tamemura 真髮為村 – em *Shôyûki* 小右記, diário de Fujiwara no Sanesuke 藤原実資, consta que Narimura era o pai de Tamenari 為成. (Cf. Mabuchi, Kazuo e outros (1974), nota 36, p. 265)

80 Tsunenori 経則 – identidade imprecisa.

81 Michi no Oku 奥州, Michinoku ou Mutsu 陸奥 ou Ôshû 奥州 englobava parte das atuais províncias do nordeste: Aomori 青森, Iwate 岩手, Miyazaki 宮崎 e Fukushima 福島. Na narrativa 25 do mesmo tomo, consta que Narimura seria da província de Hitachi 常陸, atual província de Ibaraki 茨城.

82 Refere-se a *suikan shôzoku* 水干装束, traje cotidiano usado pelo povo em geral.

83 Refere-se a *eboshi* 烏帽子, chapéu utilizado pelos homens no dia a dia.

84 Em japonês, *oshiire* 押入, denotando que o chapéu fora colocado sem cuidado.

estudante, um futuro burocrata da elite, com um chapéu e túnica formais<sup>85</sup> (representante da Capital).

Os estudantes da Capital veem-se incomodados pelos modos provincianos dos lutadores (o vozerio) e impedem-lhes a passagem defronte ao Setor de Altos Estudos, onde estudam. Naquele momento, os lutadores acham por bem não forçar e recuam diante dos estudantes da elite. O resultado do confronto, minuciosamente planejado pelos lutadores para o dia seguinte, parece estar óbvio: lutadores de sumô selecionados contra estudantes liderados por um jovem com desvantagem física.

O estudante, no entanto, surpreende pela sua força descomunal (levanta um dos lutadores como se fosse uma fina bengala e avança em direção ao grupo) e agilidade. Narimura é perseguido pelo estudante e, quando tentava pular um muro, o estudante agarra-o pelo calcanhar e lhe arranca o calçado juntamente com a pele que se desprende como se tivesse sido retalhado com uma espada. O surgimento desse estudante de aparência frágil, mas possuidor de uma força incomum que põe o seletivo grupo de lutadores para correr, coloca em evidência uma das características das narrativas *setsuwa* que reside no fato de trazer acontecimentos que contrariam o óbvio, causando uma inversão da ordem e, nesse caso, uma desordem, visto que o desfalque de importantes lutadores deve ter afetado o brilhantismo do Sumai no Sechi daquele ano.

Outro fato que chama a atenção é a parte final da narrativa em que se vê Narimura relatando aos funcionários do Quartel da Guarda da Residência Imperial que o estudante poderia ser um lutador de sumô sem igual. Estes, por sua vez, relatam ao imperador que lança uma ordem de busca pelo estudante, expressando desta forma a importância do evento, cuja realização acaba por envolver até mesmo a figura do imperador. A narrativa fecha-se com a permanência do mistério, visto o desaparecimento do estudante, cuja identidade nunca foi conhecida.

A narrativa 25/ *Sobre o combate entre os lutadores de sumô Narimura e Tsuneyo* aborda uma luta entre os lutadores mais fortes do grupo da Esquerda e da Direita, denominados *hote*, durante o Sumai no Sechi ocorrido no sétimo mês de 984, na época do imperador En'yû<sup>86</sup>.

Conforme citado anteriormente, o Sumai no Sechi se estende por dois dias e a narrativa relata o confronto seletivo realizado no segundo dia entre Makami no Narimura, *hote* da Esquerda da província de Hitachi, e Ama no Tsuneyo<sup>87</sup>, *hote* da Direita da província de Tango<sup>88</sup>. Os dois lutadores estavam em atividade desde o reinado do imperador

---

85 Referem-se, respectivamente, a kanmuri 冠, o chapéu formal e a *ue no kinu* 表衣, túnica formal masculina, de mangas largas e gola redonda.

86 O imperador En'yû, En'yû *tennô* 円融天皇, foi o 64º. Imperador, reinou no período de 969-984. É filho do imperador Murakami, Murakami *tennô* 村上天皇, 62º. Imperador, que reinou de 946-967 e conhecido por tentar realizar um governo direto.

87 Ama no Tsuneyo 海ノ常世 – identidade desconhecida. Na narrativa 22, seu nome é grafado 恒世.

88 Província de Tango 丹後, atual parte norte de Kyoto 京都.

Murakami, pai do imperador En'yû, sendo Makami mais antigo e Tsuneyo mais novo. Segundo Nagano Jôichi, era comum que muitos lutadores, ao alcançarem a posição de *hote*, conseguissem assegurar a posição sem a necessidade de lutar efetivamente, o que explicaria a presença de alguns lutadores com mais de 50 anos. E quando se viam obrigados a lutar, utilizavam-se do recurso do “impedimento<sup>89</sup>”, por motivos de saúde, lesão, ficando desobrigados de competir<sup>90</sup>.

Pode-se dizer que a luta entre Narimura e Tsuneyo seria um “duelo de gigantes” aguardado com muita expectativa. Conhecendo-se e respeitando-se há muito tempo, qualquer que fosse o resultado, causaria um grande abalo a ambos. No caso de Narimura, por estar no mundo do sumô há mais tempo que Tsuneyo, a derrota provavelmente seria desoladora. Essa tensão que precede a luta fica evidente na atitude tomada por Narimura, que por sete vezes solicita o impedimento para suspender o confronto, mas não é atendido. Sem alternativa, só restou a Narimura enfrentar Tsuneyo. Contrastando com a tensão inicial, a luta é descrita de forma bastante dinâmica, minuciosa e objetiva:

*Narimura, aos prantos, pede o impedimento pela sétima vez, mas diante da recusa, levanta-se furioso e, aproximando-se alucinadamente do adversário, agarra-se a ele. Tsuneyo segura o pescoço de Narimura com um dos braços e com o outro tenta segurá-lo na região da axila. Narimura puxa a parte dianteira do tósagi e o segura pelos lados. Pressionando seu peito contra o de Tsuneyo, agarra-o desesperadamente, puxa-o com toda força, surpreendendo Tsuneyo que lhe sussurra: “Estais louco? O que pretendes?” Narimura, no entanto, parecia não escutá-lo e puxava-o fortemente, tentando enganchar sua perna na de Tsuneyo pela parte externa<sup>91</sup>. Tsuneyo, no entanto, reverteu a situação e enroscou sua perna pela parte interna da perna de Narimura<sup>92</sup>, e jogou todo o seu peso sobre ele que tombou de costas. Tsuneyo desabou de lado sobre ele.*

Segundo Magara Hiroshi<sup>93</sup>, em *Kojiki* há episódios sobre lutas que podem ser consideradas origens do sumô, e a obra *Konjaku Monogatarishû* seria provavelmente a primeira a descrever um tipo de golpe muito semelhante ao que é denominado atualmente como *kawazugake*<sup>94</sup>, e destaca parte da narrativa onde se encontra incluído o trecho

---

89 *Sawari môshi* 障り申し em japonês.

90 Cf. NAGANO, Jôichi. *Konjaku Monogatarishû no Kanshô to Hiyô*. Tokyo, Meiji Shoin, 1978, p. 125.

91 É um golpe que tenta imobilizar a perna do adversário, travando-a pelo lado externo. É um golpe denominado atualmente como *sotogake* 外掛け, “travar pelo lado externo”.

92 Golpe que tenta imobilizar e derrubar o oponente, enroscando a perna pela parte interna da perna do adversário e conhecido atualmente como *uchigake* 内掛け, “travar pelo lado interno”.

93 Cf. MAGARA, Hiroshi. **Kawazugake ni tsuite**. Disponível em <<https://core.ac.uk/download/pdf/59282438.pdf>>

94 *Kawazugake* 河津掛 – o golpe teria sido utilizado na luta entre Kawazu Sukeyasu 河津祐保 e Matano Kagehisa 俣野景久, guerreiros da época Heian. Consiste em enroscar uma das pernas na parte interna

acima. No sumô, o *kawazukake* é um golpe pouco utilizado nos dias de hoje, e no judô, sua prática é proibida devido ao risco de ferir gravemente o adversário.

Narimura e Tsuneyo tombam diante de um público estarrecido e segue-se um momento de silêncio no lugar da costumeira euforia do grupo vencedor. Narimura consegue se levantar, mas Tsuneyo permanece caído e é retirado com a ajuda dos encarregados do evento. O que se segue após essa histórica luta constitui um dos inúmeros dramas ocultos por trás de um dos grandes eventos imperiais e resulta numa contenda onde não existem vencedores, visto que ambos ficam incapacitados de lutar: Narimura retorna para a sua província e nunca mais volta à Capital, corroído pela vergonha, e Tsuneyo, apesar da vitória, fica gravemente ferido e falece pouco tempo depois. O que se sobressai é a total indiferença dos organizadores diante da condição de Tsuneyo, e eufóricos, são incapazes de perceber o seu grave estado, e só pensam em recompensá-lo, oferecendo-lhe prêmios.

Desde então, a luta entre os *hote* do grupo da Esquerda e da Direita passou a ser considerada de mau agouro e, foi abolida<sup>95</sup>, pois as pessoas passaram a relacionar o ocorrido com a abdicação do imperador que se deu no oitavo mês do ano da realização do evento. Isso é contestado pelo narrador<sup>96</sup>, que alega ser essa superstição decorrente do desconhecimento da verdade dos fatos. A narrativa fecha-se, dizendo que, apesar disso, a realização da luta entre Narimura e Tsuneyo continuou a ser duramente criticada.

As narrativas 22/ *Sobre o fato de o lutador de sumô Ama no Tsuneyo enfrentar uma serpente* e 23/ *Sobre o fato de o lutador de sumô Kisaichi no Munehira levantar um tubarão e atirá-lo para longe* narram episódios ocorridos com os lutadores em suas respectivas províncias, sem relação, portanto, com o evento da Cerimônia do Sumai no Sechi, porém enfatizam a força descomunal dos lutadores fora dos ringues, ao enfrentarem e vencerem, sem qualquer dificuldade, uma serpente gigante e um terrível tubarão.

A primeira narrativa inicia-se com a apresentação da personagem inserida num cenário de tranquilidade, à sombra de uma árvore, na beira de um rio próximo à sua casa, buscando fugir do calor sufocante do verão. Tsuneyo, já citado anteriormente, faz um passeio descontraído, tendo como companhia apenas um menino e encontra-se trajado conforme o clima e a ocasião: um quimono sem forro<sup>97</sup> amarrado com uma faixa na altura do quadril, calçando um tamanco de madeira com salto<sup>98</sup> e usando uma bengala com a extremidade bifurcada.

---

da perna do adversário e com um dos braços segurar o pescoço e derrubá-lo de costas. Uma das cenas mais conhecidas do *kawazugake* é a encontrada na pintura em rolo *Chôjûgiga* 鳥獸戯画, do século XII, que retrata a luta de sumô entre um sapo e um coelho.

95 Segundo MABUCHI e outros (1974), nota 39, p. 265, em *Shôyûki* 小右記 há registro da realização da luta entre os *hote*, mesmo após essa data.

96 Narrador ou *katarite* 語り手 – refere-se “àquele que conta ou transmite a história”

97 Refere-se a *katabira* 帷子, quimono sem forro usado no verão.

98 Refere-se a *ashida* 足駄, tipo de tamanco de madeira alto com saltos (*ha* 歯, “dente”).

Nas narrativas *setsuwa*, o rio simboliza muitas vezes o limite entre dois mundos e sua presença adquire um papel de destaque nesse cenário, na medida em que é, nesse caso, a morada de uma serpente gigante que tenta arrastar Tsuneyo para lá. A profundidade abismal do rio cria um clima de mistério e tensão, enquanto se acompanha a lenta aproximação de Tsuneyo em direção ao rio: “próximo à casa onde Tsuneyo morava, havia um rio de aspecto envelhecido que possuía uma parte bem profunda...”, “(Tsuneyo) foi para debaixo da árvore que ficava próximo a essa parte funda”, “A parte funda era tenebrosa, de um verde escuro que não se via o fundo.” O surgimento da serpente gigante é descrito de uma forma bastante detalhada e com certo clima de apreensão, renunciando a luta que será travada entre Tsuneyo e a serpente:

*Em pé, (Tsuneyo) olhava o rio tomado pela vegetação (...), quando viu a superfície da água se erguer e vir em sua direção lá do outro lado da margem que ficava a cerca de nove metros da parte profunda. “Que será aquilo?”, pensava Tsuneyo, quando já perto da margem onde ele estava, surgiu a cabeça de uma enorme serpente. Enquanto Tsuneyo, ainda de pé, observa-a, pensando: “Pelo tamanho da cabeça, deve ser uma serpente enorme! Será que subirá para esta margem?”, a serpente olhava fixamente para ele com a cabeça levantada. “O que aquela serpente pretende fazer comigo?”, indagava-se Tsuneyo, enquanto observava-a imóvel, depois de se afastar cerca de 1,50 metros da margem. Depois de observá-lo fixamente durante um tempo, a serpente mergulhou a cabeça na água.*

A cena descreve o confronto de olhares que antecede o combate físico. Pelo fato de tratar-se de uma luta entre um homem e um animal (que por si só possui uma força animalesca e aqui reforçada pela expressão “gigante”) o resultado parece previsível. Cabe lembrar, no entanto, que a serpente não enfrentará um homem comum, mas um lutador de sumô, normalmente portador de uma força descomunal. A luta é descrita da seguinte forma:

*Depois disso, ele notou uma onda levantar-se em direção à margem oposta, mas logo depois uma outra onda começou a se aproximar em sua direção. Em seguida, a serpente levantou sua cauda fora da água e virou em direção ao local onde Tsuneyo permanecia de pé. “Esta serpente deve ter algo em mente”, pensou e deixou que ela agisse à vontade, ocasião em que a serpente esticou sua cauda e deu umas duas voltas na perna de Tsuneyo. Ele permaneceu imóvel, pensando: “O que será que ela pretende fazer?”, quando a serpente enrolou-a bem firme e começou a arrastá-lo fortemente. “Ah, então ela pretende me arrastar para dentro da água!”, percebeu, e fincou firmemente os pés no chão. Ao sentir que a serpente puxava-o com uma força extrema, os saltos do seu tamanco se quebraram. Sentiu que poderia cair, e fincou os pés mais firmemente ainda, conseguindo permanecer em pé, mas era impossível descrever tamanha força e, vendo que era capaz de ser arrastado, firmou os pés tão fortemente que eles afundaram cerca de 15 a 18 cm na terra dura. No instante em que pensou: “Que puxada espantosa!”, sentiu a serpente partir-se repentinamente como uma corda e pareceu-lhe que o rio vertia sangue. Ao puxar a perna, deduzindo: “Deve ter se partido!”, a cauda despedaçada da*

*serpente foi arrastada para a margem. No mesmo instante, desenrolou a cauda e lavou a perna com água, mas a marca deixada pela cauda não desapareceu.*

Essa cena em que Tsuneyo finca firmemente seus pés na terra dura e afunda-os faz lembrar o episódio do encontro entre a deusa Amaterasu Ômikami e seu irmão Susanoo no Mikoto<sup>99</sup>, em *Kojiki*. A cena é descrita assim: “(Amaterasu) pisa a terra dura, afundando suas pernas até suas coxas desaparecerem e finca seus pés firmemente<sup>100</sup>”, ao saber que seu irmão lhe faria uma visita, e temendo que ele pudesse lhe trazer problemas, preparou-se para enfrentá-lo, vestida como um guerreiro.

Susanoo, por sua vez, após causar uma grande desordem no reino de Amaterasu, é expulso do Mundo Celestial e enviado para o Mundo dos Homens onde enfrenta uma serpente de oito cabeças e oito caudas<sup>101</sup> para salvar a vida de uma jovem que, posteriormente, irá se tornar sua esposa. O confronto e a vitória contra a serpente simbolizam o início da regeneração de Susanoo, deus que, desde o seu nascimento, se destacava principalmente pela sua rebeldia e violência, causando grande desgosto a Amaterasu. Com a vitória sobre a serpente, Susanoo mostra-se mais amadurecido, casa-se, forma a sua família e cuida do seu reino. Naturalmente, o contexto da narrativa *setsuwa* difere do contexto mitológico que se encontra baseado na força divina e heroica dos deuses Amaterasu e Susanoo, que possuem um papel de destaque na mitologia da criação do país. Mas, relacionando-se a figura do lutador de sumô ao motivo do *marebito*<sup>102</sup>, “forasteiro excepcional”, citado por Orikuchi Shinobu, seria possível identificar Tsuneyo com um *marebito*, visto que os lutadores normalmente são “forasteiros” de força excepcional que, selecionados nas províncias, são convocados para lutarem na Capital, por ocasião do Sumai no Sechi. A força descomunal de Tsuneyo é exaltada não só por ter enfrentado uma serpente gigante, a ver pelo diâmetro do corte da cauda rompida que tinha cerca de 30 cm, mas principalmente pelo seu poder físico capaz de partir em duas a serpente que possuía uma força equivalente a cerca de sessenta homens.

Pode-se dizer que justamente pelo fato de Tsuneyo ser apenas um ser humano e não um deus ou herói como Amaterasu e seu irmão Susanoo, mas ter sido capaz de praticar um feito tão extraordinário, seu nome restou para a História como um lutador de sumô, portador de uma força sobre-humana.

---

99 Susanoo no Mikoto 須佐之男命 – Deus-do-Mar, é irmão mais novo de Amaterasu. Devido ao seu temperamento voluntarioso, causou muitos desgostos a Amaterasu e foi expulso para o Mundo dos Homens onde se redimiou depois de vencer uma serpente gigante de oito cabeças e oito caudas.

100 Cf. OGIHARA, Asao e KÔNOSU, Hayao (Revisão e anotações). “Amaterasu Ômikami to Susanoo no Mikoto”. In: *Kojiki. Jôdai Kayô*. Coleção Nihon Koten Bungaku Zenshû 1. Tokyo, Shôgakukan, 1973, p. 75.

101 Referida em *Kojiki* e *Nihonshoki*, Yamata no Orochi 八岐大蛇 era uma serpente monstruosa de oito cabeças e oito caudas, que todos os anos surgia para alimentar-se de uma das oito filhas de um casal de velhos. Susanoo consegue matar a serpente e a filha caçula é salva, tornando-se sua esposa.

102 Cf. nota 51, p. 7. Mudança de página conforme a impressão.

A narrativa 23/ *Sobre o fato de o lutador de sumô Kisaichi no Munehira levantar um tubarão e atirá-lo para longe*, assim como a anterior, trata da força descomunal de um lutador de sumô que enfrenta também uma criatura aquática, ou seja, os lutadores de sumô dessas narrativas, além de se destacarem como homens mais fortes do mundo terrestre, mostram-se invencíveis até diante de criaturas da água.

A narrativa abre-se, apresentando dois lutadores de sumô, Kisaichi no Munehira<sup>103</sup> e Tomo no Setayo<sup>104</sup>, representantes do Quartel da Guarda da Residência Imperial da Esquerda. Munehira, da província de Suruga<sup>105</sup>, alcançou rapidamente o grau de *waki*, segundo grau mais alto entre os lutadores de sumô, vencendo todos os seus adversários, tanto do seu grupo como do outro, com seus habilidosos golpes. Setayo era do mesmo grupo de Munehira e era da província de Mikawa<sup>106</sup>. Possuía um corpo avantajado e era detentor do grau mais alto de *hote*, havia muito tempo. Perdeu, no entanto, seu título para Munehira, quando tiveram que se enfrentar.

A narrativa se desenvolve durante uma caçada, quando Munehira sai em perseguição de um veado ferido que tenta atravessar uma enseada, fugindo em direção à montanha que ficava do outro lado da margem. Mostrando-se um hábil nadador, Munehira consegue alcançar o veado que estava a cerca de 300 a 400 metros à frente, segura suas patas traseiras, carrega-o nas costas e nada de volta à margem de onde saíra. Nisso, uma onda branca se forma no alto mar e segue em direção a Munehira. Seus companheiros de caça alertam-no sobre a onda que teria sido causada provavelmente por um tubarão<sup>107</sup>.

O ataque do tubarão se repete por várias vezes e, cada vez que a onda cobria Munehira, as pessoas achavam que ele havia sido engolido pelo tubarão. No entanto, ele continuava a nadar em direção à margem, e quando faltavam cerca de 3 ou 6 metros da margem, Munehira carregava apenas as patas traseiras e os ossos da bacia do veado. Os momentos finais do ataque são descritos da seguinte maneira:

*Quando a onda já estava bem próxima, o tubarão, com seus olhos cintilantes qual tigela de metal e sua monstruosa boca aberta com dentes afiadíssimos como a espada, aproximou-se, e estava prestes a abocanhar Munehira, mas no mesmo instante, este enfiou as patas do veado na boca do tubarão, passou a mão por baixo da mandíbula inferior, curvou a cabeça, e, aos brados, arremessou o tubarão*

---

103 Kisaichi no Munehira 私市宗平 – lutador em evidência na época do imperador Ichijō 一条天皇 (986-1011). Há registros sobre a sua atuação como *hote* em diários de nobres como *Gonki* 権記, diário de Fujiwara no Yukinari 藤原行成, renomado calígrafo dos meados da época Heian e *Shōyūki* 小右記, diário de Fujiwara no Sanesuke 藤原実資, grande conhecedor de usos, práticas, cerimônias da Corte.

104 Tomo no Setayo 伴勢田世 – lutador da época do imperador Ichijō, mas desconhece-se detalhes de sua vida.

105 Suruga 駿河 – refere-se à atual província de Shizuoka 静岡.

106 Mikawa 参河- refere-se à atual província de Aichi 愛知.

107 Em japonês, *wani* 鰐. Animal citado em diversas obras como *Kojiki* e *Nihonshoki*, existem controvérsias entre os estudiosos com relação ao que seria *wani*: crocodilo, tubarão (ou ainda dragão ou serpente do mar).

*para bem longe em direção à margem, como se estivesse atirando um lutador de sumô. Lançado em direção à terra firme a uma distância de cerca de 3 metros, o tubarão debatia-se desesperadamente e, segurando ainda as patas do veado na boca, foi morto a flechadas pelos arqueiros que estavam em terra.*

Assim como Tsuneyo, que partiu uma serpente gigante em dois, Munehira demonstra sua força descomunal ao arremessar o tubarão para longe, utilizando-se de um golpe muito semelhante ao do sumô, provando sua superioridade de *hote* tanto na terra como na água ao vencer um animal aquático em seu próprio *habitat*. No caso de Munehira, soma-se à sua força, o conhecimento que possuía com relação aos costumes do tubarão, o que acaba por salvar sua vida. Segundo Munehira, o tubarão tem por hábito não se alimentar da caça no local, mas levá-la para os seus domínios e voltar para pegar o resto da caça, se houver. Assim, a cada ataque, Munehira fez com que o tubarão carregasse parte do veado: primeiro, a cabeça e o pescoço, depois, as patas dianteiras e o ventre, e, finalmente, as patas traseiras e ossos da bacia, ganhando tempo para nadar até a margem. Naturalmente, tal conhecimento seria inútil, caso Munehira não fosse um homem de força descomunal.

Apesar da controvérsia sobre o significado de *wani*, se seria tubarão ou crocodilo, optou-se no presente trabalho por “tubarão”, pelo fato de o crocodilo não ser considerado um animal originário do Japão, e também por ter sido utilizado pelos organizadores da Coleção Nihon Koten Bungaku Zenshû, adotada como fonte do *corpus* das narrativas analisadas. Atualmente, a palavra *wani* significa “crocodilo”, mas sabe-se que em determinadas regiões como na província de Tottori, na parte oeste da ilha principal e banhada pelo Mar do Japão, o tubarão é referido como *wani*.

A narrativa 24/ *Sobre a força descomunal da irmã mais nova do lutador de sumô Ôi no Mitsutô* relata sobre a força descomunal da irmã de um renomado lutador Ôi no Mitsutô<sup>108</sup>, da província de Kai<sup>109</sup>. Conforme a narrativa, Mitsutô era um lutador extraordinário do Quartel da Guarda da Residência Imperial da Esquerda, de estatura baixa, mas corpulento, forte e ágil. Sua irmã mais nova tinha cerca de 27 ou 28 anos e possuía belas feições.

Embora a narrativa não seja sobre Mitsutô, cuja fama como lutador fica evidente na sua apresentação, refere-se a um episódio singular que envolve sua vida familiar, dando a conhecer aspectos de sua vida pessoal.

Inicialmente, a narrativa chama a atenção por relatar o caso de sequestro de uma mulher que é mantida refém em sua casa por um fugitivo, sob a ameaça de uma espada. Ela era a irmã mais nova de Mitsutô e morava num anexo da casa do irmão. Alguém da casa presencia o sequestro e corre alvoroçado para avisar Mitsutô. Esperava-se,

---

108 Ôi no Mitsutô 大井光遠 – lutador da época do imperador Ichijô. Seu nome aparece em *Zokuhonchô Ôjôden* 続本朝往生伝, coletânea de narrativas sobre os renascidos na Terra Pura, compilada por Ôe no Masafusa 大江匡房, entre 1001 e 1011.

109 Kai 甲斐 – corresponde à atual província de Yamanashi 山梨.

naturalmente, que ele saísse sem demora em socorro da irmã, mas ao saber que a irmã é mantida refém, Mitsutô não esboça qualquer reação, dizendo calmamente que o único que talvez fosse capaz de tomá-la como refém seria Ujinaga<sup>110</sup>, antigo lutador da província de Satsuma<sup>111</sup>. O contraste entre o desespero daquele que fora avisar Mitsutô e a tranquilidade deste prenuncia o inusitado desenrolar da ação.

Preocupado com o que estava acontecendo, a pessoa que presenciou o sequestro volta para o anexo da irmã de Mitsutô e espia pela fresta o interior, descrito da seguinte maneira:

*...como estavam no nono mês, a mulher vestia apenas um fino quimono de algodão e cobria a boca com uma das mãos, enquanto com a outra segurava levemente o braço do homem que lhe apontava uma espada. O homem empunhava uma espada assustadora com a lâmina voltada para a mulher e, direcionando-a para o seu abdômen, estava sentado no chão com as pernas cruzadas, abraçando-a pelas costas. A jovem, então, com a mão direita, parecia segurar levemente o braço com o qual o homem lhe apontava a espada, e com a esquerda cobria seu rosto e parecia estar chorando, mas logo com a mesma mão começou a revolver as vinte ou trinta hastes de flecha de bambu desbastadas e espalhadas à sua frente; com os dedos pressionou os nós dos bambus contra o piso de madeira, esmigalhando-os como se fossem uma árvore apodrecida. Tanto o homem que foi alertar Mitsutô quanto o sequestrador assistiam a tudo, assombrados.*

As mulheres da época costumavam cobrir a boca com a mão ou com a manga do quimono, quando se mostravam envergonhadas ou constrangidas diante de pessoas do sexo oposto. No caso da irmã de Mitsutô, o fato desse gesto tão tipicamente feminino ser destacado torna-se importante, pois evidencia sua aparente fragilidade (conforme palavras de Mitsutô, “ela tem a aparência frágil e feminina”) cuja total transformação vai ocorrer no momento seguinte. Sem esboçar qualquer reação mais violenta, através apenas da demonstração de sua força descomunal, esmagando os bambus com a ponta de seus dedos, a irmã de Mitsutô torna-se uma figura estarrecedora, levando o sequestrador a fugir desesperadamente, deixando tudo para trás, temendo ser despedaçado. Perseguido, capturado e levado diante de Mitsutô, o sequestrador tem confirmado os seus temores, quando Mitsutô revela que a força de sua irmã supera em dobro a sua própria, tanto que, se ela lhe segurar fortemente o braço, mesmo que de brincadeira, seus dedos se abriam naturalmente pela pressão excessiva. Mitsutô diz ao sequestrador que ele tivera muita sorte por não ter sido esfacelado por ela. Completa dizendo que era uma grande pena ela ser uma mulher, pois se fosse um lutador de sumô, certamente não teria adversários à altura. Mitsutô acaba soltando o sequestrador, que foge apavorado ao ouvir que ela era

---

110 Refere-se provavelmente a Tomo no Ujinaga 伴の氏長, lutador considerado invencível, atuou na época do imperador Ninmyô 任明天皇 (reinado 833-850).

111 Corresponde a parte da atual província de Kagoshima 鹿児島.

capaz de partir o chifre de um veado como se fosse um galho seco e que, portanto, não teria qualquer dificuldade em estraçalhá-lo.

A força descomunal da irmã de Mitsutô é medida através da capacidade de destruir bambus apenas com os dedos, não havendo necessidade de um ataque direto contra o sequestrador, e é exaustivamente confirmada como superior à sua pelo irmão, um lutador de sumô, categoria que reunia, à época, os homens mais fortes do país.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A coletânea *Konjaku Monogatari* foi compilada no final de Heian, época da derrocada da nobreza e do alvorecer dos guerreiros *bushi*. A literatura de Heian, em sua época áurea, era focada quase que totalmente no mundo da elite nobiliárquica que a produzia, refletindo seu estilo de vida baseado no refinamento, na elegância, na sensibilidade apurada conceitos associados à estética do *mono no aware*, “*pathos das coisas*”, termo utilizado por Motoori Norinaga<sup>112</sup> para definir uma das principais características das obras da época Heian como *Genji Monogatari*, cujas personagens se destacavam pela sua elegância e apurado senso estético.

As narrativas *setsuwa* de *Konjaku Monogatari* apresentam atributos diversos dessa estética vigente, na medida em que o foco passa a ser o mundo multifacetado, no qual uma variedade de personagens vem se somar, reproduzindo o mundo em transformação que se vivia na época. O lutador de sumô é uma delas. Protagonista de um dos importantes eventos anuais da corte, os lutadores são originários das províncias, diferentemente das personagens nobres de grande parte das narrativas de Heian e, como tal, são identificados através de suas ações, seus trajes ou seu modo de vida. Tendo como espectadores a nobreza de Heian e até mesmo o imperador, o que se espera de sua performance é totalmente diverso dos elegantes encontros amorosos ou os refinados entretenimentos como os encontros poéticos, sessões musicais ou bailados da nobreza. Para serem reconhecidos e aclamados, os lutadores precisavam mostrar sua agilidade, técnica e principalmente a sua força para derrotar seus adversários.

*Konjaku Monogatari* dá destaque à característica mais evidente dos lutadores, que é a sua força descomunal, caso de Narimura e Tsuneyo da narrativa 25, que realizam uma violenta disputa. A força dos lutadores é também descrita de forma hiperbólica como nas narrativas 22 e 23, onde lutadores enfrentam e vencem de forma espetacular uma serpente gigante que mede forças com Tsuneyo e acaba morrendo, partindo-se em dois, ou Munehira, que enfrenta um tubarão e, levantando-o, atira-o para longe e derrota um representante da própria Natureza. Por outro lado, as narrativas 21 e 24, embora façam referências aos lutadores Narimura e Mitsutô, mostram que nem sempre os lutadores são invencíveis, podendo ser derrotados por

---

112 Motoori Norinaga 本居宣長 (1730-1801) – estudioso da Literatura Clássica Japonesa tem importantes contribuições no estabelecimento da crítica literária de clássicos como *Genji Monogatari* e *Man'yôshû*.

um franzino estudante, caso de Narimura, ou que possuem uma irmã ainda mais forte que o próprio lutador, caso de Mitsutô.

Confirmando uma das características do *setsuwa* apontadas por Nishio Kôichi<sup>113</sup>, que ressalta a ênfase dos fatos e acontecimentos que se destacam por sua singularidade e o estilo dinâmico e objetivo, podemos ver que as referidas narrativas *setsuwa* surpreendem por apresentarem diversos aspectos sobre o tema do sumô, enfatizando que no mundo do *setsuwa*, assim como na vida, nem sempre as regras são seguidas, mas muitas vezes, quebradas. Assim, existem os lutadores renomados cuja força descomunal pode vencer animais monstruosos, mas eles podem também ser vencidos por um estudante franzino ou uma frágil mulher.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CUYLER, P. L. **Sumo**: From Rite to Sport. 3a. reimpressão. New York&Tokyo: Weatherhill, 1991.
- KOMINE, Kazuaki (org.). **Konjaku Monogatarishû wo Manabu Hitono Tameni** (Para os Pesquisadores sobre Konjaku Monogatarishû). 1a. edição. Kyoto: Sekai Shisôsha, 2003.
- MABUCHI, Kazuo e outros. **Konjaku Monogatarishû** 3. Coleção Nihon Koten Bungaku Zenshû 23. 4ª. edição. Tokyo: Shôgakukan, 1974.
- MAGARA, Hiroshi. **Kawazugake ni tsuite** (Sobre o Golpe Kawazugake). Disponível em <<https://core.ac.uk/download/pdf/59282438.pdf>> Acesso em: 11/04/2018.
- NAGANO, Jôichi. **Konjaku Monogatarishû no Kanshô to Hihyô** (Apreciação e Crítica sobre Konjaku Monogatarishû). 1ª. edição. Tokyo: Meiji Shoin, 1978.
- NISHIO, Koichi. “Setsuwa to Setsuwa Bungaku” (Setsuwa e Literatura Setsuwa). **Kokugo to Kokubungaku**. Tokyo, Shibundô, 52(9), p. 1-12, setembro de 1975.
- NITTA, Ichirô. **Sumô**: Sono Rekishi to Gihô (Sumô: História e Técnicas). 1ª. edição. Tokyo: Nihon Budôkan, 2016.
- \_\_\_\_\_. **Sumô no Rekishi** (História do Sumô). 1ª. edição. Tokyo: Yamakawa Shuppansha, 1994.
- OINUMA, Yoshihiro. **Nihon Shakai ni okeru Sumô no Rekishi** (A História do Sumô na Sociedade Japonesa). Disponível em: <<https://ci.nii.ac.jp/els/contents110000194851.pdf?i-d=ART0000561878>> Acesso em 10/07/2018.
- SAKAKURA, Atsuyoshi e outros. **Konjaku Monogatarishû**: Honchô Sezokubu Ichi. (Konjaku Monogatarishû: narrativas Seculares do Japão 1). Coleção Shinchô Nihon Koten Shûsei 16. 1a. edição. Tokyo, Shinchôsha, 1978.
- SARGEANT, J. A. **Sumo**: the sport and the tradition. 1a. edição. Vermont&Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1959.

---

113 Cf. NISHIO, Koichi. “Setsuwa to Setsuwa Bungaku”. **Kokugo to Kokubungaku**. Tokyo, Shibundô, setembro de 1975, p. 1-12.

- SHIMOYACHI, Katsutoshi. **Chûsei no Sumô ni kansuru Ikkôsatsu**: Sumai no Sechi Haizetsugo no Sumaibito no Yukue (Considerações sobre o Sumô da Idade Média Japonesa: o Destino dos Lutadores após o Fim do Festival Anual de Sumô). Disponível em <<http://repo.komazawa-u.ac.jp/opac/repositor/all/30196/jsb05-1-03.pdf>> Acesso em 11/07/2018.
- WAKAYAMA, Moritarô. **Sumô Ima Mukashi** (Sumô: Agora e Passado). 1a. edição. Tokyo: Kawade Shobô Shinsha, 1963.
- YAMADA, Tomoko. **Sechie Zumôkô** (Festival Sazonal de Sumô). Disponível em <<https://echolab.ddo.jp/Libraries/大谷学報64巻第2/大谷学報64巻第2号003山田知子「節会相撲孝」.pdf>> Acesso em: 11/04/2018.
- YOSHIZAKI, Shoji e INANO, Kazuhiko. **Sumô ni okeru Nyonin Kinsei no Dentô** (Sobre a Tradição da Proibição de Mulheres no Sumô). Disponível em <<http://s-ir.sap.hokkyodai.ac.jp/dspace/handle/123456789/933>> Acesso em 11/04/2018.



**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.: (011) 3091-2426/2423 - São Paulo - SP - Brasil**

**REVISTA ESTUDOS JAPONESES No. 44 - NORMAS DE PUBLICAÇÃO**

**1. Trabalhos para publicação**

Serão publicados artigos de perfil acadêmico que tratem de temas relativos à Língua, Literatura e Cultura Japonesa, abordados à luz de metodologias científicas. Há também a possibilidade de submissão de resenhas, traduções e entrevistas, entretanto, serão publicadas, após aprovadas, em proporção menor em relação aos artigos.

**2. Idiomas**

A revista Estudos Japoneses publica artigos em português, inglês, francês, espanhol e japonês.

**3. Extensão dos Textos**

Todo artigo deve ter no máximo 30.000 caracteres (= aproximadamente 20 páginas digitadas em espaço 1,5).

**4. Formatação do texto**

a) layout da página e espaçamento: tamanho A4, fonte Times New Roman 12, margem 2,5 cm e espaçamento 1,5.

b) título e identificação: o título deve estar em negrito, em caixa alta e alinhado à esquerda da margem. Recomenda-se que ele não ultrapasse duas linhas. Os artigos devem ser submetidos sem qualquer identificação.

c) resumo e palavras-chave: um obrigatoriamente em português, acompanhado de cinco palavras-chave, e outro em inglês, acompanhado por cinco palavras-chave no mesmo idioma. O resumo não deve exceder dez linhas, em cada versão. Deve deixar espaço de duas linhas entre o nome e o resumo em português, e uma linha entre as palavras-chave em português e o resumo em inglês. Não deve saltar linha entre os resumos e palavras-chave.

d) subtítulos: os subtítulos devem estar destacados em negrito e ter numeração sequencial a partir de 1 (um), seguida por ponto.

e) citações: devem aparecer no corpo do texto, indicando o sobrenome do autor, a data da publicação e a(s) página(s) citada(s), entre parênteses. No caso de diferentes títulos do mesmo autor publicados no mesmo ano, o dado diferencial será uma letra após a data (por ex.: SANTOS, 2011a; 2011b).

As obras citadas no corpo do texto devem constar obrigatoriamente da bibliografia no final do artigo, com dados bibliográficos completos, como segue:

e.1) no caso de livros: SOBRENOME, Prenome do Autor (por extenso). Título do Livro: subtítulo (sem negrito). Edição. Local de publicação (cidade): editora, ano de publicação. Série, número da série, se houver.

Ex.: SANTOS, Alberto. Língua Japonesa: traduções. 1ª. ed. São Paulo: Saraiva, 1920.

e.2) no caso de artigos de revistas: SOBRENOME, Prenome do Autor (por extenso). Título do Artigo. Título do Periódico, Local de Publicação (cidade), volume, número, páginas inicial-final, mês e ano.

Ex.: SAVIANI, Demerval. A Universidade e a Problemática da Educação e Cultura. Educação Brasileira, Brasília, v.1, n.3, p. 35-58, maio/agosto, 1979.

e.3) no caso de artigos de coletâneas: SOBRENOME, Prenome do Autor (por extenso). Título do Artigo. In: SOBRENOME, Nome do organizador. Título da Coletânea. Edição. Local de Publicação: Editora, Data. Capítulo, página do capítulo.

Ex.: CUNHA, Alves. Ações para deter o desmatamento. In: GOUVEIA, Cristine (org.). Ecologia Mundial. 2ª. ed. São Paulo: Ed. Crescer, 1999. Capítulo 13, p. 179-185.

Nos demais casos não especificados, a padronização deve seguir as Normas da ABNT. A desconsideração das normas implicará devolução dos artigos.

f) termos e nomes japoneses: a romanização dos termos japoneses deve seguir as regras do Sistema Hepburn. As vogais longas devem ser indicadas por meio do acento circunflexo (ex. â, ô, û). Para maior clareza, uma apóstrofe deve ser empregada para grafar a separação das sílabas nas palavras do tipo shin'yô ou Man'yôshû. Os kanji podem ser utilizados desde que acompanhados por sua correspondente em letras romanas e os nomes próprios devem seguir a seqüência sobrenome e nome, conforme o sistema japonês. Ex.: 万葉集 (Man'yôshû); Natsume Sôseki.

g) ilustrações: devem ser colocadas no corpo do texto e acrescidas de citação da fonte, caso não sejam originais do trabalho. As ilustrações devem ser utilizadas quando indispensáveis para o entendimento do texto, pedindo-se que fotos, mapas, gráficos ou tabelas tenham boa resolução visual, de forma a permitir uma reprodução de qualidade.

## **5. Envio de artigos para apreciação**

Os artigos devem ser apresentados no formato de arquivo de Word, indicado pelo título do artigo, sem qualquer identificação.

Esses artigos devem ser submetidos no sistema, no link:

<https://www.revistas.usp.br/ej/about/submissions>

## **7. Ressalvas**

Ao Conselho Editorial reserva-se o direito de não permitir a publicação dos textos enviados, bem como o de solicitar aos autores possíveis alterações. Todo material encaminhado para publicação deve ser inédito ou sua tradução para o português, com a anuência do autor sobre a publicação e seguir rigorosamente as normas de publicação e seu conteúdo será de exclusiva responsabilidade do(s) autor (es).

A partir de 2020, somente serão aceitos artigos submetidos de autor ou, em caso de co-autoria, que pelo menos um dos autores tenha titulação acadêmica de doutor.

## **8. Identificador ORCID**

Caso aceito, o artigo somente será publicado mediante fornecimento do autor do seu identificador ORCID.

## **9. Formato de publicação**

A revista Estudos Japoneses será publicada somente no formato digital.



*Coordenação Editorial*  
Junko Ota  
Leiko Matsubara Morales  
Silvio Yoshiro Mizuguchi Miyazaki

*Diagramação*  
Ponto & Linha

Formato 16 x 23 cm  
Mancha 12,5 x 20 cm  
Tipologia Times New Roman 11 e 14  
Número de páginas 127

かなしみを

遠くはなれて

見つめたら

意外といける

光景だった

(2014.12.15)

岡野大嗣 (1980 - )

*Kanashimi o*

*Tôku hanare te*

*Mitsume tara*

*Igai to ikeru*

*Kôkei datta*

(014.12.15)

Okano Daiji (1980 - )

Tristeza que dói!

Dela me distanciei

e de novo a olhei.

Com uma apreciável

paisagem me deparei.

(15/12/2014)

Daiji Okano (1980 - )