



PRAJNA

revista de culturas orientais

LAPECO



JUL./DEZ. 2020 | VOLUME 01 | NÚMERO 01

SOBRE A REVISTA

ABOUT THE JOURNAL

Prajna: Revista de Culturas Orientais é um periódico semestral que se destina à publicação de artigos inéditos resultantes de pesquisas acadêmicas com foco multidisciplinar nos aspectos culturais do Oriente difundidos também em diferentes regiões do mundo. Serão aceitos trabalhos em português, inglês e espanhol que dialoguem com religião, política, literatura, filosofia e outros temas relacionados ao Oriente. Em casos de outras línguas, o autor deverá manifestar a possibilidade de tradução.

COMO CITAR A REVISTA

HOW TO REFERENCE THE JOURNAL

BUENO, André; CZEPULA, Kamila. Uma estranha razão: leituras sobre o da-
oísmo entre pensadores brasileiros, 1879-1982. **Prajna**: Revista de Culturas
Orientais, Londrina, v. 1, n. 1, p. 54-80, jul./dez. 2020.

Para maiores informações Visite o nosso site:
<https://revistaprajna.com/ojs3/index.php/prajna/about>

EQUIPE EDITORIAL

EDITOR-CHEFE

Richard Gonçalves André, Universidade Estadual de Londrina
[Currículo Lattes](#). E-mail: richard_andre@uel.br

EDITOR ADJUNTO

Leonardo Henrique Luiz, Universidade Estadual de Maringá
[Currículo Lattes](#). E-mail: leonardo_luiz8@hotmail.com

EQUIPE EDITORIAL

Amanda Macedo Zuniga, Escola Superior de Guerra
[Currículo Lattes](#). E-mail: amandamacedozuniga@gmail.com

Edelson Costa Parnov, Universidade de São Paulo
[Currículo Lattes](#). E-mail: ecparnov@gmail.com

Flávio Alexandre de Oliveira Filho, Escola Superior de Guerra
[Currículo Lattes](#). E-mail: fadof@outlook.com.br

Luana Martina Magalhães Ueno, Universidade Estadual de Londrina
[Currículo Lattes](#). E-mail: E-mail: 8.luana@gmail.com

Joanna Brolhani, Universidade do Estado de Santa Catarina
[Currículo Lattes](#). E-mail: joannabrolhani@gmail.com

CONSELHO CIENTÍFICO

Ana Cristina Oliveira Lopes, Universidade de São Paulo

[Currículo Lattes.](#)

André da Silva Bueno, Universidade Estadual do Rio de Janeiro

[Currículo Lattes.](#)

Cristina Rocha, Western Sydney University

[Currículo.](#)

Diogo Paulo Brandão Farias

[Currículo Lattes.](#)

Fabio Rambelli, University of California

[Currículo.](#)

Frank Usarski, Pontifícia Universidade Católica

[Currículo Lattes.](#)

Jeffrey Lesser, Emory University

[Currículo.](#)

Leiko Matsubara Morales, Universidade de São Paulo

[Currículo Lattes.](#)

Leila Marrach Basto de Albuquerque, Universidade Estadual Paulista

[Currículo Lattes.](#)

Masanobu Yamada, Tenri University

[Currículo.](#)

Rafael Shoji, Faculdade de Informática e Administração Paulista

[Currículo Lattes.](#)

Rogério Akiti Dezem, Universidade de Osaka

[Currículo Lattes.](#)

Rogério Ivano, Universidade Estadual de Londrina

[Currículo Lattes.](#)

08 EDITORIAL | *EDITORIAL*

25 ENTREVISTAS | *INTERVIEWS*

26 ENTREVISTA COM JEFFREY LESSER |
INTERVIEW WITH JEFFREY LESSER

Richard Gonçalves André

52 ARTIGOS GERAIS / GENERAL ARTICLES

53 UMA ESTRANHA RAZÃO: LEITURAS SOBRE O DAOÍSMO
ENTRE PENSADORES BRASILEIROS, 1879-1982 |

A STRANGE REASON: READINGS ABOUT DAOISM AMONG
BRAZILIAN THINKERS, 1879-1982

Andre Bueno e Kamila Czepula

80 CONSTRUINDO UMA COMUNIDADE IMAGINADA: A
SAMURAIZAÇÃO DO JAPÃO MEIJI (1880-1905) |

BUILDING AN IMAGINED COMMUNITY: THE SAMURAIZATION
OF MEIJI JAPAN (1880-1905)

Edelson Geraldo Gonçalves

101 O TEATRO POLÍTICO INDIANO NO SÉCULO XIX | THE IN-
DIAN POLITICAL THEATER IN THE XIX CENTURY

Ana Beatriz Pestana Gomes

124 O JESUÍTA E O SAMURAI: A RELAÇÃO ENTRE FRANCIS-
CO XAVIER E PAULO DE SANTA FÉ NA MISSÃO JAPONESA NO
SÉCULO 16 |

JESUIT AND SAMURAI: THE RELATIONSHIP BETWEEN FRAN-
CISCO XAVIER AND PAULO DE SANTA FÉ IN THE JAPANESE
MISSION IN THE 16TH CENTURY

Jorge Henrique Cardoso Leão

149 CARTAS DE FREIRAS: OS DOIS LADOS DE UMA CRISE
CONVENTUAL NA GOA SETECENTISTA |

NUNS' LETTERS: THE TWO SIDES OF A CONVENTUAL CRISIS IN
EIGHTEENTH-CENTURY GOA

Rozely Menezes Vigas Oliveira

177 OS PRIMÓRDIOS DO MAHĀYĀNA NA CULTURA VISUAL
BUDISTA DE GANDHARA |

MAHĀYĀNA'S PRIMORIALS IN GANDHARA'S BUDDHIST VISUAL
CULTURE

Estela Piccin (Lobsang Lhamo)

206 APROPRIAÇÕES DE IMAGENS EM DAIDO MORIYAMA:
EQUIVALÊNCIAS ENTRE REALIDADE E REPRESENTAÇÕES |

IMAGE APPROPRIATIONS IN DAIDO MORIYAMA: EQUIVALENC-
ES BETWEEN REALITY AND REPRESENTATIONS

Lucas Camara Gibson

231 REMEXENDO AS MEMÓRIAS DENTRO DA CAIXA: UMA
ANÁLISE DO CONTO UMA PEQUENA ESCURIDÃO, DE BANANA
YOSHIMOTO |

SHAKING MEMORIES INSIDE THE BOX: AN ANALYSIS OF THE
TALE A SMALL DARKNESS, BY BANANA YOSHIMOTO

Joy Nascimento Afonso

248 ANOTAÇÕES ETNOGRÁFICAS ACERCA DAS TRILHAS
NO BUDÔ JAPONÊS: UMA PEQUENA INTRODUÇÃO A RE-
SPEITO DA NOÇÃO DE KI |

ETHNOGRAPHIC NOTES ABOUT THE PATHS IN JAPANESE

BUDÔ: A SMALL INTRODUCTION ON THE CONCEPT OF KI

Gil Vicente Nagai Lourenção

280 RESENHAS | *REVIEWS*

281 OS JESUÍTAS NO JAPÃO (1549-1597): OS DESAFIOS DA
MISSÃO NUMA SOCIEDADE LETRADA

Resenha por Rômulo da Silva Ehalt

287 FONTES PRIMÁRIAS | *PRIMARY SOURCES*

288 TRATADO DAS CONTRADIÇÕES E DIFERENÇAS DE
COSTUMES ENTRE A EUROPA E O JAPÃO

Pedro Brocco

EDITORIAL

EDITORIAL



EDITORIAL: A PRAJNA E O CAMPO DE ESTUDOS SOBRE AS CULTURAS ORIENTAIS NO CENÁRIO ACADÊMICO BRASILEIRO

EDITORIAL: PRAJNA AND THE FIELD OF STUDIES ON ORIENTAL CULTURES IN THE BRAZILIAN ACADEMIC SCENARIO

Leonardo Henrique Luiz¹

Richard Gonçalves André²

Editores

1. A revista e seu propósito

No final de 2018, começaram a ser delineados os primeiros conceitos do que viria a tornar-se a *Prajna: revista de culturas orientais*, cujo primeiro número chega aos olhos do leitor agora, em janeiro de 2021. Naquela ocasião, momento intelectualmente inspirador para os editores, buscamos conceber um periódico que fosse voltado para congregar investigações acadêmicas de pesquisadores especializados no multifacetado universo das culturas orientais, não sendo, aqui, a utilização do plural uma coincidência em razão da diversidade dos objetos. Além disso, seria um material destinado à difusão dessas reflexões para o público universitário e não especializado.

Batizar o periódico, entre cafés e longas caminhadas nas Dunas da Joaquina, não foi tarefa fácil. Após longas idas e vindas, hesitações, expectativas, frustrações e acertos, chegamos ao nome atual, *prajna*, terminologia em sânscrito referente ao mundo hindu e budista que diz respeito à sabedoria, condição para a iluminação, também denominada, em japonês, como *satori*. Mesmo no repertório do Budismo, a iluminação possui definições bastante diversas, às vezes contraditórias, desde as escolas mais clássicas da religião, como o Theravāda (COHEN, 2008), passando pelo Zen (SUZUKI, 2005) e chegando ao que o intelectual britânico Alan Watts denominou Zen Beat (WATTS, 1988). Todavia, apesar dessa variedade, a palavra possui o significado metafórico, com paralelos em relação à cultura ocidental, de partir das trevas da ig-



norância para chegar a um estado iluminado, condição fundamental para a libertação última, o Nirvana (COHEN, 2008). Portanto, em nossa revista, *prajna* remete ao afã da equipe editorial de iluminar, por meio da sabedoria, um caminho em processo de consolidação na produção acadêmica brasileira.

Mas o que significa essa senda em processo de consolidação na reflexão acadêmica sobre as culturas orientais? A condição processual não quer dizer que não tenha havido, até o momento, o desenvolvimento de investigações sobre elementos desse universo no Brasil. Há intelectuais pioneiros nesse sentido em nosso país, podendo-se aqui referenciar figuras como Ricardo Mário Gonçalves, Eduardo Basto de Albuquerque (*in memoriam*), Leila Marrach Basto de Albuquerque e Frank Usarski, isso para falar apenas daqueles envolvidos com o mundo nipo-brasileiro. Nos últimos anos, contudo, esse interesse tem engajado jovens pesquisadores cujas produções refletem-se em trabalhos de conclusão de curso, monografias de especialização, dissertações de mestrado, teses de doutorado, trabalhos de pós-doutorado, anais de eventos e artigos científicos, como é o caso dos textos publicados no primeiro número da *Prajna*.

Portanto, quando falamos de culturas orientais no cenário brasileiro, isso não é sinônimo de inexistência de pesquisadores. O que nos parece um processo em consolidação é um campo possuindo canais de interlocução. Temáticas como escravidão ou imigração no Brasil, por exemplo, são arquitetadas a partir de campos academicamente consagrados, sendo possível mapear autores, linhas de investigação, instituições, eventos e publicações solidamente estabelecidas, o que é louvável. No caso das culturas orientais, entretanto, a paisagem é prolífica, porém esses canais encontram-se em processo de consolidação.

Nesse cenário, destacamos aqui iniciativas importantes no sentido de estruturação de um campo de pesquisa. Vale ressaltar simpósios temáticos em eventos como aqueles promovidos pela Associação Brasileira de História das Religiões, que têm acontecido há duas décadas. Além disso, numa escala mais ampla, considerando que se trata de evento especializado, deve-se enfatizar o Simpósio Eletrônico Internacional de História Oriental (SIMPORIENTE) que, em



2020, chegou à sua quarta edição, tendo à frente o sinólogo André Bueno, professor da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ).

Em termos de revistas, é possível aqui frisar periódicos como o *Estudos japoneses*, da Universidade de São Paulo (USP), tendo como editores os professores Junko Ota, Leiko Matsubara Morales e Silvio Miyazaki; a *Hon no mushi: estudos multidisciplinares japoneses*, cujo editor-chefe é Cacio José Ferreira, da Universidade Federal do Amazonas (UFAM); a *Malala*, voltada para o mundo muçulmano, editada por Peter Robert Demant da USP; e, entre outros, a *Cultura oriental*, ligada à Universidade Federal da Paraíba (UFPB), tendo como editores os professores Fabricio Possebon e Roberto de Andrade Martins. Porém, após quatro números bastante prolíficos em termos de artigos, resenhas, traduções e resumos de dissertações e teses, a revista aparentemente encerrou suas atividades em 2015.

As produções listadas desempenham papel importante justamente pelo intuito de constituir campos de investigação acadêmica ligados às culturas orientais. As revistas em questão versam sobre universos específicos, como é o caso do Japão e do Oriente Médio, o que se justifica em razão das particularidades inerentes às suas discussões. Basta lembrar a relevância, por exemplo, de periódicos internacionais como o *Japanese journal of religious studies*, o *Japan review* e o *Monumenta nipponica*, apenas para citar o caso dos estudos japoneses.

Retornando ao caso brasileiro, considerando as veredas abertas por esses esforços, a *Prajna* justifica-se como uma tentativa de fortalecer o campo em torno das culturas orientais, aqui compreendidas em sentido lato, envolvendo desde o Oriente Médio até o Extremo Oriente, bem como suas difusões pelo Ocidente. Tendo esse escopo amplo, não se pretende negar o papel desempenhado pelos periódicos citados (e, também, aqueles não citados) ou com eles concorrer, mas sedimentar conjuntamente esse campo inacabado, considerando toda a potencialidade de algo em processo de construção.



É importante também ressaltar que a revista é fruto do Laboratório de Pesquisa sobre Culturas Orientais (LAPECO), ligado à Universidade Estadual de Londrina (UEL) e coordenado por Richard Gonçalves André, professor do Departamento de História da instituição. Existente desde 2016, embora sob diferentes nomenclaturas que refletem seu desenvolvimento ao longo do tempo, o LAPECO, do ponto de vista interinstitucional e multidisciplinar, busca fortalecer o campo de pesquisa sobre culturas orientais por intermédio do fomento à pesquisa, destacando-se, entre suas atividades, a própria revista.

2. A primeira edição

Tendo em vista a concepção, os objetivos e as justificativas inerentes à *Prajna*, é importante destacar que a revista publica textos de diferentes naturezas, destacando-se artigos acadêmicos, entrevistas, resenhas, fontes primárias e resumos de dissertações e teses. Delineamos a seguir as reflexões que compõem sua primeira edição. O número constitui amostra importante em relação aos estudos sobre o Oriente e suas implicações culturais, sugerindo objetos de investigação, fontes de pesquisa, os caminhos da produção acadêmica, entre outros aspectos.

A primeira edição é aberta com uma entrevista realizada com o historiador norte-americano Jeffrey Lesser, professor da Emory University e autor de livros como *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil* (LESSER, 2001) *Uma diáspora descontente: os nipo-brasileiros e os significados da militância étnica (1960-1980)* (LESSER, 2008). Ao longo da entrevista, Lesser reflete sobre sua formação pessoal, as diferentes características inerentes ao cenário acadêmico estadunidense e brasileiro e, também, no tocante a assuntos sensíveis à sua obra, como discursos e práticas racialistas (alguns deles ainda muito atuais, como a questão da sinofobia atrelada à pandemia da Covid-19, apesar do preconceito aos chineses datar do século XIX).



Em *A negociação da identidade nacional*, Lesser aborda imigrantes não europeus que se deslocaram para o Brasil desde o século XIX, mas cujo fluxo populacional acentuou-se no decorrer do novecentos. Nesse sentido, sua contribuição no tocante à imigração asiática é fundamental na produção acadêmica, versando sobre grupos até então relativamente pouco abordados pela historiografia brasileira, como é o caso de chineses, sírios, libaneses, judeus e japoneses. Aliás, as reflexões do historiador norte-americano são também decisivas na historiografia voltada para imigrantes e descendentes de japoneses no Brasil, inaugurando uma nova etapa que se afasta das discussões assimilacionistas preponderantes até então (SAITO; MAEYAMA, 1973). Lesser apresenta a temática da negociação de identidades, ressaltando o papel ativo de imigrantes e descendentes na construção de seu *ethos*.

O próprio discurso racialista em torno dos japoneses foi construído, no Brasil, tendo em vista, em grande parte, os enunciados a respeito dos chineses, que começaram a imigrar para o país nas primeiras décadas do século XIX. Sua imigração tornou-se objeto de reflexão por parte de políticos e intelectuais brasileiros no decorrer do oitocentos, o que se acentuou a partir dos anos 1870 em decorrência da crise de mão-de-obra escravocrata (LESSER, 2001; DEZEM, 2005). Considerando esse contexto histórico, André Bueno e Kamila Czepula refletem, no primeiro número da *Prajna*, sobre como o Daoísmo teria sido apropriado pelos pensadores brasileiros, tendo em vista dois autores, Salvador Mendonça e Henrique Lisboa. Segundo Bueno e Czepula, a religião não foi simplesmente deslocada para o cenário nacional, mas reconstruída e ressignificada, inclusive em termos de tradução, considerando o período em questão, as leituras realizadas por Mendonça e Lisboa e mesmo a subjetividade de ambos, utilizando de repertório judaico-cristão para pensar a religião chinesa.

O artigo de Bueno e Czepula apresenta-nos uma questão importante em relação à cultura oriental: como concepções e práticas chinesas foram apropriadas, ressignificadas e comunicadas a partir do olhar do outro, no caso, pensadores brasileiros. O fenômeno, que tem envolvido outros grupos como árabes e japoneses nos últimos três séculos, remete àquilo aquilo que o in-



telectual palestino Edward Said (1935-2003) denominou, em livro homônimo, como orientalismo (SAID, 1990). Embora Said se baseie no mundo árabe, a lógica do orientalismo é ampla, pois remete à visão do Ocidente em relação ao Oriente, geralmente se fundamentando em representações simplistas, exóticas e que resvalam com muita facilidade em preconceitos de ordem racialista.

A identidade, quer sob a ótica de si ou do outro, é uma discussão importante para pensar a questão das culturas orientais, constituindo um dos temas chave no primeiro número da *Prajna*. Edelson Geraldo Gonçalves discute, em seu artigo, como o Estado japonês durante a Era Meiji (1868-1912) buscou construir parte de seu *ethos* nacional fundamentando-se num processo de samuraização da cultura japonesa, o que se refletiu nos ritos cívicos delineados em documentos como o *Rescrito imperial dos soldados e marinheiros* (1882).

É interessante perceber como o passado foi mobilizado pelas diferentes formas de nacionalismo, fenômeno que se fortaleceu no século XIX, como apontado pelo historiador britânico Eric Hobsbawm (2014). O Japão não constituiu exceção, como demonstrado por Gonçalves. O samurai, pertencente a um estamento de guerreiros dotados com título de nobreza, foi teoricamente extinto com a Restauração Meiji em 1868, que acabou com o sistema de duplo poder característico do Xogunato e instaurou um regime inspirado, em parte, nas ideias ocidentais (um orientalismo às avessas). Entretanto, a representação (em seu sentido etimológico de *reapresentação*) do samurai foi evocada pelo Estado como símbolo de fidelidade ao senhor, em Meiji redefinido como o imperador. O cidadão comum, longe dos títulos nobiliárquicos, deveria portar-se como um samurai obedecendo ao líder civil e religioso da emergente nação, o que apresentou reflexo significativos até 1945, quando o Japão foi derrotado na Guerra do Pacífico com as bombas atômicas sobre Hiroshima e Nagasaki (IGARASHI, 2000).

No século XIX, outras regiões da Ásia encontravam-se em condições políticas diferentes do Japão, como é o caso da Índia, considerada colônia do Império Britânico. Contudo, havia um pano de fundo comum em esfera global, embora sob relações desiguais de poder: a expansão do colonialismo e do



imperialismo, o que gerou implicações significativas sobre a forma de pensar as identidades. Em seu artigo nesta edição da *Prajna*, Ana Beatriz Pestana Gomes reflete sobre o papel desempenhado pelo teatro político indiano diante das formas de dominação política e cultural realizadas pela Inglaterra, marcadas pelos mecanismos de censura em relação às manifestações locais.

As reflexões de Gomes são importantes na medida em que sugerem a complexidade das relações de poder num período de fortalecimento dos estados nacionais, paralelamente à expansão de imperialismos, colonialismos e resistências locais. Não obstante os dispositivos de controle realizados pela Inglaterra oitocentista, os indianos construíram formas de resistência (em sentido, talvez, thompsoniano) utilizando-se também do teatro, evocando (ou inventando, como ressalta Hobsbawm [2014]) as tradições locais. Isso demonstra que, mesmo considerando a disparidade das relações de poder, elas não podem ser reduzidas a binômios simplistas opondo dominantes e dominados. Além disso, as discussões de Gomes enfatizam o papel político das identidades, que não seriam apenas concepções flutuantes para além das tensões sociais. Nesse sentido, talvez haja um elo conectando o Daoísmo pensado por intelectuais brasileiros, a samuraização da cultura japonesa e o teatro indiano no século XIX.

As relações, inclusive de poder, entre Oriente e Ocidente representam temática importante desenvolvida na primeira edição da *Prajna*, como indica o artigo de Jorge Leão. O autor aborda dois jesuítas do século XVI, Francisco Xavier e Paulo de Santa Fé, que atuaram na tentativa de conversão de japoneses ao Catolicismo, considerando a entrada de portugueses no Japão do período. Amparando-se em fontes escritas produzidas pelos próprios religiosos, que constituem documentação prolífica e volumosa, Leão analisa algumas estratégias adotadas pelos padres, tais como a apropriação e a utilização de expressões derivadas das escolas budistas nipônicas, como Dainichi Nyorai (buda cultuado, sobretudo, na Escola Shingon), buscando referir-se ao Deus cristão. Isso gerou problemas no processo de pregação, considerando o contexto histórico de disputa religiosa entre as escolas budistas, fortemente matizadas politicamente.



A ação jesuítica, como explorado no artigo de Leão, remete à tentativa de fazer-se compreender para o outro, no caso os japoneses (ou o outro poderiam ser os próprios jesuítas, estrangeiros no Oriente), e as implicações derivadas dessa comunicação, o que se reflete na utilização de terminologias apenas aparentemente próximas, mas culturalmente distantes. A temática em torno do Catolicismo japonês durante os séculos XVI e XVII, período em que os conversos acabaram fechando-se em comunidades cripto-cristãs em decorrência das perseguições encetadas pelos governantes (a princípio, Hideyoshi Toyotomi e, após sua morte, Ieyasu Tokugawa), tem sido crescentemente desenvolvida na produção historiográfica. Inclusive, tornou-se relativamente celebrizada por intermédio de obras cinematográficas, como no filme *Silêncio*, dirigido por Martin Scorsese em 2017, baseado em livro homônimo escrito por Shusako Endō.

O objeto de pesquisa em questão também foi abordado por Marli Delmônico de Araújo Futata no livro intitulado *Os jesuítas no Japão (1549-1597): os desafios da missão numa sociedade letrada*, publicado em 2020 e resenhado neste número da *Prajna* por Rômulo da Silva Ehalt. A tese de Futata constitui compreender como a ação missionária jesuítica teria sido influenciada pela cultura letrada japonesa do século XVI. Contudo, como sugere o resenhista, a obra possui problemas que precisam ser considerados. Dentre eles, é possível apontar que o Japão teria sido reduzido a palco para o empreendimento jesuítico, ignorando-se a própria historicidade nipônica, tendo em vista suas características sociais e políticas. A cultura japonesa teria sido interpretada como tradição, conceito que remete à imagem de imutabilidade que oblitera sua própria dinamicidade, como sugere Hobsbawm (2014).

A ação jesuítica no Japão aparece também, na primeira edição da *Prajna*, na seção destinada à publicação de fontes primárias. Pedro Brocco foi o responsável pela cuidadosa organização e edição do texto intitulado *Tratado das contradições e diferenças de costumes entre a Europa e o Japão*, escrito no século XVI por Luís Fróis. O jesuíta é uma das figuras mais significativas dentre os padres que desenvolveram empreendimento missionário no território, uma vez que nele permaneceu por cerca de três décadas, aproximando-se



de figuras como Nobunaga Oda e escrevendo volumosa e densa documentação acerca dessa experiência.

Uma dessas fontes é justamente o tratado aqui publicado. De acordo com Brocco, que inclusive realiza uma importante apresentação do documento, o texto é significativo na medida em que, diferentemente de seus colegas, Fróis teria buscado descrever as diferenças de costumes presentes no Japão de forma menos parcial. Além disso, o jesuíta atenta tanto para as questões mais visíveis da cultura, como a música, o teatro e a escrita, quanto para aspectos “pequenos”, nem sempre óbvios, como o comportamento feminino, as formas de comer, vestir e curar. Difícil não lembrar das considerações do historiador italiano Carlo Ginzburg (2001), citado por Brocco, em torno de questões como o olhar antropológico (compreendendo, aqui, o jesuíta como antropólogo *avant la lettre*) e mesmo o paradigma indiciário, atento para indícios, sinais e pistas (GINZBURG, 1989). As relações entre portugueses e japoneses, portanto, não é simples, unilateral e monolítica: mesmo havendo sobressaltos terminológicos como no caso do Dainichi Nyorai concebido como Deus cristão, como ressaltado por Jorge Leão, há também as observações quase antropológicas de Fróis, como sugerido por Brocco.

Ainda no que se relaciona ao mundo católico fora da Europa, voltado aqui para o caso de Goa, na Índia, o artigo de Rozely Menezes Vagas Oliveira analisa, utilizando como fontes primárias volumosa e rica documentação epistolar, o caso de rebeldia de freiras agostinhas na localidade, ligadas à soror Magdalena de Sto. Agostinho, durante o início do século XVIII. Diante de posturas percebidas como autoritárias encetadas pelo arcebispo de Goa e seu prelado, as religiosas teriam quebrado o voto de clausura como mecanismo de resistência. Para isso, buscaram angariar, em torno de sua causa, o apoio de autoridades e instituições religiosas e civis, tais como os vice-reis e o próprio monarca português, D. João V.

O objeto abordado por Oliveira é importante três sentidos. Em primeiro lugar, sugere como a expansão católica fora da Europa, mais particularmente em direção à Ásia (e aqui vale lembrar as contribuições, presentes nesta edição da *Prajna*, de Jorge Leão, Rômulo Ehalt e Pedro Brocco em relação ao Japão),



permite compreender o choque de culturas e as formas de relação com o outro. Em segundo, também em paralelo com os outros textos deste número, as reflexões da autora remetem à riqueza das fontes epistolares, tornando possível tanto a análise do encontro cultural quanto o cotidiano e as relações de poder no interior dessas comunidades eclesiásticas. Isso leva ao terceiro ponto de destaque inerente às considerações de Oliveira, isto é, o papel ativo desempenhado pelas freiras agostinhas em Goa, que não seriam meramente vítimas das relações desiguais de poder encetadas pelas autoridades eclesiásticas e masculinas, desenvolvendo formas de resistência utilizando de seus próprios dispositivos, como a quebra do voto de clausura. Também em consonância com outras discussões presentes neste número da revista (vejam as considerações de Jeffrey Lesser e Ana Beatriz Gomes), o artigo de Oliveira complexifica as relações poder, que não podem ser entendidas apenas como imposições unilaterais que as reduzem a um jogo entre dominantes e dominados, agentes e vítimas.

O mundo indiano, ou pelo menos da região que viria a ser conhecida posteriormente como Índia, foi também abordado nesta edição por Estela Piccin, embora num período mais remoto da história, retornando aos primeiros quatro séculos da era cristã. A autora analisa diferentes interpretações relacionadas ao Mahāyāna, uma das três grandes vertentes do Budismo (ao lado de ramos clássicos como o Theravāda, por um lado, e do Vajrayāna, por outro [COHEN, 2008; WEBER, 1958], tendo em vista a forma como a religião se desenvolveu em Gandhāra. Utilizando de material bibliográfico e de fontes primárias visuais, Piccin ressalta que o Mahāyāna seria, provavelmente, mais antigo do que se supunha pela produção especializada.

O artigo constitui contribuição importante não apenas para a *Prajna*, como também para a produção acadêmica brasileira sobre as religiões orientais, mais particularmente o Budismo. Embora haja reflexões pioneiras (como aquelas realizadas pelos citados Ricardo Mário Gonçalves, Eduardo Basto de Albuquerque e Frank Usarski) e as pesquisas estejam crescendo nos últimos anos, o cenário ainda é lacunar em nosso país, especialmente considerando a existência, em outros países, de periódicos especializados no universo budista



como o *Journal of global Buddhism*. Além disso, Piccin aborda de forma competente o Budismo antigo, o que constitui desafio significativo para os pesquisadores, tendo em vista o repertório conceitual específico e a própria bibliografia, escrita, sobretudo, em língua estrangeira.

É importante, também, ressaltar outro mérito ligado à pesquisa de Piccin, que diz respeito à ênfase sobre as fontes visuais como forma de repensar as interpretações consagradas sobre o Mahāyāna. No mundo acadêmico, a documentação iconográfica permanece ainda subutilizada e, quando mobilizada, geralmente é reduzida à condição de ilustração no tocante à argumentação escrita (BURKE, 2004). No entanto, trata-se, também, de um cenário em mudança nas pesquisas brasileiras, como atestam publicações como a *Domínios da imagem*, periódico irmão da *Prajna* publicado pelo Departamento de História da UEL. Piccin articula, portanto, imagem e Budismo, considerando que a iconografia é um elemento importante no repertório da religião (YIENGPRUKSAWAN, 2007), diferentemente da iconoclastia presente em certas vertentes do universo judaico-cristão.

Também em torno do universo iconográfico, embora lidando com a contemporaneidade, Lucas Camara Gibson analisa as imagens produzidas por Daidō Moriyama, um dos mais importantes fotógrafos do pós-guerra japonês. Gibson atenta para as apropriações realizadas por Moriyama, aqui entendidas em sentido específico, isto é, a forma como reutiliza imagens em suas fotografias, repensando noções estabelecidas como autoria e originalidade, operando de forma transgressora em relação a fotógrafos japoneses do período, como Ken Domon (1909-1990) e Ihei Kimura (1901-1974), dois ícones do chamado Realismo Fotográfico emergente nos anos 1950 (ANDRÉ, 2019; FELTENS, 2011).

Tal como Estela Piccin, Gibson possui o mérito de refletir sobre o universo imagético, concebido aqui tanto como fonte primária quanto objeto de investigação. Além disso, o desafio enfrentado pelo autor diz respeito, também, a abordar a fotografia japonesa, fenômeno pouco discutido na produção acadêmica brasileira. Além disso, o período analisado por Gibson, o pós-guerra, é bastante importante na história nipônica, uma vez que, com o colapso das



identidades erigidas pelo nacionalismo político até 1945, artistas e intelectuais buscaram construir de diferentes formas o *ethos* japonês, desde a proposta de retorno ao ideário nacional até sua ostensiva rejeição (IGARASHI, 2000). É justamente nesse cenário turbulento que a iconografia de Moriyama situa-se, como bem localizado por Gibson.

Foi também no contexto histórico do pós-guerra que surgiu uma das figuras literárias mais consagradas da atualidade no Japão, Banana Yoshimoto, pseudônimo utilizado por Mahoko Yoshimoto. A autora nasceu justamente no mesmo ano das Olimpíadas de Tóquio (1964), evento que marcaria a reconstrução nipônica e legitimaria sua prosperidade econômica diante do cenário internacional (IGARASHI, 2000). Joy Nascimento Afonso, nesta edição da *Prajna*, analisa um dos contos escritos por Yoshimoto, *Chiisa no yami* (literalmente, *Pequena escuridão*). Afonso ressalta a questão da escrita feminina na produção de memórias, uma vez que Yoshimoto as produz relacionadas à sua experiência de viagem pela capital argentina, Buenos Aires.

Yoshimoto pertence a uma geração de literatos japoneses, tal como Haruki Murakami (1949-), cuja produção é voltada não apenas para o público nipônico, possuindo circulação, antes, internacional e com traduções para múltiplas línguas. Isso amplia o repertório trabalhado, que passa a transcender as temáticas fundamentadas sobretudo no mundo japonês, marcando um diferencial em relação a literatos anteriores, como Natsume Soseki, Junichiro Tanizaki ou mesmo Yukio Mishima. Os cenários dos romances de Yoshimoto, como sugerido por Afonso, dizem respeito às cidades ocidentais, tais como Buenos Aires, às vezes em torno de localidades emblemáticas, como o Cemitério da Recoleta, onde se encontra sepultada Evita Perón. Tais espaços evocam lembranças da literata, mas partindo de sua experiência pessoal estruturada a partir de elementos da cultura japonesa, ainda que de forma transgressora. As relações entre o eu e o outro, desenvolvidas em torno de diferentes espacialidades e temporalidades em outros artigos presentes nesta edição da *Prajna*, encontram-se aqui também reconstruídas sob o olhar de Yoshimoto.

Fechando com chave de outro as reflexões sobre o eu e o outro, que parece constituir linha mestra que entrelaça os diferentes textos que



compõem a primeira edição, Gil Vicente Nagai Lourenção discorre, em seu artigo, a respeito de sua experiência pessoal no Japão, entre 2012 e 2015, com o intuito de desenvolver sua pesquisa de doutorado. A tese de sua investigação, utilizando de procedimentos antropológicos, diz respeito à noção de *ki*, a energia no universo japonês que poderia ser mobilizada em diferentes artes japonesas. Lourenção analisa a concepção tendo em vista o *budô*, conjunto de práticas ligadas às artes marciais.

A narrativa do artigo de Lourenção é bastante interessante, uma vez que entrelaça o objeto de investigação aos percursos do autor, a ponto de torná-los inseparáveis na trama do texto. Cenários como cidades, ruas e academias pontuam sua reflexão, perpassada também de personagens como praticantes de *kendô*, a arte da espada no Japão, bem como instrutores e o próprio Lourenção, em sua rotina de treinos e conversas rotineiras, mas cheias de significado. Como visto nos textos anteriores desta edição da *Prajna*, como aqueles escritos por Joy Afonso, Ana Beatriz Pestana, André Bueno, Kamila Czepula, Rozely Oliveira, Jorge Leão e Pedro Brocco, a cultura do outro é apropriada por determinados personagens, como o literato, o dramaturgo, o intelectual, a freira e o jesuíta, criando diferentes representações. Nas reflexões de Lourenção, o antropólogo entra em cena, colhendo e analisando experiências e impressões, reconstruindo-as numa representação conjunta em torno do *ki* e dos sentidos do *budô*.

Tendo em vista os diferentes textos que compõem a primeira edição (entre artigos, entrevistas, resenhas e fontes primárias), pode-se perceber que não se trata apenas de uma reunião de contribuições, mas de reflexões que, antes, encontram-se entrelaçadas a partir de temáticas fundamentais numa revista sobre as culturas orientais. O grande elo talvez tenha sido as relações entre Ocidente e Oriente, seja pela ação de sujeitos em outras regiões do mundo, como é o caso de figuras religiosas europeias no Japão ou na Índia, seja interpretando a cultura do outro em seus próprios países, como na leitura do Daoísmo feita por intelectuais brasileiros.

Outro ponto, corolário do primeiro, que se destaca nesta edição diz respeito à complexidade das relações de poder inerentes ao contato cultural



que, como visto, não podem ser reduzidas ao binômio opondo dominantes e dominados. Estes não seriam vítimas passivas, desenvolvendo, antes, formas de resistência aos processos de dominação e, além disso, negociando suas identidades em balanços desiguais de poder. Por fim, entre outras questões, as reflexões aqui presentes sugerem a multiplicidade de fontes primárias para a pesquisa, tais como a documentação epistolar (rica no caso de padres jesuítas e freiras agostinhas) e a própria iconografia, abrindo novas veredas para a investigação acadêmica.

Agradecemos a toda equipe da *Prajna*, tendo em vista a comissão científica, os pareceristas e a equipe editorial. Considerando o rico repertório que constitui esta edição, esperamos que o leitor aprecie a leitura e contribua para com a *Prajna*, lendo, compartilhando e mesmo submetendo novas contribuições no futuro.



REFERÊNCIAS

- ANDRÉ, Richard Gonçalves. O ogro e o demônio: a representação fotográfica da devastação nuclear em “Hiroshima”, de Ken Domon (1945-1958). **Domínios da imagem**, v. 13, p. 30-65, 2019.
- BURKE, Peter. **Testemunha ocular**: história e imagem. Bauru: EDUSC, 2004.
- COHEN, Nissim. **Ensinaamentos do Buda**: uma antologia do Cânone Páli. São Paulo: Devir Livraria, 2008.
- DEZEM, Rogério. **Matizes do “amarelo”**: a gênese dos discursos sobre os orientais no Brasil (1878-1908). São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.
- FELTENS, Frank. “Realist” betweenness and collective victims: Domon Ken’s Hiroshima. **Stanford journal of East Asian affairs**, v. 11, n. 1, p. 64-74, 2011.
- GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia e História. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira**: nova reflexões sobre a distância. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HOBSBAWM, Eric. A produção em massa de tradições: Europa, 1870 a 1914. In: HOBSBAWM, E.; RANGER, Terence (Orgs.). **A invenção das tradições**. 9 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014. p. 337-385.
- IGARASHI, Yoshikuni. **Bodies of memory**: narratives of war in postwar Japanese culture, 1945-1970. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- LESSER, Jeffrey. **A negociação da identidade nacional**: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- LESSER, Jeffrey. **Uma diáspora descontente**: os nipo-brasileiros e os significados da militância étnica (1960-1980). São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, Takashi (Orgs.). **Assimilação e integração dos japoneses no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.
- SUZUKI, Daisetz Teitaro. **Introdução ao Zen Budismo**. 10. ed. São Paulo: Editora Pensamento, 2005.
- WATTS, Alan. **O Zen e a experiência mística**. São Paulo: Cultrix, 1988.
- WEBER, Max. **The religion of India**: the sociology of Hinduism and Buddhism. Glencoe: The Free Press, 1958.
- YIENGPRUKSAWAN, Mimi Hall. Os corpos do Buda e a virada iconográfica no Budismo. In: YOSHINORI, Takeuchi (Org.). **A espiritualidade budista**: China mais recente, Coréia, Japão e mundo moderno. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 403-429.



NOTAS

1. Mestre em História pela Universidade Estadual de Londrina (UEL) e doutorando na mesma área pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). E-mail: leonardo_luiz8@hotmail.com.
2. Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP) e pós-doutor em Língua, Literatura e Cultura Japonesa pela Universidade de São Paulo (USP). É professor do Departamento de História da UEL, atuando tanto na graduação quanto no Programa de Pós-Graduação em História Social. Coordena o Laboratório de Pesquisa sobre Culturas Orientais (LAPECO), vinculado à UEL e cadastrado no CNPq. E-mail: richard_andre@uel.br.
3. O Brasil tem recebido, desde o século XIX, fluxos migratórios envolvendo populações provenientes de regiões como Síria, Líbano, Israel, China, Coreia e Japão, entre outras, o que possui implicações culturais significativas em nosso país (LESSER, 2001).



ENTREVISTA

INTERVIEW



ENTREVISTA COM JEFFREY LESSER

Jeffrey Lesser é professor no Departamento de História da Emory University em Atlanta (Geórgia, EUA) e diretor do Halle Institute for Global Research da mesma instituição. Graduado em Ciência Política em 1982 na Brown University, Providence (Rhode Island); mestre pelo Programa de Civilização Americana em 1984 na mesma instituição e doutor em História na New York University em 1989. Sua área de interesse são os estudos sobre América Latina, principalmente as discussões acerca da etnicidade e imigração no Brasil. Entre suas principais publicações estão os livros: “Negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil”, lançado em 1999 pela Duke University Press, republicado em português em 2001 pela Editora da Unesp e em japonês pela Akashi Shoten (2016); “Uma diáspora descon-tente: Os nipo-brasileiros e os significados da militância étnica, 1960-1980” em 2007 pela Duke University Press e republicado no Brasil pela Editora Paz e Terra (2008); e “A invenção da brasilidade: identidade nacional, etnicidade e políticas de imigração” pela Cambridge University Press em 2013 com edição brasileira pela Editora da Unesp (2015). Além disso, conta com diversas de artigos em revistas acadêmicas.

Richard Gonçalves André é professor adjunto do Departamento de História da Universidade Estadual de Londrina , possui graduação em História pela mesma universidade, mestrado em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP, 2006), doutorado também em História pela UNESP de Assis (2011) e pós-doutorado pela Universidade de São Paulo (2019). É coordenador do Laboratório de Culturas Orientais (LAPECO) da UEL e editor-chefe da Revista Pra-jna.



Richard Gonçalves André: O senhor poderia discorrer, brevemente, a respeito da sua trajetória acadêmica?

Jeffrey Lesser: Eu fui criado em quase uma aldeia, em uma cidade de menos de cinco mil pessoas nas montanhas da Nova Inglaterra. Fui para uma escola pública pequenininha, no meu ano houve menos de cem alunos nessa escola. Houve a oportunidade de ir para uma universidade muito especial nos Estados Unidos, chama-se Brown. A Brown é conhecida como uma universidade de pensamento livre ao extremo e também com uma tradição muito grande em estudos lusofônicos porque a cidade onde a Brown fica, em Providence, situa-se num lugar onde houve muitos imigrantes de Portugal, dos Açores e mais recentemente de Cabo Verde.

Há uma tradição nessa universidade de estudos brasileiros, de estudos portugueses, de língua portuguesa, etc. Então foi lá onde eu descobri o Brasil de verdade, pelo departamento de estudos afro-diaspóricos. Eu estava interessado nas vidas dos grupos minoritários nos Estados Unidos e, por acaso, comecei a estudar com um professor de diáspora africana, especialista na posição de pessoas negras no Brasil, dos afrodescendentes no Brasil. Então, foi ele que me incentivou e sempre insistiu com os alunos que não podiam estudar um grupo só. Para entender os afrodescendentes, precisam também entender brancos, italianos, japoneses, etc. Então foi assim que eu comecei.

Quando terminei meu mestrado nessa universidade, esse professor, meu orientador, arrumou uma bolsa para eu fazer uma pesquisa em Israel, morando com brasileiros, imigrantes brasileiros que emigraram para Israel e, dentro desse grupo, houve brasileiros de descendência africana, judaica, etc. E de lá entrei na pós, no doutorado, onde estudei com um brasilianista bem importante, Warren Dean. Ele foi espetacular, mas diferente dos outros na época. Onde, em geral, os outros orientadores, os outros brasilianistas, em outras



universidades, sempre queriam turmas de jovens brasilianistas, Warren Dean escolheu tipo uma pessoa a cada cinco anos. Então, o nosso treinamento foi muito diferente porque, por um lado, foi solitário.

Quando eu lembro da minha vida de pós, dos outros brasilianistas (houve uma que já está aposentada, muito mais velha que eu, e uma pessoa atrás de mim, muito mais jovem), tivemos uma relação incrível com Warren Dean em termos de interlocução, foi incrível e ele também foi uma pessoa de pensamento livre extremo. Ele não queria alunos que estudassem o que ele estudou. Se você olhar a trajetória dos alunos dele, ninguém trabalha nas áreas dele, cada pessoa está em outro lugar, ele sempre queria isso. Sempre queria alunos que iam, pode-se dizer, tomar riscos em termos intelectuais. Um dos ditos dele: você não quer ser aquele professor mencionado na nota de rodapé, onde o escritor do livro escreve “se está interessado em x, tem uma lista de 40 livros”. Ele sempre falou: precisa estar na primeira nota de rodapé e não importa se o autor falar “meu livro está aqui na pesquisa do Jeffrey Lesser”.

Isso é seu dever, criar pesquisas que vão inspirar pessoas a adorar, odiar, etc. Isso foi, para mim, muito importante. Acho que, por essa razão, a minha obra “vai em direções diferentes”. Eu fico muito contente que, tanto no Brasil como nos Estados Unidos, pessoas sempre falem comigo: sua pesquisa foi uma referência desse jeito, desse outro jeito. Eu tive uma experiência incrível cerca de um ano atrás. Fui convidado para uma mesa sobre “militância asiática no Brasil” com quatro jovens, todos militantes, não pesquisadores, falando sobre suas políticas, seus movimentos e fiquei muito feliz. Eu não concordo com eles sobre várias coisas, eles(as) sabem muito bem, mas cada um falou uma coisa assim: “Oh Jeff, quando lemos ‘Diáspora descontente’ ou ‘A negociação de Identidade Nacional’, conseguimos ter uma linguagem para o nosso movimento pela primeira vez”. Até mesmo esse conceito de militância étnica que agora



está sendo usado no Brasil.

Então, nesse sentido, imagino que Warren Dean está no céu muito feliz, não é? Então assim, eu comecei a escrever a minha tese de doutorado sobre a imagem de judeus no Brasil e a política de imigração, foi um trabalho que muitas pessoas falaram: “você não vai conseguir fazer uma pesquisa legal” e isso não foi verdade. Aquela primeira pesquisa foi baseada, penso hoje, em uma visão extremamente tradicional de imigração, etnicidade e diáspora, ou seja, o livro foi focalizado na história de imigrantes judeus, no Brasil, de seus filhos e netos brasileiros. Mas depois disso comecei a pensar, cada vez mais, sobre aquele orientador de graduação, que sempre falou em comparação e, por essa razão, depois daquele livro, todos os meus livros têm comparação, mesmo “Diáspora Descontente”, por exemplo, que é sobre “japoneses”, dentro do livro sempre tem uma questão: como o nikkei faz parte de um Brasil multiétnico? Então, isso foi muito importante para mim, muito importante lembrar que grupos étnicos não vivem em prisões trancadas, estão no mundo, ou seja, seus vizinhos, seus colegas de trabalho e de escola estão em qualquer brasileiro e precisamos pensar.

Richard Gonçalves André: Inclusive, fazendo um parêntese aqui, quando comecei a minha pesquisa de doutorado, em 2007 e concluí em 2011, o livro que me inspirou a pesquisar japoneses foi a “A Negociação da identidade nacional”, o que está na minha justificativa, inclusive.

Jeffrey Lesser: Estou Feliz!

Richard Gonçalves André: E qual é o nome de seu orientador de graduação?

Jeffrey Lesser: O nome dele é Anani Dzidzienyo, está vivo ainda. É uma figura bem interessante, não é famoso como pesquisador, mas



foi orientador de gerações e gerações de brasilianistas. Você verá o nome dele nos agradecimentos de todo mundo que estuda questões raciais e étnicas. E se você pesquisa as pessoas que estudam essas coisas nos Estados Unidos, se ler os agradecimentos, verá o nome dele. Eu acho e posso dizer: 80% de nós estudamos na Universidade Brown com ele, é incrível.

E uma história fantástica: ele, além de ter sido meu orientador, foi orientador dos meus filhos e meus filhos também estudam essas questões. Um dos meus filhos está fazendo doutorado na Berkeley na área de estudos culturais, comparando México e Brasil, e o outro vai começar agora, em setembro, em Harvard, na área de planejamento urbano global também comparando cidades no Brasil e no México, e isso não é por causa de mim. Em geral, o filho é contra o pai. Isso é por causa do professor Anani que, por acaso, foi orientador deles. E ele inspirou meus filhos, igual ele me inspirou. É uma história incrível! Muitos brasilianistas, todo mundo que você for ler verá a mão do professor Anani nas pesquisas.

Richard Gonçalves André: O senhor ressaltou a questão do interesse lusófono que havia na universidade onde o senhor estudou, mas esse interesse pelo mundo português e mesmo pelo mundo brasileiro aparece também em outras universidades norte-americanas?

Jeffrey Lesser: Sim, especialmente hoje. Naquela época, houve duas ou três universidades famosas para estudar Brasil: a Brown, a Wisconsin com o Thomas Skidmore, a New York University com Warren Dean, a Illinois, naquela época, com Joseph Love e a Miami com Robert Levine. Foram as universidades famosas, mas muito diferentes. Por exemplo, naquela época a Brown e a Miami não tiveram programas fortes de doutorado, a Wisconsin e a New York University foram muito diferentes porque o Skidmore estava muito interessado na história política e a Wisconsin é uma universidade estadual. Nos Es-



tados Unidos, a universidade estadual funciona muito diferente do que a New York University.

O Warren Dean não queria pessoa estudando história política, ele queria pessoas com ideias loucas, coisas diferentes. Hoje mudou completamente, hoje o estudo do Brasil é muito mais comum nos Estados Unidos. As universidades fortes: a New York University continua, a Illinois sumiu e voltou quando Jerry Dávila se mudou para lá, Jerry Dávila recriou a Illinois como centro de estudo brasileiro.

Quando eu cheguei à Emory começamos a construir um programa de estudo brasileiro, que hoje é uma das melhores nos Estados Unidos. Apesar de mim, meus colegas são incríveis, nossos alunos. Então é muito diferente, é muito mais fácil estudar português agora nos Estados Unidos. Aqui na universidade tem um cargo chamado “História da América Latina”, isso é como organizamos aqui. Então, quando eu estava entrando no mercado de trabalho como jovem doutor, acontecia muitas vezes, eu fazia entrevista para uma vaga e as pessoas falavam: “Oh Jeff, seu trabalho é interessante, você é um professor legal, porém, o cargo, a vaga é América Latina e não podemos usar Brasil”.

Hoje é exatamente o contrário, hoje as pessoas que estudam Argentina reclamam que o imperialismo brasileiro entrou nos Estados Unidos porque todo mundo na vaga de América Latina quer um brasilianista. Então, essa é uma diferença enorme. Hoje, quando eu falo que estudo Brasil, é uma coisa normal, não é uma coisa estranha, então nesse sentido as coisas mudaram muito. Na Emory, onde eu trabalho, na universidade temos cinquenta professores que estudam Brasil: de arte até saúde pública, qualquer coisa. Então, isso é espetacular! É uma mudança fundamental.

Isso também foi por causa do Brasil. Eu acho que a mudança foi muito ligada ao fim da ditadura. As universidades, não só nos Estados Unidos, e os intelectuais do mundo ficaram mais confortáveis



para estudar um país democrático. O Lula teve uma visão do Brasil, como líder mundial, muito diferente dos outros presidentes, incluindo o atual. Nesse sentido, o Brasil entrou nas vidas não só do acadêmico, mas de pessoas, de uma forma incrível. Pessoas sabem o que é o Brasil. Aquela piada velha: o Brasil é capital de Buenos Aires. Isso não existe mais nos Estados Unidos, as pessoas sabem muito bem o que é Brasil. O poder econômico do Brasil, durante aquela época do PT, teve impacto enorme, não só aqui. Você verá isso na França, na Alemanha, no Oriente Médio, no Japão. É impressionante!

Atlanta é uma cidade grande, de quase sete milhões de pessoas e tem uma população brasileira de quase sessenta mil pessoas. A imigração de brasileiros para o mundo também teve uma influência. É uma imigração interessante porque, em geral, os imigrados são razoavelmente bem educados. Em termos raciais são mais brancos do que não brancos, vamos dizer. O jeito brasileiro é legal para muitas pessoas, tanto nas américas como na Europa, onde as sociedades são mais fechadas e mais puritanas, o brasileiro tem um íbope muito legal. Mas também o brasileiro no exterior tem um estereótipo de uma pessoa que trabalha muito, isso é uma das coisas curiosas.

O auto-estereótipo do brasileiro no Brasil como preguiçoso, festeiro, etc., no exterior é o contrário: o brasileiro tem a sua microempresa, o brasileiro trabalha de manhã até a noite para mandar seu filho para escola, os filhos de brasileiros estudam bem e vão para a universidade. Por exemplo, nos Estados Unidos não há gangues brasileiras, como temos gangues salvadorenhas, gangues hondurenhas, gangues mexicanas. Isso não está acontecendo por aqui. Isso é interessante também.

Richard Gonçalves André: Muito interessante esse choque de imagens.



Jeffrey Lesser: Choque de imagem, exatamente! Às vezes, por exemplo, tenho alunos cujos pais ou os avôs são brasileiros, os alunos são o que chamamos aqui de brasuca, quer dizer, brasileiros e filhos de americanos. Eles vão para o Brasil e ficam muito chocados porque ser brasileiro é um motivo de orgulho, eles vão para o Brasil e o brasileiro só fala mal do Brasil, é uma coisa impressionante da cultura brasileira: como falar mal do país mesmo quando está indo bem. Eu acho que para as pessoas, especialmente, nos Estados Unidos isso é estranho porque, em geral, o americano fala bem do país. Curioso, não é?

Richard Gonçalves André: O senhor como brasilianista, formado em uma geração de brasilianista, pensa que esse olhar estrangeiro, um olhar de um norte-americano sobre o Brasil, permite enxergar coisas aparentemente invisíveis para um pesquisador brasileiro? Porque eu penso, por exemplo, sobre a historiografia a respeito da imigração japonesa: nós temos uma primeira fase muito marcada em torno dos estudos de Hiroshi Saito e Takashi Maeyama, uma fase muito voltada para a assimilação, e posteriormente temos uma fase marcada pela questão da negociação da identidade, da etnicidade, que é muito balizada pelo senhor. Há vários historiadores que dialogam com o senhor. O senhor acha que essa questão do olhar estrangeiro permite/permitiu enxergar questões aparentemente invisíveis para o pesquisador brasileiro naquele momento?

Jeffrey Lesser: Acho que podemos dizer isso de uma maneira geral, ou seja, quando estamos trabalhando em uma história nacional, quem está dentro e quem está fora estão abrindo portas diferentes, estão vendo coisas diferentes. Isso não tem nada a ver com o Brasil ou os Estados Unidos, por exemplo. Nos Estados Unidos, as duas pesquisas mais famosas, mais fundamentais, para entender a identidade norte-americana foram escritas por estrangeiros, um francês e um sueco, que chegaram aqui e perceberam coisas como diferen-



tes que para a gente são completamente normais, são tão normais que nem conseguimos perceber o que estamos falando. Então eu concordo com isso.

Eu acho que a historiografia nacional sempre precisa ter ciclos ou relações entre quem está por dentro e quem está fora e, às vezes, especialmente hoje, dentro e fora não são exatamente claros. Por exemplo, eu penso da minha geração, de quantos brasileiros brasilianistas fizeram doutorado nos Estados Unidos, eu penso sobre os meus filhos. Como vão pensar sobre os meus filhos? São cidadãos brasileiros, são cidadãos americanos, estudaram no Brasil, estudaram nos Estados Unidos, a primeira língua deles é português, mas falam inglês muito bem. Então, estão por dentro e por fora ao mesmo tempo. Uma das coisas complexas no Brasil é o seu sistema de educação, há uma rigidez que não tem nos Estados Unidos. Então, na área de História brasileira, a coisa boa sobre o sistema brasileiro, é quando você conhece um colega do Mato Grosso e discutirão a História do Brasil, vocês já leram em comum muitos livros, têm uma linguagem para discussão. Mesmo se você, Richard, estuda japoneses e o cara do Mato Grosso do Sul estuda cana-de-açúcar, isso é uma coisa que eu fico muito impressionado.

Eu acho que os brasilianistas dos Estados Unidos passaram muito tempo tentando ler a historiografia de Brasil I e Brasil II para tentar participar dessas conversas porque nos Estados Unidos não temos um ministério de educação, não temos tipo um cânone nacional. Então, os meus alunos de doutorado sobre Brasil estão lendo coisas completamente diferentes dos alunos de um colega cujo foco é história intelectual. Meus alunos sabem muito bem sobre as vidas das pessoas, o submundo, não só trabalhamos com coisa escrita, trabalhamos muito com o oral, com o ouvir. Então, isso faz uma diferença nos Estados Unidos porque quando encontro com pessoas não temos uma linguagem em comum. Com certeza o choque desses dois sistemas cria a possibilidade de coisas muito legais, não



é? Porque uma pessoa, como eu, chega ao Brasil e começa a se perguntar: por que são chamados japoneses? Eles não são brasileiros? Para a gente é muito estranho, é igual quando vem brasileiros para os Estados Unidos.

Você conhece a obra da Margareth Rago? Ela é uma historiadora da UNICAMP. Ela é uma figura, não? Há muitos anos, ela ganhou uma bolsa Fulbright e passou um ano comigo na universidade. Depois de duas semanas, mais ou menos, ela me chamou e falou: “Jeff, eu nunca percebi como era sexista os Estados Unidos, machista”. Eu falei: “Hein, por quê?”. Ela: “incrível! Pessoas andam e falam coisas assim ‘Oh boy, it’s hot!’ e ‘man, I’m tired’”. Nós nem percebemos que estamos usando palavras masculinas quando falamos isso, para nós “Oh boy it’s hot” é “puxa, que calor!”. Ela percebeu como estrangeira e eu pensei: “puxa, ela tem toda a razão”, ninguém fala “Oh woman, it’s hot!” é “Oh man, it’s hot!”. Então, é muito importante ter nossos colegas estrangeiros aqui conosco para chamar a atenção a nós.

Eu concordo com você, Richard, cada olhar é diferente e as pesquisas precisam ter vários olhares, não aquele olhar de que um é melhor ou pior que o outro, isso eu não concordo. Eu acho pior quando só tem um olhar, com certeza um olhar é pior que muitos olhares. E claro no Brasil, tradicionalmente, ter muitos olhares não foi fácil, não foi fácil pelo sistema de Brasil I, Brasil II, etc. Não foi fácil pela falta de diversidade nas universidades brasileiras, especialmente, no nível de doutorado e não é fácil por causa do sistema de linha de pesquisa, ou seja, o sistema no Brasil incentiva o professor a criar mini versões dele mesmo. Não é fácil achar no Brasil um Warren Dean, porque ele nunca vai receber uma bolsa do CAPES do CNPq dizendo: “eu estou estudando X, quero 10 bolsas de doutorado para meus alunos que não vão estudar nada o que eu faço”. Essa é a ideia e isso é muito difícil no Brasil, até parece uma piada no Brasil. Então, são estruturas difíceis, não é? Por outro lado, a estrutura difícil nos Estados Unidos é, por exemplo, se um jovem brilhante quer



fazer doutorado comigo e estudando o que eu estudo, meus colegas vão dizer: “não, já temos um Jeff. O Jeff precisa treinar os não Jeff, não podemos ter mais”. Isso também tem seus problemas, é possível que o jovem me destruiria porque mostraria todos os problemas na minha pesquisa, abriria um campo de uma forma completamente diferente.

Richard Gonçalves André: Se me cabe um adendo, os concursos públicos para professores universitários de História exigem uma formação de historiador, que seja graduado, mestre e doutor em História. Se o sujeito for antropólogo, por exemplo, ou sociólogo, às vezes, acaba não sendo admitido em razão da sua formação multidisciplinar.

Jeffrey Lesser: Exatamente! Em nosso país, ou pelo menos na Emory, por exemplo, pelo menos metade dos meus alunos de doutorado não tem formação em História. Nós achamos muito legal, até estamos procurando alunos fora da História para levar olhares diferentes: estudos de cinema, literatura, antropologia, qualquer coisa. Eu passei seis anos como chefe do nosso departamento de História e eu, foi meio que uma brincadeira, falei que queria mudar o nome do departamento para o “departamento de estudos do passado” porque História é uma coisa extremamente fixa e o passado é uma coisa ampla. Então eu sempre pensei: puxa, quem foi que falou que só o historiador pode estudar o passado? E no Brasil está muito difícil nesse sentido e não só na academia, por exemplo, às vezes, eu faço programas com a Folha de São Paulo, eles têm um programa de estágios e uma coisa que os estagiários precisam fazer são as entrevistas coletivas com estrangeiros, isso é um programa. Mas eu sempre pergunto para o grupo qual a formação e 100% são jornalistas porque se você tentar entrar nesse estágio sem formação no Jornalismo, você não entraria. Como estudar Jornalismo faz de você jornalista, por exemplo, aqui nos Estados Unidos eu acho que a mai-



oria dos jornalistas não tem formação no Jornalismo, deve ser em História, Literatura, Engenharia, Ciência Política, não importa.

Richard Gonçalves André: No caso do Brasil, nos estudos brasileiros, temos uma multiplicidade de cultura, uma multiplicidade de fenômenos e o senhor abordou, sobretudo, a questão dos imigrantes não europeus: judeus, sírio-libaneses, chineses, japoneses. O que levou o senhor a essa escolha?

Jeffrey Lesser: Isso é uma pergunta, talvez, psicológica. Essa é uma boa pergunta! Às vezes eu conto a história por causa do professor Anani, eu caí nas mãos de alguém que estuda não europeus e ele me incentivou. Por outro lado, tenho muitos amigos que me falam que eu cheguei ao professor Anani por causa da minha posição pessoal, por ser de uma minoria, neto de imigrantes. Eu fui criado em uma aldeia onde minha família foi a única abertamente judaica, ou seja, eu tenho, com certeza, uma ideia de mim mesmo como alguém de um grupo minoritário.

Sinto isso até hoje, cada vez que uma pessoa aqui nos Estados Unidos fala: “ah, você é daqui de Nova Iorque?”, que é um código para “você é judeu?”, eu falo: “não, eu fui criado em uma aldeia de quatro mil pessoas, com 3.980 protestantes e minha família. Não sou de Nova Iorque não”. Então, com certeza é uma relação dessa, porém, eu gostaria de pensar, alguém precisa testar, mas eu gostaria de pensar que pode aplicar minhas metodologias, minhas perguntas a qualquer grupo, que não são perguntas que funcionam só para nikkeis ou só para árabes. São perguntas que podem ser feitas por qualquer grupo minoritário, mesmo se o grupo minoritário é grande, por exemplo, brasileiros de ascendência italiana ou brasileiros gays, são grupos grandes. Eu gostaria de imaginar que minhas pesquisas são mais importantes pelas perguntas e pelas metodologias do que pelos grupos pesquisados em si. Nesse sentido, euro-



peus ou não europeus não é uma coisa tão importante para mim. A vida é assim, eu cheguei nesses grupos.

Por exemplo, é curioso que agora estou fazendo uma pesquisa completamente diferente e parte da pesquisa é sobre os profissionais de saúde em São Paulo, no presente e no passado, que, em geral, são exatamente aqueles europeus, ou melhor, descendentes de europeus que eu não estudo, são pessoas com sobrenomes tipo Guimarães e não tem outros porque estou interessado na saúde na esfera pública, estou pesquisando no Hospital Sírio-libanês, por exemplo, é outra coisa. Mas eu estou usando as metodologias semelhantes e eles também estão chocados com as minhas perguntas, o que eu acho uma coisa boa, acho que é meu dever. Então é assim. Mas isso é uma questão de história oral típica, onde o que eu falo e o que eu sinto, o que está no meu consciente pode ser completamente diferente. Eu estou contando a história para você, mas você tem todo direito na entrevista de dizer: é, eu não acredito.

Richard Gonçalves André: Na obra do senhor, há conceitos extremamente importantes: a questão da negociação da identidade, a identidade situacional. Então, de uma certa forma, a experiência familiar do senhor, provindo de uma família judaica em uma cidade de minoria judaica, também reflete essas construções teóricas?

Jeffrey Lesser: Com certeza! Porque para mim, uma das coisas que me interessa muito é como as pessoas acham que os meus trabalhos têm avanços teóricos porque eu não penso em teoria nunca. Acho que o meu trabalho é uma tentativa de entender as vidas das pessoas reais e explicar o que aquelas vidas dizem. A metodologia sempre começa com as vidas e, para mim, a teoria, às vezes, cria problemas porque você tem a teoria e vai aplicar à pessoa, mas eu não quero fazer, quero entender a pessoa. Mas isso é meu discurso, de novo, sobre isso. Mas não tenho dúvida de que o meu olhar é ba-



seado na minha vida como jovem, minha vida como brasilianista, ou seja, também estar no Brasil estudando é uma coisa curiosa, não é uma coisa que todo mundo está fazendo.

Claro, eu sou parte daquele grupo de brasilianistas nos Estados Unidos que passamos muito tempo no Brasil. Isso é uma divisão aqui entre os brasilianistas que estão no Brasil e gostam do país e os brasilianistas que estudam Brasil, mas acham um desafio não tão gostoso. Por exemplo, meus amigos do Brasil não têm nada a ver com a universidade, eu tenho amigos, amigos normais, mas eles sempre me perguntam: “O que o americano pensa? O que está acontecendo?”. Ou seja, chama atenção o fato de eu ser amigo deles há 30, 35 anos e ainda têm uma conversa comigo diferente do que a conversa com o outro, ou seja, chama a atenção de você estar um pouco fora, não 100% porque a conversa é em português. Mas isso com certeza tem uma influência.

Só que isso deve acontecer com todos nós, por exemplo, alguém que vá estudar a história da colônia nipo no Brasil precisa buscar os momentos de, como você falou do Ginzburg, estranhamento, mesmo se a pessoa é de ascendência japonesa, ou seja, a pessoa deve passar um tempo com okinawanos que acha o japonês no outro, ou deve, tem maneiras de se fazer isso, passar tempo com crianças ou velhos, etc. Eu acho que não é difícil de achar os momentos diferentes e, às vezes, desconfortáveis das nossas pesquisas, mas precisamos achar, não é natural. Isso é metodologia, uma decisão de cada um de nós de como queremos fazer a nossa pesquisa.

Richard Gonçalves André: O senhor propõe um conceito de identidade que não é uma identidade estática, meramente construída pelo Estado e jogada para as pessoas como uma imposição ideológica. O senhor mostra como essa identidade é negociada de diferentes formas, desde grupos mais flexíveis até grupos ultranacionalistas, ou seja, existe o papel das pessoas. Eu perguntaria se o senhor se aproxima de algum teórico ou de algum outro conceito para propor essa



forma de pensar ou se isso surgiu mesmo do fenômeno que o senhor está analisando.

Jeffrey Lesser: Em meu caso saiu do fenômeno, eu nunca li uma coisa assim quando comecei a desenvolver essas ideias. Posteriormente, esse é o problema de morar em um país sem cânone, eu fiz uma palestra sobre o Brasil e alguém levantou a mão e falou: “é tão interessante, sua pesquisa me lembra a pesquisa de professor X que estuda uma cidade na Índia”. “Ok, legal”. Eu não acho que sou tão especial, acho que estou observando um fenômeno e outras pessoas devem ter observado também o fenômeno. Nesse sentido, eu não sou parte da história nacionalista brasileira, que pensa o Brasil tão especial, tão único, que não pode ser comparado.

Acho que todos podemos ser comparados, às vezes. Mas essa negociação, tudo isso, eu não cheguei lá buscando isso. Fiquei tão chocado quanto como você quando aquele livro saiu e o resultado foi isso. Essa não foi a ideia. A pesquisa saiu de uma forma... aquela negociação saiu de uma forma não muito intelectual. Mais ou menos, quando eu estava saindo do Brasil e da questão judaica, recebi um convite para participar de um projeto sobre a diáspora libanesa. Falei com o professor naquela época: “puxa! Eu estudo judeus, não estudo árabes, não posso e são coisas diferentes”. E ele insistiu.

Eu voltei à minha documentação e comecei a perceber que muitos documentos sobre judeus, na verdade, foram sobre judeus, japoneses e árabes, não que eu sentei lá e houve uma ideia teórica, nada. “Puxa, que estranho! Quem imaginaria judeus, japoneses e árabes em uma mesma categoria, o que quer dizer isso?”. E de lá você começa a estudar. De repente saem movimentos ultranacionalistas, que agora eu entendo como uma coisa bem brasileira porque parte dessa cultura brasileira de odiar o Brasil, é amar países imaginários.

Então, por exemplo, não é surpresa para mim que a Shindô



Renmei não aconteceu nos Estados Unidos, porque não está 100% ligada com os imigrantes japoneses. O que acontece quando os imigrantes japoneses chegam num país como o Brasil e onde todo mundo está falando mal do Brasil? Então, como se pode ser nacionalista brasileiro e falar mal do país ao mesmo tempo? Você cria uma ideia de que o melhor brasileiro é o estrangeiro. Perfeito, tem uma lógica, não? Mas você não achará essa lógica nos Estados Unidos da mesma forma, ou no Canadá ou na Argentina. Então, eu cheguei dessa forma, não apareceu aqui primeiro, apareceu nas vidas das pessoas.

Richard Gonçalves André: Com base nos fenômenos analisados.

Jeffrey Lesser: Com base nos fenômenos. Isso também é da minha preferência, eu tenho muita dificuldade em entender obras acadêmicas extremamente teóricas. Isso não é a minha área de interesse, não estou contra, como eu falei, acho que todo departamento de história precisa ter todos os tipos. Mas para mim, pessoalmente, muitas vezes as pesquisas onde não há pessoas ficam difíceis de entender porque penso, em parte, isso é uma posição política. Eu acho que, para mim, é importante tentar usar uma linguagem, em minhas pesquisas, que as pessoas que estou estudando vão entender. Aconteceu uma coisa muito curiosa, Richard, mais ou menos um ano atrás: nosso reitor aqui na Emory decidiu fazer uma série de palestras sobre ideias grandes e para cada evento convidou três pessoas para falar.

Então o evento inaugural foi sobre sul global, Global South, que é uma ideia teórica muito importante nos Estado Unidos. A ideia é que, de certa forma, a África do Sul e o Brasil são parte desse sul global. Houve três pessoas: um que estuda o sul global e jurídica; outra pessoa, o sul global e literatura. Eu nunca usei essa palavra sul global na minha vida, aí eu penso: “tudo bem, talvez eu esteja



errado”. E mandei whatsapps para pessoas em Bom Retiro, em São Paulo, onde estou fazendo a pesquisa, isto é, profissionais de saúde, imigrantes que trabalham em office nesta conjuntura, todas essas pessoas, e falei: “o que quer dizer sul global para vocês?”. 90% responderam: “nada, eu nunca ouvi. O que quer dizer isso?”. Alguns brasileiros divertidíssimos disseram: “sul global deve dizer que o Brasil é o melhor do mundo”. Então, fui para à palestra e falei: “Olha, eu não estou contra os colegas que estão explicando para você a teoria de sul global, mas quero dizer uma coisa para você, eu estudo nesse lugar que eles chamam de sul global, chama Brasil, eu perguntei para muitas pessoas e ninguém usa essa linguagem. Eles não acham que são semelhantes à África do Sul, eles não acham que Bom Retiro é Soweto, isso é completamente fora.

Tudo bem, podemos comparar, é importante comparar, pensar desse jeito, mas também precisamos reconhecer que as pessoas, talvez, não estejam fazendo isso”. Estão fazendo uma coisa acadêmica que fica muito desligada das pessoas que estamos estudando. Então, para mim, estou do lado das pessoas estudadas, não estou preocupado com os colegas, nesse sentido. Eu tento achar alunos desse tipo, se alguém vai tentar entrar no doutorado da Emory com um propósito completamente teórico, não vai estudar comigo. Estou mais interessado em alguém que vai dizer: “eu vou estudar uma pessoa, vou estudar muito bem. Tenho perguntas, tenho uma metodologia para trabalhar entre o que a pessoa fala e o que a pessoa está dizendo”, o que não é exatamente igual, mas é assim. Eu sei que isso também é uma briga acadêmica tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil, a questão de teoria.

Voltando a essa coisa do estrangeiro, uma das grandes vantagens de ser um estrangeiro estudando uma história nacional, em geral, é que você não tem as brigas que existem dentro do seu próprio país. Então, uma das coisas que eu gosto no Brasil é, fora uns poucos, 5 ou 6 pessoas, eu me acho amigo de todo mundo, mesmo



se eles não concordarem comigo, podemos ter um debate legal, podemos não concordar e tomar cerveja depois, numa boa. Isso é o privilégio de ser um estrangeiro, em meu caso o Brasil e, em seu caso, se você vem para os Estados Unidos ou o Japão. Então, a pessoa de fora tem vantagens e eu imagino que no seu departamento há brigas entre os professores, mas quando o convidado chega todo mundo está numa boa, é legal.

Richard Gonçalves André: O senhor citou que as pessoas são importantes em sua pesquisa. Lembro de figuras como Shizuo Ozawa, o Mário Japa. É nesse sentido?

Jeffrey Lesser: É nesse sentido. Primeiro eu gosto de pessoas. Há um certo número de historiadores que não gostam de pessoas. O que é atrativo sobre História é exatamente o fato de poder usar livros, documentos, ficar solitário, etc. Com certeza eu não sou desse tipo de pessoas. Eu consigo estar com pessoas vivas e criar um ambiente onde elas gostam de contar as suas histórias. Não só no caso do Mário, mas, por exemplo, as pessoas vão para o bar e conversam, batem papo. Por algum motivo ou outro eu tenho essa tecnologia. O caso do Mário Japa, para chegar nele não foi fácil, mas quando eu cheguei nele foi muito fácil e até hoje, é incrível, quando eu estou no Rio dando uma palestra, não tem nada a ver com ele, ele aparece, vem para dar um abraço, para contar e para tomar uma cerveja comigo depois da palestra. O próprio Mário é um intelectual, jornalista, ele pensa sobre o meu ambiente, gosta também de bater um papo. Chegar nele foi um pouquinho complicado.

Minha sogra chegou ao Brasil como refugiada da Itália, em 1938, quando criança. Meus dois sogros são refugiados no Brasil, refugiados do nazismo da Segunda Guerra. E ela chegou no barco com um grupo de judeus italianos do partido fascista, em São Paulo. Eles se chamaram a “Colônia Mussolini”, judeus. Uma dessas pessoas no



barco com ela era professor na UNESP, ele sempre foi muito legal comigo e sempre encontrei ele na ANPUH, ANPOCS, etc. Uma vez eu estava em um certo congresso e ele me perguntou: “Jeff, o que está pesquisado agora?”. Comecei a contar essa história da luta armada e do Mário, então ele falou: “Ah, com certeza a sua sogra nunca contou isso para você porque eu fui uma vergonha para a colônia. Fui parte da guerrilha com o Mário. Ele é muito meu amigo, eu ligo para ele agora. Falou que era tipo tio meu, que eu não era jornalista, mas um menino pesquisador sério”.

Então, mesmo aquela relação foi criada de um jeito extremamente brasileiro: alguém que usa a linguagem de parente que não é parente. É impressionante como funcionou. O Mário é o exemplo extremo de estudar uma pessoa, em parte, porque estava num momento na vida em que queria falar. Quando perguntei sobre o nome, ele falou: “eu estou esperando minha vida inteira por alguém que perguntasse sobre esse nome, Mário Japa”. Porque ele foi uma espécie de pai, tem a idade da minha sogra, então isso com certeza ajudou nesse passo dado pelo tio. Este me falou que, quando me apresentou ao Mário Japa, ele foi à livraria, comprou meus livros e leu para ver se eu era um pesquisador interessante.

Não lembro exatamente se contei no livro ou não, mas em vários momentos ele usou a linguagem “somos iguais: japoneses, judeus. Nós somos parte desses grupos minoritários aqui no Brasil, bem vistos e oprimidos ao mesmo tempo”. Eu acho que ele esqueceu muito rápido que sou dos Estado Unidos, ficou muito focado na questão judaica, que nesse caso ajudou. Parecia estranho, mas ajudou. Então foi assim, não quero aceitar todo o crédito, não é simplesmente porque sou uma pessoa legal. Há coisas estruturais que ajudam nessas pesquisas. E no caso dele, como historiador tradicional, houve muito papel sobre o Mário, achei as pastas do DEOPS, revistas e notícias mundiais.

Quando ele foi trocado pelo cônsul japonês, foi notícia interna-



cional, uma história completamente louca. O Mário me apresentou ao líder do grupo que sequestrou o cônsul, Ladislau Dowbor, e foi exatamente o contrário. Ele me apresentou, Dowbor me convidou para almoçar na casa dele. Naquela época, ele era diretor de relações de empresas multinacionais do PT nacional. Cada palavra que saiu da boca dele foi completamente controlada, completamente ligada com questões como ter relações melhores com a Coca-Cola ou com a Boeing. Então, passei horas com ele e, mais ou menos, recusou-se a falar sobre os assuntos que eu queria discutir, ou seja, ele foi brasileiro no sentido de que, quando o Mário me apresentou, o Dowbor aceitou, levou para casa e deu almoço, bem brasileiro. Eu fui igualmente charmoso, mas não deu resultado. Acontece, não é?

Richard Gonçalves André: Ele foi bastante discreto, então, a respeito dessa história conflituosa?

Jeffrey Lesser: Exatamente. Tudo bem, ele tem esse direito, não é justo eu ficar bravo, cada um de nós tem o direito de discutir ou não qualquer assunto. Acho que ninguém tem o dever de falar comigo.

Richard Gonçalves André: Em minha experiência, noto que existe uma característica entre nikkeis. Fiz entrevistas com pessoas que passaram por conflitos na primeira metade do século XX, sofrendo discursos racialistas e práticas antinipônicas. As pessoas falavam bastante nas entrevistas, mas quando eu perguntava sobre conflitos, os entrevistados sempre falavam “tudo sempre foi ótimo por aqui”. E a conversa parava por aí.

Jeffrey Lesser: Olha, parte disso é brasileiro. Nós percebemos isso nos Estados Unidos, onde discutimos racismos todo dia, isso é parte de nosso discurso oficial. É curioso, pois amamos os Estados Unidos e falamos como os Estados Unidos é um país racista, sexista, homo-



fóbico, etc. No Brasil, ninguém gosta do país, mas recusa-se a falar sobre homofobia, sexismo, racismo, etc. Mas eu estou falando da cultura popular, isso é uma coisa. Acho que, se você for fazer uma pesquisa semelhante com outros grupos, também teria problema com a questão de racismo.

Richard Gonçalves André: Então não é uma característica de nikkeis?

Jeffrey Lesser: Eu não acho. Penso que pessoas minoritárias, em geral, no Brasil, tomam cuidado ao discutir assuntos difíceis porque têm às vezes medo. O medo não é consciente, é possível pesquisar isso. É muito raro na esfera pública até hoje ouvir um nikkei dizer para um não-nikkei: “não me chame de japonês, não use palavras japonesas comigo, se você chama aquelas coisas de palito não deve trocar para hashi por causa da minha cara”. É muito raro ouvir uma crítica pública sobre esse assunto, até mesmo se a pessoa não-nikkei pergunta: “incomoda-se eu te chamar de japonês?”. Em geral, as pessoas vão dizer que não.

Mas, se você seguir as mesmas pessoas em uma esfera mais privada, por exemplo, antigamente grupos fechados de Orkut, hoje grupos fechados no Facebook, nessa esfera estão falando exatamente o contrário: “estou ficando louca, todo dia vou para o banco e o cara me chama de uma ‘linda japonesinha’, eu sou vítima de sexismo e racismo”. Como pesquisador, passei muito tempo trabalhando com líderes de grupos fechados no Facebook, usando muitos contatos para me deixarem entrar, porque, em geral, não são grupos abertos, sendo voltados para nikkeis, para mulheres nikkeis, etc. Lá, é possível ver outra coisa, ou seja, como a esfera pública e a esfera privada são diferentes. Sempre preciso lembrar disso porque preciso criar metodologias.

Talvez o fato da pessoa dizer “aqui no Brasil está ótimo” signifi-



que que não confie em mim. Essa é outra vantagem de ser gringo, pois, com membros de grupos minoritários no Brasil, o fato de não ser brasileiro deixa, às vezes, a pessoa mais confortável. Não acho que seja impossível [entrevistar essas pessoas], só precisamos criar metodologias. Eu sou membro do comitê de uma pessoa que faz doutorado em Antropologia na Universidade de São Paulo. Discutimos isso, ela é de ascendência okinawana e está criando maneiras estar dentro e fora ao mesmo tempo. É complicado, mas isso é pesquisa. Aconteceu comigo também. No começo, por exemplo, comecei a perceber se faria história oral no kenjinkai ou no bukkjó. A discussão foi muito diferente do que não fazer em uma história oral. Simplesmente fui convidado em um churrasco da pessoa com sua família onde não perguntei nada. Só fique prestando atenção e lá começaram a sair outras coisas.

Richard Gonçalves André: Isso é mais uma dimensão da identidade situacional, como a pessoa se comporta na esfera pública e na esfera privada?

Jeffrey Lesser: Exatamente! Quando comecei a ouvir esses duplos discursos, ou triplos, pensei: “por que a pessoa mentiu para mim?”. Ouvi uma resposta extremamente negativa, mas depois pensei: quem diz que uma pessoa precisa seguir uma linha consistente? Então comecei a pensar sobre mim, pois sou uma pessoa completamente não consistente. Não acho ruim, falo com meus filhos de uma forma diferente do que eu falo com a minha esposa. Ninguém diria que é loucura, que a pessoa está mentindo. Então, comecei a pensar dessa forma: o que acontece se eu parar de pensar sobre esses discursos usando categorias como verdade, falso, honesto e desonesto? E assim começou essa ideia de identidade situacional, onde comecei a pensar que as pessoas são complexas.

Nós sabemos disso, somos complexos em termos biológicos, em



termos culturais, em termos mentais, então vamos respeitar isso. Em vez de dizer “a pessoa é x”, o que acontece se trocarmos essa pergunta por “como essa pessoa responde na situação x? Como é diferente a mesma pessoa na situação y?”. Eu não li nada sobre isso antes, não cheguei com uma teoria de identidades situacionais. Quando comecei a perceber uma coisa e não gostei da minha reação, quando achei minha reação completamente inapropriada. Como vamos resolver? Metodologia! Brilhante: perguntas, brilhante; categorias, brilhante. Assim funciona.

Richard Gonçalves André: Há pouco tempo, o Presidente da República, Jair Bolsonaro, irritado com a pergunta de uma jornalista nipo-brasileira, disse que ela deveria voltar ao Japão. O que o senhor pensa sobre isso?

Jeffrey Lesser: Isso é racismo! Escrevi uma opinião para a Folha, mas não foi publicada. Eu falei: “essa pergunta é racista”. Estou aberto à ideia de que falamos, incluindo eu, coisas racistas sem entender o racismo. Porém, quando alguém te explica que a coisa é racista e a sua resposta é “tudo bem, não me importa”, a pessoa é racista também. Às vezes acontece com os meus alunos. Eu digo alguma coisa e o aluno fala: “Jeff, você nunca pensou o que está por trás dessa formulação? Pensa assim, Jeff”. Então respondo: “Eu nunca vou usar de novo e pedirei desculpas para todo mundo e agora entendo, vamos para frente”. Então, não tenho dúvida de que o presidente do Brasil, como o presidente dos Estados Unidos, é um racista. Simplesmente não tenho dúvida, há provas demais no sentido acadêmico. Não tenho dúvida de que, além de ser racista, mobiliza o racismo como força política. Ele faz isso todos os dias. O que é interessante para mim é que, há 20 anos, a discussão entre a jornalista e o presidente nem seria comentada, agora é comentada. Uma porcentagem de brasileiros chama isso de racismo, acredita que isso é racismo e fala sobre isso publicamente. Não estou dizendo uma por-



centagem enorme, mas muito maior que aquela de 20 anos atrás, ou seja, o Brasil, nesse sentido em termos culturais, está mais aberto na esfera pública para falar sobre racismo, especialmente, pessoas mais jovens. Se você fosse para o clube nipo de Londrina ou Marília e falasse com jovens, tipo seus alunos, eles falaria sobre racismo e sexismo de forma completamente diferente daquela geração de pessoas com 70 e 80 anos. Isso é uma ideia, eu nunca provei, precisa ser testado.

Publiquei na Folha uma vez um comentário sobre o japonês da federal. Foi durante o carnaval, porque em São Paulo houve um samba do japonês no carnaval. Escrevi sobre isso, não queria dizer quequem cantou esse samba é racista, como pessoa, mas chamar um brasileiro de japonês é parte de uma história de linguagem racista no Brasil e as respostas foram interessantes. Metade dos comentários no Folha Online foi muito importante. Alguém disse isso: “eu fico ofendido cada vez que ele é chamado de japonês da federal, ele não é o japonês da federal, é o brasileiro da federal”. Os jovens nikkeis, muitas vezes, falavam: “além de não gostar dele ser chamado de japonês da federal, deu a impressão que o japonês é fascista igual àquele policial”, ou seja, não é coisa simples. Mas outra metade dos comentários diziam: “esse gringo, Lesser, mais uma vez está no Brasil, achando problemas que não existem. Ele é o racista, ele é o imperialista. Não devem deixá-lo voltar ao Brasil porque vem para cá e descobre problemas não existem”. Em cada palestra que faço, mesmo nas universidades, sempre há pessoas que falam, de uma forma ou de outra, esse comentário. Normalmente, na universidade aparece de uma forma mais educada. Não falam “volte para o seu país” ou uma coisa assim. Mas às vezes são os próprios brasileiros de ascendência minoritária que falam: “você está falando de uma situação que eu não reconheço”.

Richard Gonçalves André: Com essa questão do corona vírus e da



pandemia parece que emergiram uma série de discursos sinofóbicos e racistas. Como pensar a questão?

Jeffrey Lesser: Não são discursos novos, são discursos históricos que se encontram em certos momentos políticos mais ou menos expostos e que estão acontecendo por aqui também. Por exemplo, nós, como professores, e nossos reitores, estamos passando muito tempo lembrando a nossos alunos e colegas para não usar linguagem sinofóbica por engano, chamando o corona vírus de vírus chinês, o vírus da China e essas coisas.

Houve uma revista brasileira no século XIX cheia de charges racistas sobre chineses e toda a linguagem sinofóbica de hoje. É possível ver lá: chinês como sujo, chinês como doente, chinês como invasor do nosso país, chinês que, ao mesmo tempo, é todo drogado, não faz nada e também trabalha 24 horas por dia, o chinês predador sexual, ou seja, 2020 e 1880 utilizando a mesma linguagem. A linguagem de vírus, de infecção, etc. Essa linguagem foi aplicada em vários momentos aos judeus, japoneses, árabes, italianos, portugueses e negros no Brasil, ou seja, a sinofobia tem aspectos que estão ligados com o racismo contra pessoas asiáticas. Hoje em dia há muitos brasileiros de ascendência chinesa, não é que todo chinês é chinês. Minha impressão é, por exemplo, que hoje em dia a maioria dos chineses, no Brasil, não falam chinês e nunca foram para a China. E claro, esse racismo tem uma relação com políticas internacionais, ou seja, políticos brasileiros falam isso, em parte, porque estão usando linguagem racista, mas, em parte, porque estão vendo o presidente dos Estados Unidos falar isso e pensam: “isso é aceitável, é uma linguagem normal e que vamos usar”. É terrível! No Brasil é complicado porque chamar a atenção para o racismo não é fácil. Na esfera pública, não é fácil para um aluno dizer para o outro na sala de aula: “para de chamar o COVID de vírus chinês”. É muito difícil. Nos Estados Unidos não é difícil, você ouvirá isso sempre entre alunos, entre aluno e professor, entre professor e aluno: “nessa sala de



aula não se pode usar essa linguagem, não está permitido”.

Isso gera ressentimentos, claro. Mas nos Estados Unidos estamos mais ligados ao sentimento do agredido do que do agressor e eu sou desse tipo. Quando uma pessoa fala alguma coisa racista, ou sexista, ou alguma coisa assim, mesmo sem intenção, eu posso explicar o porquê é racista e, com sorte, não haverá mais problema. Mas a pessoa que foi agredida, não importa que se o outro falou “eu não queria dizer isso, não foi intencional”. Estão agredidos mesmo e, provavelmente, estão agredidos porque não foi a primeira vez na vida deles que ouviram essa coisa. Eu entendo isso, há coisas que as pessoas falam comigo no Brasil e fico de saco cheio. Não importa se é meu amigo ou não é, queria dizer uma coisa ou não queria dizer, você fica exausto com essas coisas. Eu imagino mulheres e pessoas trans que estão ouvindo essas coisas todos os dias. É exaustivo.



ARTIGOS GERAIS

GENERAL ARTICLES



UMA ESTRANHA RAZÃO: LEITURAS SOBRE O DAOÍSMO ENTRE PENSADORES BRASILEIROS, 1879-1982

André Bueno¹

Kamila Czepula²

Resumo: No presente artigo, buscaremos analisar como o Daoísmo foi apresentado ao público brasileiro a partir de leituras feitas no final do século XIX, que afirmavam que os ensinamentos do sábio Laozi (séc. VI AEC) formavam a “Seita da Razão”. Tomando por base algumas das primeiras obras sobre a China escrita por brasileiros – Trabalhadores Asiáticos, de Salvador Mendonça (1879) e A China e os chins, de Henrique Lisboa (1888) -, faremos uma análise comparativa e sistêmica para rastrear as origens dessas ideias, e veremos como tais concepções foram fortemente influenciadas pelo Orientalismo, como foi analisado por Said (1998) e Maffra e Stallaert (2016). Por fim, observaremos seus desdobramentos no imaginário brasileiro sobre o pensamento chinês clássico.

Palavras-chave: Sinologia. Daoísmo. Orientalismo.

A STRANGE REASON: READINGS ABOUT DAOISM AMONG BRAZILIAN THINKERS, 1879-1982

André Bueno

Kamila Czepula

Abstract: In this article, we will seek to analyze how Daoism was presented to the Brazilian public from readings made at the end of the 19th century, which affirmed the teachings of the sage Laozi (c. VI AEC) formed the "Sect of Reason". Based on some of the first works on China written by Brazilians – *Trabalhadores Asiáticos*, by Salvador Mendonça (1879) and *China e os Chins*, by Henrique Lisboa (1888) – we will make a comparative and systemic analysis to trace the origins of these ideas, and we will see how such conceptions were strongly influenced by the Orientalism, as it was analyzed by Said (1998) and Maffra and Stallaert (2016). Finally, we will observe the developments in the Brazilian imaginary about the Classical Chinese thought.

Keywords: Sinology. Daoism. Orientalism.

UNE ÉTRANGE RAISON: LECTURES SUR LE DAOISME CHEZ LES PENSEURS BRÉSILIENS, 1879-1982

André Bueno

Kamila Czepula

Résumé: Dans cet article, nous chercherons analyser comment le daoïsme a été présenté au public brésilien à partir de lectures faites à la fin du 19ème siècle, qui a affirmé les enseignements du sage Laozi (siècle VI AEC) a formé la «Secte de la Raison». Sur la base de quelques des premières œuvres sur la Chine écrites par des Brésiliens – *Trabalhadores Asiáticos*, par Salvador Mendonça (1879) et *A China e os chins*, par Henrique Lisboa (1888) – nous ferons une analyse comparative et systémique pour retracer les origines de ces idées, et nous verrons comment ces conceptions ont été fortement influencées par l'orientalisme, comme cela a été analysé par Said (1998) et Maffra et Stallaert (2016). Enfin, nous observerons son déroulement dans l'imaginaire brésilien sur la pensée chinoise classique.

Mots-clés: Sinologie. Daoïsme. Orientalisme.

Introdução

Nos últimos anos, temos direcionado nossos estudos acadêmicos para a compreensão da *Questão Chinesa* – uma proposta que praticamente dominou mentes e corações na sociedade brasileira no século XIX, principalmente nas décadas de 1870-1880. A “*Questão...*” consiste em saber se o império brasileiro deveria trazer chineses para constituírem a nova força motriz de trabalho – ou se a vinda dos “chins” (como eram chamados na época) consistiria, justamente, numa nova forma de escravização, mascarada por meio de contratos aviltantes e desumanos. O debate acerbo envolveu intelectuais de renome na historiografia brasileira, como Quintino Bocaiuva, Xavier Pinheiro, Joaquim Nabuco, José do Patrocínio, Miguel Lemos, entre outros³. Uma série de obras e relatórios foi escrita para discutir a questão, que se arrastou por décadas até arrefecer no início do século XX.

Dentre esses escritos, dois textos se destacaram por trazer à cena um debate repleto de informações históricas e culturais sobre a China; *Trabalhadores Asiáticos*, de Salvador Mendonça (1879) e *A China e os chins* (1888), escrito por Henrique Lisboa, diplomata que participou da primeira missão oficial brasileira na China em 1880. Enquanto o trabalho de Mendonça fora realizado com base em fontes americanas e francesas, o livro de Lisboa tornar-se-ia o primeiro estudo sinológico brasileiro in loco, apresentando um relato de viagem antropológico.

Em ambos os textos, um detalhe chamou a atenção: tanto Mendonça (1879, p. 68) quanto Lisboa (1888, p. 117) denominaram o pensamento de Laozi 老子 e o Daoísmo de *seita da razão*. Causou-nos estranheza que o pensamento daoísta – usualmente classificado como antirracionalista, contracultural e instintivo⁴ – fosse associado a uma ideia de *razão* dentro dos moldes eurocêntricos, herdados da concepção historicamente ligada aos gregos (principalmente Platão e Aristóteles) e relida pelo movimento romântico do século XIX⁵.



Embora os autores brasileiros não fossem especialistas em pensamento chinês, suas afirmações foram feitas com segurança, calcadas em obras renomadas e traduções da época que lhes concediam escopo para tais declarações, como veremos adiante. Mas que racionalismo seria esse? E com base em quê Mendonça e Lisboa fizeram tais afirmações? O resultado dessa breve inquirição surge nesse nosso texto, revelando peculiares concepções que nortearam o início de uma possível sinologia brasileira.

No presente artigo, examinaremos os fragmentos textuais produzidos por alguns autores brasileiros, as intenções teóricas e metodológicas dessas exposições, e suas conexões com o desenvolvimento da sinologia acadêmica no século XIX. Em seguida, analisaremos como foi construída a ideia de que o daoísmo poderia ser uma espécie de “Racionalismo” – essa “estranha razão” atribuída a Laozi –, a partir das leituras orientalizantes comuns no período, e de que forma elas nortearam a compreensão do pensamento chinês por algumas décadas no Ocidente. Por fim, apresentaremos alguns efeitos dessas interpretações nas traduções e versões de textos daoístas realizadas no Brasil, que desvelam para nós como essa herança cultural continua a atuar em nosso imaginário.

As visões brasileiras de Laozi: 1879 - 1888

Em 1879, corria intenso o debate sobre a importação da mão de obra chinesa para o Brasil - “a ideia tomou ares nacionais, vindo a se transformar na ‘Questão Chinesa’, sobre a qual puderam opinar lavradores e políticos representantes de todas as províncias” (DEZEM, 2005, p. 89). A controvérsia entre favoráveis e contrários aos chins deixou evidente o desconhecimento da maior parte dos brasileiros sobre a civilização chinesa, sua cultura, política e de como o problema deveria ser tratado à luz de uma economia geopolítica mundial⁶. Nesse contexto, Salvador de Mendonça (1814-1901) recebeu o encargo de elaborar um estudo sobre a presença chinesa nos Estados Unidos, no qual deveria avaliar se seria vantajoso ou não a vinda de chi-



neses para o Brasil. O texto foi encomendado pelo Presidente do Conselho e Ministro da agricultura João Cansação de Sinimbu – ficou tão satisfeito com o resultado que decidiu publicar o relatório em formato de livro, para sua mais ampla divulgação. Mendonça fez questão de frisar que o texto fora construído a partir de suas impressões e estudos, e para garantir que suas afirmações eram sustentáveis, desfilou uma série de autores que havia consultado, concedendo um teor de erudição à sua obra. Ele mesmo afirmava, no prefácio, que “só por economia de espaço e para não tornar pesado e indigesto este trabalho, de sua natureza árido, deixa o autor de recheá-lhe as páginas de notas e citações” (MENDONÇA, 1879, p.vii). A prática era comum na época: segundo José Murilo de Carvalho (2000, p. 127), era fundamental citar referências estrangeiras de renome, ou corria-se o risco de levantar desconfianças entre os leitores.

Como nosso objetivo é discutir a ideia de Daoísmo que esse autor nos apresenta, não nos deteremos em uma análise mais minuciosa de sua obra. Gostaríamos, desse modo, de ir diretamente ao terceiro capítulo do livro, onde Mendonça cita a sua curiosa interpretação da escola de Laozi:

A seita dos Racionalistas, ou Tau kia, foi fundada por Laukiun, que nasceu no ano 604 a. c., 54 anos antes de Confúcio. Segundo Pauthier, que lhe estudou a história acuradamente, nasceu de pais pobres, foi nomeado bibliotecário do imperador, estudou nesse cargo todos os livros antigos e religiões existentes. Supõe-se que visitou a Judéia. A sua doutrina tem pontos de contacto com a dos sectários de Zoroastro da Pérsia, dos Essênios da Judéia, dos Gnósticos da igreja primitiva e dos eremitas da Tebaida, porém aproxima-se ainda mais da doutrina de Zeno, pois ambas ensinam que o isolamento e a contemplação são os meios mais certos de purificar a parte espiritual da nossa natureza, de anular as paixões corporais e de voltar ao seio da Razão suprema (MENDONÇA, 1879, p.68).

A informação dada por Mendonça não parece ter qualquer relação com aquilo que hoje conhecemos como Daoísmo, ou mesmo com a história de Laozi. Como de praxe, ele nos informa a fonte de sua afirmação – o texto de Guillaume Pauthier, que examinaremos mais adiante – mas, ainda



assim, nos deixa instigados com as seguintes considerações: Laozi teria ido até a Judéia? E o que significa a *Razão Suprema* a que ele se refere? E ainda, ao que se alude o termo “Racionalismo”, empregado na classificação da escola do caminho (Daojia 道家)?

Dentro de critérios orientalistas próprios da época, Mendonça nem mesmo se preocupou em desvincular a ideia daoísta de qualquer outra forma de pensar que não fosse religiosa, classificando-a de “seita”. A tradução do “Oriente”, dentro do contexto intelectual brasileiro, se guiava por uma forma nativa de orientalismo, que conjugava elementos das tradições europeias com visões próprias de nossa cultura, criando uma grade de leitura singular e com características originais, que Maffra e Stallaert (2016) denominaram de *Orientalismo crioulo*. A compreensão de outras formas de pensamento não-ocidentais era comumente associada a imagem de religiosidade - embora não devemos esquecer que, ao longo do século XIX, mantinha-se, ainda, um entrelaçamento do pensamento filosófico e as ideias cristãs. Essas relações são importantes para que possamos tentar entender ao que Mendonça se referia, tendo em vista que, para os leitores de hoje, esse fragmento nos deixa encasquetados, a ver navios, sem conseguirmos perceber de onde viriam essas ideias. Seja como for, *Trabalhadores Asiáticos* foi um sucesso e contribuiu de forma decisiva para que, no ano seguinte, uma missão diplomática brasileira fosse enviada para a China.

Foi nessa viagem, realizada em 1880⁷, que Henrique Lisboa teceu suas extensas observações sobre a vida chinesa, culminando no *A China e os chins*. O livro é comparável aos melhores estudos sobre a China feitos nessa época, graças também a erudição e sensibilidade do autor. Lisboa, em várias partes de seu livro, superava os inúmeros preconceitos que grassavam contra a sociedade e a cultura chinesa, apresentando uma visão sumamente positiva dessa civilização⁸. Seu intuito, como ele mesmo propunha, era fazer um estudo comparativo de civilizações, que em seu ponto de vista, contribuía para desfazer imagens equivocadas e permitir um aprendiza-



do mútuo pela troca de experiências (LISBOA, 1888, p.10-15). Lisboa lera o trabalho de Mendonça antes de ir para a China, inclusive citando pontualmente. Eram colegas da área diplomática, que nutriam um interesse comum pela questão chinesa, embora Lisboa se tornasse, depois da missão, em um admirador convicto dos chineses.

Tal como procedemos anteriormente, não nos deteremos numa análise mais ampla da obra, focando no trecho que nos interessa. Lisboa dissemina, ao longo de seu texto, diversas informações sobre questões religiosas e filosóficas chinesas. Sobre Laozi e sua doutrina, ele nos informaria o seguinte:

Dessas seitas, a primeira que veio despertar o indiferentismo moral do povo chinês em matéria de religião, foi a que fundou Lao-tse no século VI antes de Cristo, sob o nome de Doutrina da Razão e da Virtude (Tao-te-kia). Lao-tse pregava o respeito às antigas tradições, acrescentando-lhes a teoria, ainda desconhecida, da imortalidade da alma. Os seus preceitos, compilados pelo seu discípulo Tchuang-tse, impunham uma vida ascética e contemplativa e a renúncia das riquezas e dignidades, único meio de voltar ao seio do princípio supremo, a Razão, sem passar pelas expiações do Purgatório. Aconselhava aos prosélitos o estudo de si mesmo, considerando-o a única sabedoria que se deve ambicionar e capaz de assegurar a bem-aventurança futura, se for acompanhada do desprezo das coisas exteriores e de uma inalterável serenidade. Mas, estas severas teorias, tão opostas ao espírito positivo daquela raça, não podiam manter-se por muito tempo em sua ingênua pureza. Os apóstolos da Razão acharam mais conveniente acrescentar-lhes práticas maravilhosas e imbuídas de superstições que aflagavam mais as inclinações da camada inferior da população, única em que o culto de Lao-tse pôde encontrar favor, depois da aparição do seu poderoso contemporâneo Kong-fu-tse (Confúcio). (LISBOA, 1888, p.117-118)

E arremata, em nota de rodapé, com uma conclusão da própria lavra: “A máxima favorita dessa seita é que a Razão originou um; de um, saiu dois; de dois, três; e três produziu todas as coisas. Alguns missionários católicos tentaram especular com essa máxima mística para explicar aos chins o mistério da Santíssima Trindade” (LISBOA, 1888, p.117).

Lisboa repete a ideia de classificar o Daoísmo como uma seita religiosa, e mais: afirma que os daoistas acreditavam na imortalidade da alma, em purgatório, e que se dedicavam ao estudo da “Razão” – que aqui, o au-



tor identifica como “Tao” (o ideograma *Dao* 道, o caminho, via ou método). Essa associação entre “razão” e o “caminho” dos daoístas, permeada de associações religiosas içadas de uma crença judaico-cristã, chega a nos causar espanto, dada a segurança com que essas afirmações são feitas. Não basta meramente que indiquemos que essas interpretações negavam a originalidade chinesa do Daoísmo, com base nos estudos mais recentes de que dispomos⁹; a questão, crucial, em nosso entendimento, é compreender como teria sido possível a Mendonça e Lisboa chegar a tais conclusões. E para isso, precisamos agora recorrer a fonte dessas interpretações curiosas, mas que causaram profundo impacto na Sinologia: a figura do orientalista Guillaume Pauthier.

A Sinologia orientalista de Pauthier

Nossos autores brasileiros podiam ter acesso a um número razoável de obras para construir suas visões sobre a China – embora Lisboa levasse a definitiva vantagem de realizar um estudo *in loco*. Contudo, é possível que a escolha das fontes seguisse algum critério de preferência ou ajuste em relação aos pontos de vista pessoais dos autores. Isso talvez justifique a escolha de Pauthier como o principal guia para a interpretação das religiosidades chinesas.

Guillaume Pauthier (1801-1873) foi um dos mais destacados e prolixos orientalistas franceses, com uma vasta produção de ensaios e traduções daquilo que ele mesmo chamou de *Livros sagrados do Oriente* (PAUTHIER, 1840). Pauthier trabalhava dentro de uma grade de leitura integrada, na acepção orientalista saidiana da palavra¹⁰, que promovia uma comparação direta entre as mais diversas fontes asiáticas em busca de um fundo comum, realizando diversas inferências associativas entre textos e ideias. Ou seja: ele sabia distinguir chineses e indianos, mas seu interesse era aproximá-los, buscando e promovendo concepções de identidade, e



não de diferença. Essa metodologia cumpria um pré-requisito fundamental: a defesa das concepções difusionistas que colocavam o Oriente Médio no centro da gênese de todas as civilizações.

Essa ideia provinha do Antigo Testamento, e se tornara também uma condição *sine qua nomen* para muitos dos estudos asiáticos em voga, atendendo tanto a questões religiosas quanto arqueológicas e antropológicas. Joseph de Guignes (1721-1800), por exemplo, defendeu peremptoriamente que a China surgiu de uma colônia egípcia (GUIGNES, 1760), influenciando vários orientalistas (como Pauthier). Já Albert Terrien de Lacouperie (1848-1894) foi um dos mais convictos defensores da teoria de que a civilização chinesa era herdeira direta da Babilônia, e suas obras, apesar de criticadas, tiveram profunda influência nos meios acadêmicos no final do século XIX, dando continuidade à teoria genética do Oriente Médio. Lacouperie era leitor de Pauthier, tendo incorporado algumas de suas afirmações para defender suas hipóteses (CHAVANNES, 1897, p.315-316 e SUN, 2017, p.12-40); e sua primeira obra de destaque nesse sentido, *Early History of Chinese Civilization* (1880), foi lançada no mesmo ano da missão brasileira para a China. Ou seja: Lisboa pode nem ter lido o novo lançamento, mas estava plenamente atualizado sobre as novidades teóricas e metodológicas desse campo de estudo.

Voltemos então a Pauthier. Como orientalista, sua intenção era procurar associações linguísticas e materiais que evidenciassem a origem comum dos povos asiáticos. A consecução desse modelo, feita dentro dos mais “rigorosos métodos científicos” da época, garantia também uma acomodação confortável às crenças judaico-cristãs, que permaneciam funcionando como baliza de estruturação cronológica da história das civilizações. Pauthier realizou um dos primeiros estudos mais detalhados sobre a escola daoísta, publicado no livro *Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao, fondée par Lao-Tseu, traduit du chinois, et accompagné d'un commentaire tiré des livres sanscrits et du Tao-Te-King de Lao-Tseu, établissant la conformité de certaines opinions philosophiques de la Chine*



et de l'Inde, orné d'un dessin chinois, suivi de deux "oupanichads" des Védas, avec le texte sanskrit et persan (ou Memória sobre a origem e disseminação da doutrina do Tao, fundada por Lao-Tseu, traduzida do chinês, e acompanhada por um comentário retirado de livros em sânscrito e do Tao-Te-King de Lao-Tseu, estabelecendo a conformidade de certas opiniões filosóficas da China e da Índia, adornadas com um desenho chinês, seguidas por dois "oupanichads" dos Vedas, com o texto sânscrito e um persa) (PAUTHIER, 1831). Esse longo título praticamente resume o intuito de Pauthier; ao longo do texto, ele realiza um estudo da “seita de Laozi”, comparando-a exaustivamente com o Hinduísmo, Mazdeísmo e pontuando com inferências do Judaísmo. É difícil criticar um autor que sabia chinês, sânscrito, persa e hebraico; mas um olhar mais cuidadoso sobre suas associações e inferências demonstra a grande superficialidade da análise, com encontros forçados de palavras, termos e ideias. Pauthier se beneficiava dos conhecimentos restritos que existiam sobre os textos chineses – e mesmo sobre os orientais em geral. Ademais, com o material de que dispunha para realizar seus estudos, suas conclusões pareciam coerentes, e absolutamente possíveis. Sua definição de Dao (Tao), por exemplo, é a seguinte:

O Tao do texto chinês é o triplo Brahma dos versos de Manu, a palavra eterna e suprema, a inteligência ordenadora e motriz de todas as coisas. O Tao, dizem os chineses, é o princípio do qual emanam o céu, a terra, o homem e toda a natureza. Li (princípio, estrutura) é o princípio latente; Tao é o princípio em ação. "O Tao", diz M. Morisson em seu dicionário tônico, é muito semelhante, nas obras de Lao-tsé, à razão eterna de que falam alguns europeus, ao *ratio* dos latinos e ao *logos* dos gregos (PAUTHIER, 1831, p.4 [tradução dos autores])¹¹.

Seria uma simples grosseria afirmar que Pauthier estava tremendamente equivocado, e que as culturas indiana e chinesa tinham origens bastante distintas: todavia, precisamos lembrar que a arqueologia científi-



ca estava em seus passos, e não raro, seus especialistas andavam com a bíblia debaixo do braço, procurando sinais de dilúvio ou da torre de Babel.

O problema central da análise de Pauthier, contudo, trata-se da transposição da concepção metafísica judaico-cristã para a análise do Daoísmo buscando nele uma reprodução incompleta de uma “verdadeira identidade religiosa” com o Cristianismo:

Em Lao-tzu, o caractere *Tao* tem um significado muito maior, porque as doutrinas de Lao-tseu estão mais marcadas com as grandes ideias religiosas de um ser superior ao homem, distinto do homem e cujo poder é infinito. O *Tao* é deificado; é inteligência, a razão suprema e primordial. A maioria dos comentaristas do *Tao-te-king* não parece ter entendido esse significado elevado e primitivo; eles materializaram, por assim dizer, o significado do *Tao*, privando-o de seu significado figurativo; outros o ouviram em sua mais alta aceitação. Os diversos e numerosos usos desta palavra, ao longo desta Memória, talvez tornem possível compreender o seu significado (PAUTHIER, 1831, p.5 [tradução dos autores])¹².

A partir daqui, começamos a compreender melhor o que vem a ser a ideia de “Razão” usada por Mendonça e Lisboa em suas obras. Na acepção de Pauthier, a “Razão” indicada é Deus, o logos primordial, a causa primeira de tudo, *primus movens* da criação. Não se tratava de uma racionalidade científica, mas da ideia de uma essência da razão, transcendente, que emanava e constituía o próprio criador. As religiosidades asiáticas haviam perdido de vista essa condição causal fundamental, em função do seu processo de evolução histórico, que as afastaram de uma concepção monogônica, levando ao surgimento de complexos sistemas henoteístas e politeístas. Pauthier consegue manter um nível de compreensão e respeito notável na análise das culturas indiana, chinesa e persa, porém deixava escapar, de forma clara, sua intenção de imprimir um caráter religioso na análise do Daoísmo, e associar Laozi a alguma forma e conhecimento herdado do Oriente Médio (de onde Mendonça tira a ideia do sábio ter ido à Judéia). Pauthier não poderia ser acusado de criar qualquer imagem errada dos da-



oístas: afinal, no século XIX, os europeus em visita à China tinham mais contato com as expressões religiosas da sociedade do que, propriamente, com o antigo pensamento filosófico chinês. Sua interpretação parecia ser apropriada ao que se via naquela época; e chamar os daoístas de *racionalistas*, portanto, era praticamente um elogio. Laozi teria chegado perto da concepção monoteísta da criação, chamando Deus de “Dao”, e infelizmente seu pensamento “original e puro” se perdera em meio às crendices, superstições e ao “materialismo” dos chineses.

Lisboa mostrou-se aí um atento leitor de Pauthier, quando comentara que o primeiro verso do *Daodejing* 道德經 (“O um gera o dois, o dois gera o três, o três gera as dez mil coisas”, *Daodejing*, 1:1) foi associado à ideia da Santíssima Trindade, segundo ele, por alguns missionários cristãos. A ressalva era importante: fora justamente isso o que pensadores como Pauthier e Lacouperie propunham e desejavam.

O estudo de Pauthier foi um ponto de partida para despertar o interesse sobre pensamento daoísta, atraindo sinólogos de renome para a leitura do *Daodejing*. Contudo, eles encontraram algo bem diferente, no texto, daquilo que Pauthier havia proposto.

Stanislas Julien (1797-1873) se debruçou sobre os tratados daoístas e chegou a conclusões radicalmente opostas a de seu predecessor. De forma consciente, Julien percebera que a evolução histórica e intelectual chinesa seguira um caminho distinto, possuindo particularidades que explicavam a gênese do texto daoísta sem qualquer influência do Oriente Médio. Dominando os textos chineses, Julien traçou um quadro diferente, e legitimamente sínico, para o *Daodejing* (JULIEN, 1842), estabelecendo um importante contraponto crítico ao estudo de Pauthier.

Ele não estava sozinho na empreitada: nesse mesmo sentido, o trabalho de John Chalmers (1868) também se contrapunha à concepção difusionista de Pauthier. Para Chalmers, o texto daoísta era original e legitimamente chinês, inserido dentro das questões filosóficas e contextuais da China antiga. Mesmo assim, Chalmers patina em suas crenças, quando dis-



cute se *Dao* poderia ser traduzido como “Razão” (o que ele considera impreciso, mas não totalmente equivocado [CHALMERS, 1868, p.xi]) ou ainda, quando aproxima a concepção de *Dao* de uma ideia única da originação nos moldes do Logos grego (CHALMERS, 1868, p.xvii). Chalmers dedica seu trabalho ao seu amigo e mentor, o reverendo James Legge (1815-1897), o grande tradutor das obras clássicas chinesas para o inglês no século XIX. Curiosamente, Legge seria, depois, um dos críticos mais ácidos das obras de Pauthier e Lacouperie, considerando-os trabalhos quase fantasiosos¹⁵.

E entre os brasileiros?

Não sabemos se Mendonça e Lisboa leram Julien ou Chalmers, o que poderia tê-los feito mudar de opinião; todavia, o uso do trabalho de Pauthier nos revela um interesse bastante específico de acomodar os saberes chineses a um sistema de interpretação orientalista, que preservasse a identidade cristã de seus autores. Isso não impediu que Mendonça fosse um severo crítico das ações religiosas na China, quando afirmava:

As instituições Chinesas foram, até bem pouco, estudadas através do véu enganador de uma certa ordem de escritores. Jesuítas, Dominicanos, Franciscanos, Lazaristas e outros padres católicos romanos foram os primeiros que se apresentaram nessa arena, desde que, há mais de três séculos, empreenderam a conversão desse povo ao Cristianismo. (...) Quais podiam ser as premissas dos escritores eclesiásticos é fácil conhecer, sabendo-se quanto a sua Igreja odiou sempre a liberdade do povo (MENDONÇA, 1879, p.70).

Mas não era exatamente o que Pauthier fizera? Inserindo a China numa cronologia bíblica – e embora ele não fosse um padre ou pastor – Pauthier seguira com cuidado uma cartilha que não incomodava a sensibilidade do cidadão cristão mediano. Mendonça acompanhara seu raciocínio nesse sentido: e, todavia, criticava a ideia de uma história chinesa lida pelo



olhar dos religiosos... Ele não se preocupou em parecer contraditório, ao contrário: denotava uma posição independente, na qual a articulação dos argumentos respondia ao seu interesse intelectual. Assim, afirmar que na China havia uma seita religiosa de adoradores da Razão (Deus) era mais um alívio do que um problema. Era o reconhecimento de que, mesmo “longe” (na China), a divindade misericordiosa estava presente. Cabia apenas aos chineses aderir à marcha das civilizações, aceitando o currículo histórico ocidental.

Lisboa foi mais cuidadoso, avaliando que na China havia muitas semelhanças entre as formas de culto tradicionais e o Cristianismo (LISBOA, 1888, p. 116-117), e que a ação dos jesuítas estabeleceria um proveitoso diálogo intercultural entre a China e as civilizações do Ocidente (LISBOA, 1888, p.164-165). Ele evitou entrar nas controvérsias sobre as origens dos chineses, mostrando tato diplomático; mas a adoção da ideia de que os daoístas seriam “racionalistas” entregava sua posição sobre o assunto.

Do exposto, revela-se então essa curiosa avaliação sobre doutrina daoísta; uma escola que teria se aproximado da concepção de razão universal, consignada em uma entidade criadora, denominada *Deus* no vocabulário judaico-cristão, e “*Dao*” para os chineses. Não foi por acidente que alguns pensadores cristãos forçaram a aproximação de *Logos*, *Theos* e *Tao* (na grafia alfabética antiga da palavra – o próprio Chalmers nos informa esse procedimento, quando da tradução da Bíblia para o chinês (CHALMERS, 1868, p. xii)).

A importância da adoção desse paradigma por Mendonça e Lisboa se refletiria, diretamente, nos escritos que foram produzidos ou traduzidos, no Brasil, e que porventura se referiam a Laozi. Um deles, o referencial estudo positivista de Pierre Laffite (lançado em 1861) sobre a civilização chinesa, e que foi publicado em 1938, trazia a seguinte informação sobre o Daoísmo:

O primeiro elemento modificador da civilização chinesa é a filosofia de Lao-tse, cujos sectários, muito difundidos na China, tomaram



o nome de Tao-sse ou sectários da razão (...) Vejamos primeiro em que consiste a filosofia de Laotzu. Consiste em um sistema metafísico cujo objetivo é deduzir tudo de um princípio supremo, a Razão, e explicar tudo por propriedades abstratas, para finalmente apresentar, como toda metafísica, combinações verbais simples para explicações científicas reais. (LAFFITTE, 1938, p.52)

Notemos que, apesar dos positivistas serem reconhecidos pela ênfase em seus métodos de pesquisa, e na análise crítica da documentação disponível, Laffitte repetia alguns dos argumentos de Pauthier¹⁶ (LAFFITTE, 1938, p.53), mesmo existindo outros estudos que provassem o contrário. A trama de relações de Pauthier continuava persistindo como a composição mais “coerente” da história da antiguidade oriental.

A ideia foi apropriada pelas primeiras produções nacionais. Francisca Cordeiro (1942), em seu livro sobre as civilizações de Índia e China, chegava ao cúmulo de afirmar que Laozi havia compreendido o nome hebraico de Deus (Javé), citando um trecho fantasioso sobre o *Daodejing*:

Foi esse sábio filósofo quem incluiu o primeiro elemento modificador na primitiva filosofia religiosa da China e o grande teórico da doutrina taoísta, instituída por ele sob a denominação de TAO (o Caminho), em a qual resumiu a religião oficial, unida à orientação política do país. O taoísmo, compêndio complexo de grande elevação moral e de tão transcendente filosofia que só é acessível a eruditos, ensina um absoluto desprezo pelos bens da terra. É de Lao Tseu a explicação dada sobre o nome do Todo-Poderoso:

Aquele para quem olhais e não ousais nomear, chama-se - I

Aquele que nos ouve e vos não ouvis, chama-se - HA

Aquele que as vossas mãos procuram e não alcançam, chama-se - WEI

Observe a similitude entre os sons vocais e a explicação dada pelos chineses ao Todo Poderoso e os empregados pelo povo de Israel para designar YEOVAH, cujo nome não podiam pronunciar! Ambos os povos empregavam o mesmo trigrama de vogais. (...) Eis o que ensinou quanto à origem do Universo:

"Antes do CHAOS, o que precedeu ao nascimento do Céu e da Terra - só existia um SER, deslimitado e silencioso. Imutável e laborioso, sem alterar jamais a sua essência. Pode-se chamá-lo mãe do Universo. Eu ignoro o seu nome, mas denomino-o RAZÃO. A RA-



ZÃO é a essência íntima de todas as coisas, não tem princípio nem fim” (CORDEIRO, 1942, p. 39-40).

Cumpre salientar que o trecho que cita I-HA-WEI não existe, nessa forma, em qualquer uma das versões que conhecemos de Laozi. A segunda parte parece uma versão dos primeiros versos, adaptadas de acordo com os velhos ensinamentos de Pauthier, Laffitte, Lisboa, e Mendonça, em que *Dao* é traduzido como “Razão”. A autora empregou de liberdade poética para construir um argumento empático, bastante funcional, dada a escassez de literatura sobre o tema no período, salvaguardando a manutenção da ideia do Daoísmo “racional”.

Foi somente em 1945¹⁷ que uma tradução diferente, feita por Lin Yutang, surgiu no Brasil, na coletânea intitulada *A Sabedoria da Índia e da China*. Lin assim descrevia o *Daodejing* em sua introdução:

Se há um livro em toda a literatura oriental que se deve ler acima de todos os outros, é, em minha opinião, o Livro do Tao de Laotse. Se há um livro que pode pretender interpretar para nós o espírito do Oriente, ou que é necessário para a compreensão do típico comportamento chinês, incluindo literalmente “os caminhos da sombra”, este é o Livro do Tao. É que o livro de Laotse contém a primeira filosofia de dissimulação enunciada no mundo; ensina a sabedoria de parecer tolo, o sucesso de parecer que vai fracassar, a força da fraqueza e a vantagem da não ingerência, concedendo ao adversário o benefício da fútil porfia pelo poder. Na verdade, é responsável por qualquer maturidade que possa ser vista no comportamento social e individual da China. Quem ler bastante deste Livro, automaticamente adquire os hábitos e pontos de vistas dos chineses (LIN, 1957, p.19).

A bem humorada e pouco formal apresentação de Lin tornava o texto mais acessível ao público em geral, e pretendia transmitir a ideia propriamente chinesa de Laozi como um autor desprendido do mundo material, harmônico, e tipicamente nativo. Apesar de Lin ser um chinês convertido ao cristianismo, ele não fez qualquer tipo de pressão, ao longo do texto, pa-



ra vincular a concepção de “Razão” ou divindade a Laozi. A tradutora brasileira, Haydée Nicolussi, conseguiu manter-se bem próximo ao original, embora deixe escapar por duas vezes (nos cap. 4 e 29) a palavra “Deus”, ao longo do texto, no seu usual sentido monoteísta (LIN, 1957, p. 25 e 38).

Mesmo assim, a personificação de Laozi como uma espécie de enviado divino se manteve presente no imaginário dos pensadores brasileiros; e no início dos anos de 1970, o filósofo e teólogo Huberto Rohden apresentou sua versão do livro, intitulada *Tao Te Ching – o livro que revela Deus*. O nome do livro era autoexplicativo: Rohden, dentro de uma linha argumentativa muito próxima de Pauthier já fazia mais de um século, apresenta o Dao, em sua obra, da seguinte maneira:

Deus, Brahman, Yahveh, Tao – que é que se entende por esta palavra? (...) Toda a filosofia ou sabedoria superior culmina infalivelmente no monismo cósmico, equidistante do dualismo separatista e do panteísmo identificador. Para o monista, tudo está em Deus, e Deus está em tudo – mas tudo não é Deus, nem Deus é tudo; as criaturas não estão separadas de Deus, nem são idênticas a Deus. Todos os verdadeiros gênios da humanidade pensavam e sentiam em termos de monismo cósmico, cujo exemplo mais brilhante é o Cristo do Evangelho. E como poderia Lao-Tsé, o grande gênio da sabedoria chinesa, ter pensado e sentido de outro modo? Por meio dos 81 capítulos brevíssimos do Tao Te Ching, lança-se, como um fio de luz, a experiência do Infinito, do Absoluto, do Uno, que se manifesta através dos Finitos, dos Relativos, do Verso. A sabedoria de Lao-Tsé é tipicamente univérsica: do Uno emana o Verso; o Verso está no Uno e, embora o Uno do Infinito transcenda todo o Verso dos Finitos, estes estão imanentes naquele. O Tao, em torno do qual gira este livro, pode ser considerado como a Divindade, o Absoluto, o Infinito, o Eterno, o Insondável, o Uno, o Todo, a Fonte, a Causa, a Realidade, a Alma do Universo, a Vida, a Inteligência Cósmica, a Consciência Universal, etc. Enquanto o leitor não se identificar totalmente com essa consciência univérsica do monismo cósmico de Lao-Tsé não compreenderá a alma do Tao Te Ching (ROHDEN, 1982, p.9-11).

Como podemos perceber, Rohden manteve uma grade de leitura calçada numa perspectiva teológica cristianizada, que aprimorava a concep-



ção “Pauthieriana” de que Laozi e Jesus estavam ligados, com base na teoria de um monismo criador representado pela divindade única, Deus – manifesto por vários nomes, como indica o início desse trecho. Pauthier e Rohden estavam distantes por aproximadamente um século: e assim mesmo, a necessidade de aproximar o Tao de Deus persistia em nosso imaginário.

Uma breve conclusão

Embora pouco notado nos círculos acadêmicos, por tratar-se de uma versão não científica da obra de Laozi, o livro de Rohden obteve sucesso entre o público geral, tendo sucessivas reimpressões e passando por um relançamento de grande porte em 2003¹⁸. Isso não impediu que versões abalizadas do *Daodejing* surgissem no cenário brasileiro, como a de Mário Bruno Sproviero (2002), Giorgio Sinedino (2015) e Chiu Yi-Chih (2017)¹⁹. Contudo, foi graças ao empreendimento de Mendonça e Lisboa, no século XIX, que uma leitura imaginativa sobre Laozi se cristalizou no imaginário brasileiro, atribuindo a ele uma conexão divina com uma ideia essencialista cristã.

O incômodo do uso da palavra “Racionalista”, aplicada aos daoístas, surge da concepção contemporânea de que a razão é um instrumento científico e filosófico, se antepondo a uma lógica do pensamento religioso. Para além dessa visão simplista, que mascara a complexidade das relações entre religiosidade e filosofia, destaca-se que as ideias lançadas por esses autores brasileiros foram muito bem sucedidas em manter viva as teorias de Pauthier, reelaborando a compreensão de Laozi numa história da literatura religiosa em nosso país.

Nos dias de hoje, provavelmente nenhum sinólogo formado na universidade julgará mais que seja adequado usar o termo “Escola da Razão” para denominar os daoístas, sem cogitar que “estranha razão” seria essa de



Laozi; mas não devemos nos furtar de crer que, em várias leituras possíveis, ainda podemos encontrar outros autores – principalmente de cunho esotérico – que creem ser válida a associação do Daoísmo com sabedorias “ocultas”, capazes de proporcionar um encontro com uma unicidade transcendente das religiões (SCHUON, 2011). Para eles, essa “estranha razão” permanece.



FONTES PRIMÁRIAS

CHALMERS, John. *The Speculations on Metaphysics, Polity and Morality, of the Old Philosopher, Lau-tsze*. London: Trübner, 1868.

CHAVANNES, Édouard. *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien, Tome second, traduits et annotés par Édouard Chavannes*. Paris: Ernest Leroux, Paris, 1897.

GUIGNES, Joseph. *Mémoire, dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie égyptienne*. Paris: Desaint & Saillant, 1760.

JULIEN, Stanilas. *Lao-Tseu Tao-Te-King, Le Livre de la Voie et de la Vertu*. Paris: Imprimerie Royale, 1842.

LACOUPERIE, Albert Terrien de. *Early History of Chinese Civilization*. London: Vaton, 1880.

LAFFITTE, Pierre. *Considerações geraes sobre o conjuncto da civilisação chinesa e sobre as relações do Occidente com a China*. Trad. Generino dos Santos. Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Comércio, 1938.

LIN, Yutang. *A sabedoria da Índia e da China*. Rio de Janeiro: Pongetti, 1957.

LISBOA, Henrique Carlos Ribeiro. *A China e os Chins*. Recordações de viagem do Ex. Secretário da Missão Especial do Brasil a China. Montevideo: Typ. a vapor de A Gobel, 1888.

MENDONÇA, Salvador de. *Trabalhadores Asiáticos*. New York: Typographia do Novo Mundo, 1879.

PAUTHIER, Guillaume. *Les livres sacrés de l'orient*. Paris: Firmin Didot, 1840.

PAUTHIER, Guillaume. *Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao, fondée par Lao-Tseu, traduit du chinois, et accompagné d'un commentaire tiré des livres sanscrits et du Tao-Te-King de Lao-Tseu, établissant la conformité de certaines opinions philosophiques de la Chine et de l'Inde, orné d'un dessin chinois, suivi de deux "oupanichads" des Védas, avec le texte sanskrit et persan*. Paris: Imprimerie Dondey Dupré 1831.

ROHDEN, Huberto. *Tao Te Ching – o livro que revela a Deus*. São Paulo: Alvorada, 1982.



REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BO, Mou. **Chinese Philosophy A-Z**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- BUENO, André. **Revisões Literárias. Literatura Sinológica no Brasil: apontamentos e avaliações**. Rio de Janeiro: Proj. Orientalismo, 2016.
- CARVALHO, José Murilo de. História Intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura **Topoi**: revista de História, v. 1, n. 1, p. 123-152, dez. 2000.
- CARVALHO, Vinícius. Pietro Nasseti e a originalidade da tradução. **Revista A!** n.2, jun. 2014. Disponível em:
<https://revista-a.org/2014/06/04/pietro-nasseti-e-a-originalidade-da-traducao/>. Acesso em: 30 out. 2010.
- CHAN, Wing Tsit. História da Filosofia Chinesa. In MOORE, Charles (Org.) **Filosofia: Oriente, Ocidente**. São Paulo: EDUSP/Cultrix, 1978. p. 39-87.
- CHENG, Anne. **História do Pensamento Chinês**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- CHIU, Yi Chih. **Dao De Jing: O livro do Tao (Tao te ching)**. São Paulo: Madras, 2017.
- CORDEIRO, Francisca. **China e Índia**. Rio de Janeiro: Typ. do Patronato, 1942.
- CZEPULA, Kamila. "Faça-se o que se quiser - os chineses povoarão o Brasil": a primeira missão brasileira na China. In: BUENO, Andre; CREMA, Everton; ESTACHESKI, Dulceli; NETO, José Maria (Orgs.) **Extremos Orientes**. União da Vitória/Rio de Janeiro: Edição Especial Sobre Ontens – LAPHIS/UNESPAR, 2018, p.209-17.
- CZEPULA, Kamila. Em busca dos Chins. In: BUENO, Andre; CREMA, Everton; ESTACHESKI, Dulceli; NETO, José Maria (Orgs.) **Vários Orientes**. União da Vitória/Rio de Janeiro: Edição Especial Sobre Ontens – LAPHIS/UNESPAR, 2017b, p.243-53.
- CZEPULA, Kamila. **Os Indesejáveis "Chins": um debate sobre a imigração chinesa no Brasil Império (1878-1879)**. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Estadual Paulista, Assis, 2017a.
- DANTAS, Fábio Lafaiete. **Origem das relações entre o Brasil e a China: a missão especial de 1879**. Recife: Liber, 2006.



REFERÊNCIAS

- DEZEM, Rogério. **Matizes do “amarelo”**: a gênese dos discursos sobre os orientais no Brasil (1878–1908). São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.
- GIRARDOT, Norman J. **The Victorian Translation of China**: James Legge's Oriental Pilgrimage. Berkeley: University of California Press, 2002, 382–393.
- JOPPERT, Ricardo. **O Alicerce Cultural da China**. Rio de Janeiro: Avenir, 1979.
- LESSER, Jeffrey. **A negociação da identidade nacional**: minorias e a luta pela etnicidade no Brasil. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- MAFRA, Adriana e STALLAERT, Christiane. Orientalismo Crioulo: Dom Pedro II e o Brasil do Segundo Império. **Iberoamericana**, v. XVI, n. 63, p. 149-168, 2016.
- MÜLLER, Max. **Lectures on the Origin and Growth of Religion: As Illustrated by the Religions of India**. London: Longmans, Green and Co., 1878.
- OLIVEIRA, Maysa Silva. Contra os filhos do Império Celeste: a visão de Angelo Agostini em relação ao imigrante chinês. **Oficina do Historiador**, v. 12, n. 1, Jan.-Jun. 2019, e-29402. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/oficinadohistoriador/article/view/29402> Acesso em: 24 nov. 2020.
- PERES, Victor Hugo Luna. **Os “Chins” nas sociedades tropicais de plantação**: estudo das propostas de importação de trabalhadores chineses sob contrato e suas experiências de trabalho e vida no Brasil (1814-1878). Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.
- SAID, Edward. **Orientalismo**: a invenção do Oriente pelo Ocidente. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1998.
- SANTOS, Marco Aurélio dos. “Chineses no Vale do Paraíba cafeeiro: projetos, perspectivas, transições e fracassos - século XIX”. **Almanack**, Guarulhos, n. 25, 2020. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2236-46332020000200501&script=sci_arttext Acesso em: 30 out 2020.
- SCHUON, Frithjof. **A Unidade transcendente das religiões**. São Paulo: Irget, 2011.
- SINEDINO, Giorgio. **Dao De Jing**: Escritura do Caminho e Escritura da Virtude com os Comentários do Senhor às Margens do rio. São Paulo: Ed. UNESP, 2015.



REFERÊNCIAS

SPROVIERO, Mário Bruno. *Daodejing, Escritos do Curso e da sua Virtude*. São Paulo: Hedra, 2002.

SUN, Adam. O pega-pega da *Arte da Guerra*. *Revista Piauí*, n.22, Jul. 2008. Disponível em:

<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/o-pega-pega-da-arte-da-guerra/>
Acesso em: 30 out. 2020.

SUN, Jiang. Migration, Cultural Encounter, and the Nation: The East Asia Receptions of Sino-Babylonianism In DAMM, Jens; DAYONG, Nilu; LEUTHER, Metchild (Orgs.) **China's Interaction with the World: Historical and Contemporary Aspects**. Zurique: Lit, 2017, p.12-40.

ZHANG, Dainian. **Keys Concepts in Chinese Philosophy**. Yale: Yale University press, 2002.



NOTAS

1. André da Silva Bueno possui graduação em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1997), mestrado em História pela Universidade Federal Fluminense (2002), doutorado em Filosofia pela Universidade Gama Filho (2005) e Pós - Doutorado em História Antiga pela UNIRIO - Rio de Janeiro (2012). É professor adjunto na Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ. Tem experiência na área de História e Filosofia, com ênfase em Sinologia, atuando principalmente nos seguintes temas: Pensamento chinês, Confucionismo, História e Filosofia antiga, diálogos e interações culturais Oriente-Occidente, e Ensino de História. É coordenador do Projeto Orientalismo, para difusão de fontes e materiais sobre história e cultura da China e Índia antigas, membro da Associação Europeia de Estudos Chineses e da Associação Europeia de Filosofia Chinesa.
2. Kamila Rosa Czepula possui graduação em História pela Faculdade Estadual de Filosofia, Ciências e Letras de União da Vitória - FAFIUV / UNESPAR (2013). Mestrado em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho - UNESP (2017) e Doutorado em andamento na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). É membro do Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares sobre cultura, política e sociabilidade, cuja existência, com certificação pelo CNPq é datada de março de 2005. Pesquisas e interesse na área de História, atuando principalmente nos seguintes temas: religião, gênero, intelectuais, imigração chinesa, e relações culturais sino-luso-brasileiras.
3. Para uma visão mais aprofundada do que foi a Questão Chinesa, e o envolvimento desses personagens na mesma, indicamos a leitura dos artigos de Kamila Czepula, (2018, p. 209-17; 2017 e 2017b, p.243-53).
4. As leituras mais recentes do Daoísmo dão conta de proporcionar um panorama mais aprofundado dessa doutrina, tanto em suas origens históricas chinesas, quanto no desenvolvimento de seus conceitos. As ideias de Laozi, embora possam ser abordadas de um ponto de vista religioso, têm sua gênese em um processo de discussão filosófica que permeava as mudanças políticas e culturais da China no século VI AEC. É ponto comum nessas análises que os fundamentos básicos do Daoísmo consistiam primeiramente numa negação da estrutura cultural da época, investindo em formas alternativas de convivência (ou mesmo, de resistência). Chan WIng Tsit afirma que: “No caso de Laozi, a linha mestra em seu Daodejing é a ‘simplicidade’, uma ideia central pela qual outros conceitos aparentemente estranhos devem ser entendidos. Uma vida ‘simples’ é uma vida de naturalidade na qual o lucro é descartado, a esperteza abandonada, o egoísmo minimizado e os desejos reduzidos. É a vida da ‘perfeição que parece incompleta’, da ‘plenitude que parece vazia’, da ‘retidão absoluta que parece desonesta’, da ‘habilidade que parece desajeitada’ e da ‘eloquência que parece gaguejar’ da vida de ‘produzir e cultivar coisas sem apossar-se delas’, de ‘fazer um trabalho, mas não orgulhar-se dele’, e de ‘governar as coisas, mas não dominá-las’” (CHAN, 1978, p. 51). No mesmo sentido, Ricardo Joppert defende que: “Uma vez que o *Dao* se liga à noção da *espontaneidade*, o Sábio não deverá desenvolver a cultura ou a inteligência, mas imergir num estado de vacuidade mental, a fim de deixar campo livre à intuição e de não introduzir em sua alma a perturbação da multiplicidade, inevitável quando o conhecimento se torna vasto demais. A vacuidade desejada não equivale, porém, à Ignorância, como veremos adiante. Se o Sábio desejar seguir o modelo do *Dao*, deverá atingir um estado em que estará como que *flutuando no vazio*; ele se projetará, então, no Infinito (*Chong*) e deixará que, sem interferências, tudo se realize de maneira absolutamente espontânea (*Ziran*). Investigando as leis fundamentais que presidem à vida, ele retornará ao estado de pureza de uma criança e seguirá o curso da *Natureza ainda em Essência*, uma vez que a Natureza, tal como se apresenta aos homens, já constitui uma manifestação do *Dao*, um de seus aspectos criados e, alguém des-



NOTAS

- sa fase já concreta, é preciso atingir o abstrato absoluto, imutável, que lhe deu origem. Convém não identificar o *Dao* ao Deus da concepção ocidental ou aos Deuses múltiplos do Oriente; esses todos já seriam, segundo o taoísmo, posteriores ao “Sem - Nome” (*Di Zhi Xian*), criações do *Dao* (mesmo o Deus ocidental concebido como “supremo”) e não criadores. Assim, o Sábio verdadeiro transcende a ambos macrocosmo e microcosmo e chega à Fonte da Origem, ao Início, obscuro e absolutamente imaterial, do próprio início” (JOPPERT, 1979, p. 114). Esse último trecho é significativo para esse artigo: como veremos adiante, a leitura do conceito de *Dao* torna-se o problema central de toda uma linha de pensamento no Brasil. Recomendamos ainda a leitura de obra mais atualizada, o manual de Anne Cheng (2008, p. 209-235).
5. Em suas múltiplas expressões, o termo “*Razão*” guarda sentidos polissêmicos, que permitiram abordagens diferentes. Veremos, ao longo do texto, que o uso desse conceito permeia um embate entre dois sentidos de seu uso, um de cunho religioso e outro de cunho filosófico-científico. Veremos, porém, que no século XIX esses sentidos permaneciam conectados, causando o estranhamento que analisamos ao longo de nosso texto. Para uma visão abrangente da trajetória do conceito, indicamos a leitura de Abbagnano (2007, p. 824-829).
 6. Novamente, recomendamos para esse tópico o já citado trabalho de Kamila Czepula (2017a) e também Jeffrey Lesser (2001, p. 69-70) e Victor Hugo Luna Peres (2013) e o artigo de Marco Aurélio dos Santos (2020).
 7. Uma análise da primeira missão brasileira, as impressões dos diplomatas e os seus resultados efetivos pode ser vista no trabalho de Fábio Lafaiete Dantas (2006).
 8. Os opositores a vinda dos chineses para o Brasil usualmente recorriam a discursos eivados do senso-comum, repletos de preconceitos e estereótipos, para argumentar contra sua presença no país. As acusações mais comuns se dirigiam ao seu vício de ópio, aos seus “costumes estranhos” e ao suposto hábito de preguiça e rapacidade (para ver um resumo dessa construção, ver OLIVEIRA, 2019). Lisboa vai demolindo cada um desses argumentos ao longo do livro, quando mostra que o uso de ópio na China é muito menor que o de bebidas na Europa (LISBOA, 1888, p.30), quando compara os “pés-de-lótus” das chinesas aos espartilhos europeus (LISBOA, 1888, p.110) ou ao analisar a notável capacidade de trabalho chinesa (LISBOA, 1888, p. 89, 94 e 155).
 9. O uso do conceito de *Razão*, mesmo em suas muitas vertentes, não é nem cogitado pelos autores chineses, como fica evidenciado em Bo (2009, p.44-46) e Zhang (2002, p.11-25).
 10. Em linhas gerais, Said (1998) propunha que o *Orientalismo* consistiria em um movimento literário, artístico e acadêmico desenvolvido principalmente no século XIX, cujo objetivo último era estabelecer uma hierarquização eurocentrada de saberes, que atribuía caracteres pejorativos e homogenizantes as sociedades e culturas orientais. Esse movimento fora importante para fundamentar as estruturas morais, intelectuais, políticas e científicas europeias no período neocolonial e imperialista dos séculos XIX e XX, quando a dominação das civilizações afro-asiáticas foi justificada em função de sua suposta “inferioridade” cultural. Esse modelo serviria para um novo tipo de escrita da história, com associações complexas e problemáticas, como a que estamos acompanhando neste caso.
 11. “Le Tao du texte chinois est le triple Brahma des vers de Manou, la parole éternelle et suprême, l'intelligence ordonnatrice et motrice de toutes choses. Le Tao, disent les Chinois, est Le principe duquel le ciel, la terre, l'homme et toute la nature émanent. Lia est le principe latent; Tao est le principe en action. « Le Tao, » dit M. Morisson dans son dictionnaire tonique, ressemble beaucoup, « dans les



NOTAS

- ouvrages de Lao-tseu, à l'éternelle raison dont parlent » quelques Européens, au *ratio* des Latins, et au *loyos* des Grecs».”
12. “Chez Lao-tseu, le caractère Tao a une signification beaucoup plus élevée , parce que les doctrines de Lao-tseu sont plus empreintes des grandes idées religieuses d'un être supérieur à l'homme, distinct de l'homme, et dont la puissance est infinie. Le Tao est divinisé; c'est l'intelligence, la raison suprême et primordiale. La plupart des commentateurs du Tao-te-kingne semblent pas avoir compris ce sens élevé et primitif; ils ont, pour ainsi dire, matérialisé la signification du Tao, en lui ôtant son sens figuré; d'autres l'ont entendu dans sa haute acception. Les différens et nombreux emplois de ce mot, dans le cours de ce Mémoire, en feront peut-être comprendre la signification”.
 13. *Monogonia*: processo de criação do universo com uma causa única, seja pela vontade de uma divindade singular ou de forma espontâneo.
 14. *Henoteísmo*: sistema de crença religiosa situado entre o politeísmo e o monoteísmo. O henoteísmo é caracterizado pela aceitação da existência de várias divindades, mas com duas particularidades: a crença na monogonia e a prática da monolatria (adoração preferencial de uma divindade específica, mesmo admitindo a presença de outras no panteão). O termo foi popularizado pelo orientalista Max Müller (1878).
 15. Norman Girardot (2002, 382–393), que realizou uma biografia sobre James Legge, dedica uma seção inteira de sua obra as críticas que Legge teria feito à Lacouperie.
 16. Não apenas de Pauthier, mas de outros autores franceses que compartilhavam das mesmas teorias.
 17. A edição de que dispomos desse livro data de 1957, razão pela qual as datas parecem discordantes. Usamos a paginação da referida edição.
 18. O livro de Rohden foi reeditado pela editora Martin Claret, na época uma das maiores divulgadoras de livros a preços populares, até ser acusada de plágio e apropriação indébita de direitos. Dois artigos interessantes sobre como a Martin Claret se envolveu nessa polêmica pode ser visto em Adam Sun (2008) e Vinícius Carvalho (2014).
 19. Uma história das traduções do *Daodejing* no Brasil pode ser vista em André Bueno (2016, p.66-75).



CONSTRUINDO UMA COMUNIDADE IMAGINADA: A SAMURAIZAÇÃO DO JAPÃO MEIJI (1880-1905)

Edelson Geraldo Gonçalves¹

Resumo: Este artigo aborda a samuraização, ou seja, a valorização e instrumentalização da tradição samurai, ocorridas durante o processo de modernização e consolidação do Estado japonês durante a Era Meiji (1868-1912). Buscamos discutir aqui como se deu essa samuraização, ou, em outras palavras, responder à questão de como e porque a samuraização ocorreu. Para isso se busca identificar os métodos e as razões que nortearam esse processo, trabalhando com a hipótese, que resulta confirmada na conclusão, de que este foi um processo de imaginação, ou invenção, do Japão moderno como uma comunidade. Para isso as fontes analisadas serão tanto documentos oficiais do governo Meiji, notadamente o Rescrito Imperial dos Soldados e Marinheiros de 1882, a Constituição do Império do Japão de 1889, o Rescrito Imperial para a Educação de 1890, o Código Civil de 1898, e o relatório do general Yamagata Aritomo sobre o exército japonês, escrito em 1908, assim como textos de época, escritos por autores independentes como Inazo Nitobe, Dairoku Kikuchi e Lafcadio Hearn. Como referenciais teóricos serão trabalhados conceitos como “Comunidade Imaginada”, cunhado por Benedict Anderson, “tradição”, principalmente na concepção de Edward Shils e “tradição inventada”, segundo Eric Hobsbawm.

Palavras-Chave: Samuraização. Era Meiji. Comunidade Imaginada.



BUILDING AN IMAGINED COMMUNITY: THE SAMURAIZATION OF MEIJI JAPAN (1880-1905)

Edelson Geraldo Gonçalves

Abstract: This article deals with samuraization, that is, the valorization and instrumentalization of the samurai tradition, which occurred during the process of modernization and consolidation of the Japanese State during the Meiji Era (1868-1912). We seek to discuss here how this samuraization took place, or, in other words, to answer the question of how and why this samuraization happened. For this purpose, we seek to identify the methods and reasons that guided this process, working with the hypothesis, which is confirmed in the conclusion, that this was a process of imagination, or invention, of modern Japan as a community. For this, the sources analyzed will be both official documents of the Meiji government, notably the Imperial Rescript of Soldiers and Sailors of 1882, the Constitution of the Empire of Japan of 1889, the Imperial Rescript for Education of 1890, the Civil Code of 1898, and the General Yamagata Aritomo's report on the Japanese army, written in 1908, as well as period texts written by independent authors such as Inazo Nitobe, Dairoku Kikuchi and Lafcadio Hearn. As theoretical references, concepts such as "Imagined Community", coined by Benedict Anderson, "tradition" will be worked, mainly in the conception of Edward Shils and "invented tradition", according to Eric Hobsbawm.

Keywords: Samuraization. Meiji Era. Imagined Community.



CONSTRUIRE UNE COMMUNAUTÉ IMAGINÉE: LA SAMURAI-SATION DU JAPON MEIJI

Edelson Geraldo Gonçalves

Résumé: Cet article aborde la samouraisation, c'est-à-dire de la valorisation et de l'instrumentalisation de la tradition des samourais, qui a eu lieu pendant le processus de modernisation et de consolidation de l'État japonais à l'époque Meiji (1868-1912). Nous cherchons à discuter ici de la manière dont cette samouraisation a eu lieu, ou, en d'autres termes, à répondre à la question de savoir comment et pourquoi cette samouraisation s'est produite. À cette fin, nous cherchons à identifier les méthodes et les raisons qui ont guidé ce processus, en travaillant avec l'hypothèse, qui est confirmée dans la conclusion, qu'il s'agissait d'un processus d'imagination, ou d'invention, du Japon moderne en tant que communauté. Pour cela, les sources analysées seront à la fois des documents officiels du gouvernement Meiji, notamment le Rescrit Impérial des Soldats et Marins de 1882, la Constitution de l'Empire du Japon de 1889, le Rescrit Impérial pour l'éducation de 1890, le Code Civil de 1898, et le rapport du général Yamagata Aritomo sur l'armée japonaise, écrit en 1908, ainsi que des textes d'époque écrits par des auteurs indépendants tels que Inazo Nitobe, Dairoku Kikuchi et Lafcadio Hearn. Comme références théoriques, des concepts tels que "Imagined Community", inventé par Benedict Anderson, la "tradition" sera travaillée, principalement dans la conception d'Edward Shils et la "tradition inventée", selon Eric Hobsbawm.

Mots-clés: Samouraisation. Ère Meiji. Communauté imaginée.

Introdução

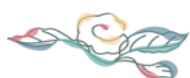
A representação do samurai é uma referência muito presente na identidade japonesa, e seus valores de lealdade, diligência e sacrifício, permaneceram tidos como uma orientação de comportamento distintiva desde os súditos do Japão Imperial (1868-1945), principalmente os soldados, até os executivos do Japão Pós-Guerra.

Este artigo tem como objeto justamente o nascimento dessa referência no Japão moderno, através da análise do processo estatal de valorização e instrumentalização da tradição samurai pelo governo Meiji (1868-1912) iniciado em meados da década de 1880, tendo a sua consolidação na década de 1890 e seu auge durante a Guerra Russo-Japonesa.

Este processo, chamado de “samuraização” pelo antropólogo Harumi Befu (1985), será aqui analisado com a abordagem de fontes oficiais do governo Meiji, como o *Rescrito Imperial dos Soldados e Marinheiros* de 1882, a *Constituição do Império do Japão* de 1889, o *Rescrito Imperial para a Educação* de 1890, o *Código Civil* de 1898, o relatório do general Yamagata Aritomo sobre o exército japonês, escrito em 1908, e textos independentes de autores como William Elliot Griffis no livro *The Mikado's Empire*, publicado em 1876, Lafcadio Hearn, com os livros *Out of the East* de 1895 e *Japan: An Attempt at Interpretation* de 1905, Nitobe Inazo, com o livro *Bushido: The Soul of Japan*, de 1899, o poema *Kimi Sinitamo Nakare* (Amado, Você não deve Morrer) escrito por Yosano Akiko, e publicado em 1905, a introdução ao livro *Human Bullets*, de 1907, escrita pelo Conde Okuma Shigenobu, Natsume Soseki, com o romance *Sanshiro*, de 1908, e Kikuchi Dairoku, com o livro *Japanese Education* de 1909².

Por sua vez os referenciais teóricos aqui trabalhados serão os conceitos de “Modernização Conservadora”, “Comunidade Imaginada”, “tradição”, e “tradição inventada”, principalmente segundo os autores Barrington Moore Jr (1975), Benedict Anderson (2013), Edward Shils (1973), e Eric Hobsbawm (2002a), respectivamente nos livros *As Origens Sociais da Ditadura e da Democracia*, *Comunidades Imaginadas*, *Tradition*, e *A Invenção das Tradições*.

O objetivo do artigo é identificar os métodos e as razões que nortearam



o processo de samuraização do Japão da Era Meiji, ou em outras palavras, entender como e porque o processo de samuraização foi feito.

O Projeto de Modernização Liberal

Após a chegada dos navios do Comodoro norte-americano Matthew Perry (1794-1858) em 1853, foi colocado fim ao xogunato Tokugawa, na culminação de um processo que já estava em andamento há cerca de um século, com a presença ideológica do discurso nativista (*Kokugaku*³) sobre a legitimidade do poder imperial, e da necessidade de sua restauração, movimento que após o retorno dos ocidentais, levou os lealistas (restauracionistas), liderados principalmente pelos domínios do sul do Império (Satsuma e Choshu), sob o lema “Reverenciar o Imperador e expulsar os bárbaros”, a forçar a derrubada do xogunato, dando início à Era Meiji em 1868 (REISCHAUER, 1995, p. 239).

Antes disso, ainda sob o xogunato, no ano de 1858, o Japão ficou preso a uma série de tratados desiguais com os EUA e outras nações ocidentais, fazendo com que posteriormente os dirigentes do governo Meiji elegessem como meta principal a revogação desses tratados e a recuperação da completa soberania nacional do país (GORDON, 2003, p. 73).

Para isso, o governo Meiji iniciou um agressivo processo de modernização, sob o lema “Civilização e Iluminismo”, e para desenvolver uma linha mestra para esse objetivo, enviou ao Ocidente a Missão Iwakura, uma comitiva composta principalmente por políticos e acadêmicos, e liderada pelo embaixador Iwakura Tomomi (1825-1883), e que a partir de dezembro de 1871, iniciou uma viagem de dezoito meses pelos EUA e Europa em busca de inspiração para medidas que seriam aplicadas no Japão. Esta missão tinha também um papel de propaganda frente à opinião pública internacional; para mostrar ao mundo que o Japão estava comprometido em se tornar um país civilizado (GORDON, 2003, p. 73, 109; NISH, 2000, p. 83).

Ao se mostrar “civilizado” o Japão buscava ser reconhecido como um igual pelas demais potências ocidentais modernas, e com isso conseguir a re-



visão e revogação dos tratados desiguais. Para tanto adotou inicialmente um modelo liberal de modernização, fortemente pautado no industrialismo e na ocidentalização dos costumes (GLUCK, 2015, p. 570).

Com esse modelo de modernização liberal o governo Meiji promoveu fatores vistos como modernos e ocidentalizantes, como a igualdade perante a lei, liberdade de pensamento, fala, reunião e religião, e o individualismo (SANSOM, 1951).

Estes valores eram inclusive reforçados pelo novo sistema de educação do país, fundado em 1872 sob o Ministro da Educação Tanaka Fujimaro (1845-1909) e fortemente inspirado nos sistemas educacionais dos EUA e França, que o Reitor da Universidade Imperial de Quioto, matemático e educador Barão Kikuchi Dairoku (1855-1917) (1909, p. 71), definiu como “essencialmente utilitário” e para o qual o ensino moral era “considerado sem importância”.

A Dessamuraização

Além disso, foi feito também o processo de dessamuraização da elite japonesa, ao se abolir lentamente o estamento⁴ social que no regime Tokugawa comandava a sociedade, os samurais, símbolos por excelência do velho Japão, que deveria ser reformado. Com isso levou-se à frente uma progressiva dissolução desse estrato social, uma minoria que àquela altura era muito mal-vista frente à maior parte da opinião pública nacional, encarados como um símbolo de opressão do antigo regime, e como inadaptáveis aos novos tempos, fator que facilitou a tarefa do governo (BENESCH, 2014, p. 37-38).

Inclusive, tal visão negativa dos samurais, predominante no início da Era Meiji, foi reproduzida no texto de um dos mais notáveis observadores ocidentais do novo Japão, o professor William Elliot Griffis (1843-1928), que em seu livro *The Mikado's Empire* de 1876, demonstra a seguinte percepção sobre os samurais:

As ideias de honra do samurai o proibiam de fazer qualquer trabalho ou se envolver em qualquer negócio. Seu único dever era manter a negligente vigia do castelo ou casa de seu senhor, seguir a comitiva de seu mestre e, em ocasiões determinadas,



aparecer vestido cerimonialmente. Sua vida foi de ociosidade e conforto; e, como se pode imaginar, os longos séculos de paz serviram apenas para desenvolver o caráter perigoso desta grande classe de desocupados armados. Alguns, de fato, eram estudiosos, ou engajados com zelo em exercícios marciais, ou se tornaram professores, mas a maioria passou a vida comendo, fumando e descansando em bordéis e casas de chá, ou levou uma vida selvagem de crime em uma das grandes cidades (GRIFFIS, 2006, p. 323).

Uma medida central para esse processo foi o estabelecimento da conscrição militar, tirando dos samurais o monopólio formal das armas. Como escreveu em 1908 o patrono do exército japonês, General Yamagata Aritomo (1838-1922), ao relatar sobre sua participação na Guerra Boshin⁵ (1868-1869) e sua experiência na formação do moderno exército japonês. Apesar da resistência dos samurais à perda do exclusivismo militar, Yamagata constatou que, “aqueles que vinham de boas famílias [samurais] eram muito fracos e incompetentes para ser oficiais exemplares ou tomarem lugar como soldados comuns” e que “alguns camponeses, que o xogunato e o clã de Choshu haviam treinado na disciplina [militar] estrangeira, se provaram bons soldados” (YAMAGATA, 1909, p. 203).

Yamagata ainda relata que ele havia visto que todos os modernos sistemas militares europeus eram fundados no princípio da conscrição geral, e que as constatações citadas acima facilitaram a decisão de dessamurair as forças armadas, iniciativa que não foi recebida sem resistência também pela antiga plebe, resultando em revoltas e destruição de numerosos centros de recrutamento nos anos de 1873 e 1874 (GORDON, 2003, p. 66), e estando ainda presente no ideário popular décadas mais tarde, em plena Guerra Russo-Japonesa⁶ (1904-1905), como atesta um famoso poema de Yosano Akiko (1878-1942) (2007, p. 143-144), que relata sua tentativa de demover o irmão da participação no conflito, ao afirmar que:

O que significa para você
se os muros de Port Arthur desmoronam ou se erguem?
Por que você deveria se importar? Essas coisas não estão
nos mandamentos de uma família mercante.

Contudo esse processo de dessamurair não causou o total desapa-



recimento de características do *ethos*⁷ samurai entre os ex-samurais ou mesmo entre outros setores da população. Uma vez que a internalização de valores da aristocracia guerreira por outros estamentos (e vice-versa), ocorria espontaneamente desde a Era Tokugawa. Isso se deu notadamente com a absorção de valores da plebe urbana (principalmente comerciantes e artesãos) pelos samurais, sobretudo nos gostos culturais e apego pelo dinheiro. Ocorreu também a criação da simpatia pelos ideais samurais entre a plebe em geral, algo perceptível através da cultura popular urbana (literatura, teatro, pintura, etc.), notadamente pela recepção da adaptação teatral da história dos 47 *ronin*⁸ (MACFARLANE, 2008, p. 62; SMITH, 1997, p. 195).

Uma demonstração disso foi a presença da prática samurai da caça às cabeças dos inimigos derrotados entre o exército conscrito, e predominantemente plebeu, que combateu a Revolta de Satsuma⁹ em 1877, liderada por Saigo Takamori (1828-1877) (RAVINA, 2004, p. 1-2).

Com a chegada da década de 1880, à medida que avançava o desencantamento do governo Meiji com o modelo liberal ocidentalizante de modernização, e com o próprio distanciamento temporal dissolvendo o repúdio popular aos samurais, a imagem destes foi aos poucos reabilitada.

O Projeto de Modernização Conservadora

Ao longo da década de 1880 ocorreu a desilusão com o modelo liberal de modernização, assim como o seu esgotamento. Esse foi um período de “modernização conservadora”, seguramente sacramentado na década de 1890, mas já perceptível como tendência na década anterior. Segundo Barrington Moore Jr (1975, p. 503), esse tipo de modernização se caracteriza por ser feita “através de uma revolução vinda de cima”, com uma aliança entre realeza e aristocracia fortes, com comerciantes e industriais fracos.

A Restauração Meiji foi justamente um processo liderado por elites aristocráticas e financeiras (sob a liderança das primeiras) do país, sendo inclusive o caso japonês o primeiro exemplo citado por Moore Jr após definir esse conceito.



Nesses anos o impulso de ocidentalização da sociedade japonesa foi revertido, à medida que o encantamento com a civilização ocidental diminuiu, notadamente em função da consciência adquirida sobre os problemas do Ocidente, assim como pelo descontentamento da opinião pública em relação às atitudes tomadas por governos das grandes potências nos territórios colonizados na África e na Ásia, o que fomentava dúvidas sobre a sinceridade da “missão civilizadora” pregada por elas (OGUMA, 2002, p. 10). Essa nova realidade culminou com a promulgação, em 1889, de uma constituição com grande potencial autoritário.

O conservadorismo que ganhou força no Japão, no final do século XIX, tinha aspectos de nostalgia em relação a algumas características da Era Tokugawa, principalmente a influência da moral confucionista, assim como críticas ao ideário progressista, em uma reação ao ideário da “Civilização e Iluminismo” do início da Era Meiji, buscando um caminho alternativo para a modernização (PYLE, 2008, p. 674-681).

Como argumentou Eric Hobsbawm (2005, p. 118-119) no cenário do século XIX, não era a sofisticação ou elegância de uma civilização que lhe garantia o respeito das potências mundiais, e sim a força de suas armas, dessa forma, nas palavras do autor, o Japão “começou a ser tratado como um igual quando começou a ganhar guerras”. Mais precisamente, a sonhada anulação dos tratados desiguais com o Ocidente foi conseguida apenas em 1894, com o bom desempenho na Guerra Sino-Japonesa¹⁰, sendo que a posterior vitória nesse conflito, assim como a subsequente vitória na Guerra Russo-Japonesa, em 1905, serviram tanto para a conquista do respeito dos ocidentais, quanto para o fortalecimento do nacionalismo e da confiança popular no Japão (OGUMA, 2002, p. 11; SINGER, 1973, p. 152).

A Samuraização

Segundo Kurt Singer (1973, p. 149) em todas as sociedades modernas parece existir “a imagem normativa do homem superior, o *beau idéal* não de uma única classe, casta, profissão ou credo, mas da nação como um todo em



seus traços mais característicos e estimados” e quando o Japão fez sua mudança para o modelo conservador de modernização, o samurai foi o modelo escolhido para preencher este papel.

Essa escolha pode ser explicada justamente pela presença hegemônica de ex-samurais dos domínios de Satsuma e Choshu entre os oligarcas do governo Meiji. Estes domínios se localizavam no sul do Japão; na ilha de Kyushu (Satsuma) e no extremo sul da ilha de Honshu (Choshu); região em que o estamento samurai era mais fortemente carregado de códigos de honra e comportamento, sendo inclusive o berço dos possivelmente mais notáveis movimentos de revolta contra a modernização do Japão, a Rebelião dos Shinpu-ren¹¹ e a Revolta de Satsuma, ocorridas em 1876 e 1877.

Na ilha de Kyushu, mais especificamente no domínio de Nabeshima, foi escrito o *Hagakure* (*Oculto pelas Folhas*), de autoria do monge budista e ex-samurai, Yamamoto Tsunetomo (1659-1719), que posteriormente se tornou o mais influente *kakun*¹² (“Código da Casa”) do Japão, inclusive na modernidade. Este texto, escrito entre 1710 e 1716, essencialmente registra uma resistência ao ideal do governo dos Tokugawa para os samurais, que os transformou no estrato burocrático e intelectual do Império em uma era de paz. É um texto que renega as letras e as artes e exalta a lealdade e a morte; com um conteúdo nostálgico que louva um passado idealizado, que teria existido antes da Era Tokugawa (MCCLAIN, 2002, p. 82).

Em Choshu, o *Hagakure* foi lido por Yoshida Shoin (1830-1859), professor e ideólogo que tinha os principais líderes representantes desse domínio na Restauração Meiji como discípulos. Entre estes estava o futuro General Yamagata Aritomo.

Yoshida pregou aos seus discípulos um ideário que somava o conteúdo do *Hagakure* aos ideais dos pensadores nativistas (*kokugaku*) do século XVIII, e que pregavam a restauração do poder do Imperador (MORRIS, 1906, p. 177). O resultando disso é que nos ensinamentos de Yoshida, a virtude da lealdade, que no texto do *Hagakure* é devida ao senhor de cada samurai, fosse transferida para a figura do Imperador.

A presença desse *ethos* samurai característico em Kyushu foi percebida



por dois notáveis escritores que lá viveram e lecionaram, o orientalista Lafcadio Hearn (1850-1904) e o romancista Natsume Soseki (1867-1916).

O primeiro, enquanto estava na cidade de Kumamoto em 1895, percebeu que lá havia uma grande resistência à ocidentalização dos costumes, tão presente em locais como Tóquio e Yokohama, assim como a notável presença do *ethos* samurai, e afirmou que essa região era “a parte mais conservadora do Japão, e Kumamoto, sua principal cidade, era o centro desse sentimento conservador”. O autor chamou esse *ethos* de “espírito de Kyushu”, uma moralidade caracterizada “por sua adesão a tradições de conduta que foram quase esquecidas em outros lugares”, e que em Kyushu o “antigo espírito samurai ainda vive” (HEARN, 1895, p. 30).

Soseki por sua vez também teve uma percepção semelhante, e em seu romance *Sanshiro*, publicado em 1908, narra a história de um jovem universitário criado em Kyushu, e o choque de valores que encarou ao ir estudar na Universidade Imperial de Tóquio, ao se deparar com o modo de vida mais liberal e ocidentalizado da capital (NATSUME, 2013).

Na década de 1880, mais precisamente em 1882, o governo Meiji publicou o *Rescrito Imperial para os Soldados e Marinheiros* contendo palavras atribuídas ao Imperador Meiji, mas de autoria de terceiros, incluindo o General Yamagata Aritomo (MCCLAIN, 2002, p. 201-202).

O texto deste documento, dirigido aos militares e futuros militares japoneses, instruía como seria o serviço ideal ao Imperador (MCCLAIN, 2002, p. 202), podendo ser sintetizado em cinco pontos principais: 1) “O soldado e o marinheiro devem considerar a lealdade seu dever essencial”, 2) “O soldado e o marinheiro devem observar estritamente a respeitabilidade”, 3) “O soldado e o marinheiro devem estimar a bravura”, 4) “O soldado e o marinheiro devem estimar a fidelidade e a retidão”, 5) “O soldado e o marinheiro devem fazer da simplicidade o seu objetivo” (EMPEROR MEIJI’S IMPERIAL RESCRIPT TO SOLDIERS AND SAILORS, 1943, p. 241, 242, 243, 244).

O ideal de lealdade presente nesse documento é exatamente segundo o entendimento que Yamagata aprendeu com Yoshida Shoin, proveniente da mistura dos ideais do *Hagakure* com a ideologia dos nativistas. Era a chegada



dos ideais do sul do Japão à capital do Império. Esse novo *ethos* se popularizaria sob o nome de *Bushido*¹³, termo que ganhou sua notoriedade definitiva após a publicação em 1899 do livro *Bushido: The Soul of Japan*, de autoria do diplomata Nitobe Inazo (1862-1933).

Em 1889 foi promulgada a *Constituição do Império do Japão*, declarada como um presente do Imperador para seu Primeiro Ministro e o povo (GORDON, 2003, p. 92).

Em seu primeiro capítulo a Constituição traz passagens sobre: a soberania do Imperador (artigos 1, 2, 4, 5, 6 e 7), incluindo o supremo comando das forças armadas (artigo 11) e a sacralidade e inviolabilidade do Imperador (artigo 3) (THE MEIJI CONSTITUTION, 2006, p. 76).

Estes trechos confirmam a primazia do Imperador como soberano e detentor da lealdade da população, da nação de samurais que se construía.

No ano de 1890 foi promulgado o *Rescrito Imperial para a Educação*, um documento voltado não apenas aos estudantes, mas a toda a população do Império, que caracteriza como “sempre unidos na lealdade e na devoção filial”, exortando o povo, para que sejam “filiais com os vossos pais, afectuosos com os vossos irmãos e irmãs; como maridos e mulheres”, que fossem “harmoniosos, como verdadeiros amigos”; e que se comportassem “com modestia e moderação”, para que respeitem sempre “a constituição e [...] as leis” e ao final faz ainda a seguinte exortação os súditos: “em caso de emergência, oferecei-vos corajosamente ao Estado; e, assim, guardai e mantede a prosperidade do Nosso Trono Imperial, tão antigo quanto o céu e a terra” (RESCRITO IMPERIAL PARA EDUCAÇÃO, 2008, p. 120-121).

Esse documento não apenas retoma exortações feitas aos soldados e marinheiros em 1882 (lealdade, bravura e simplicidade), como ainda promove a virtude confucionista da piedade filial e invoca a coragem nacional para a defesa do trono Imperial, o detentor primário da lealdade nacional.

Em 1898 foi promulgado o *Código Civil* do Japão, que tem como principal papel no processo de samuraização, a promoção do modelo samurai de família como padrão para toda a nação, valorizando a subordinação do indivíduo ao grupo e a hierarquia



por sexo e idade, garantindo ao patriarca total controle sobre as propriedades da família e os direitos de seus membros, desde o próprio pertencimento à família, quanto o controle sobre assuntos como casamentos e divórcios no seio da mesma (THE CIVIL CODE OF JAPAN, 1898, p. 190-253).

O progressivo processo de samuraização do Japão, pelo qual, nas palavras de Harumi Befu (1985, p. 52), “os valores e instituições da casta guerreira permearam o povo comum”, é perceptível pela presença de seus ideais característicos nos documentos oficiais promulgados entre 1882 e 1898. Dessa forma o desenvolvimento e divulgação da ideia do *Bushido* como um *ethos* geral do povo japonês já estava maduro à altura da Guerra Russo-Japonesa nos anos de 1904 e 1905. Sobre este conflito, em comentário relativo aos soldados japoneses que nele lutaram, o Conde Okuma Shigenobu (1838-1922), na introdução que escreveu para o livro do Tenente Sakurai Tadayoshi (1869-1965), de fato a eles se refere como samurais, ao afirmar que:

A performance do verdadeiro espírito dos samurais japoneses é radicalmente diferente dos homens que aparecem para lutar na linha de frente apenas com a expectativa de condecorações e dinheiro diante de seus olhos (OKUMA, 1907, p. xi).

E ainda enquanto este conflito estava em andamento, o escritor Lafcadio Hearn (1906, p. 329) relatou, escrevendo em 1904, sua percepção sobre o processo de samuraização que atingia seu auge naquele momento, sintetizando a situação da seguinte maneira:

[...] quando o Japão finalmente se viu cara a cara com o perigo inesperado de agressão ocidental [em 1853], a abolição dos *daimiatos* foi considerada uma questão de suma importância. O perigo supremo exigia que as unidades sociais se fundissem em uma massa coerente, capaz de ação uniforme, que o clã e os grupos tribais fossem permanentemente dissolvidos, que toda autoridade imediatamente se concentrasse no representante da religião nacional, – que o dever de obediência ao Soberano Celestial deveria substituir, de uma vez e para sempre, o dever feudal de obediência ao senhor territorial. A religião da lealdade, evoluída por mil anos de guerra, não podia ser rejeitada: devidamente utilizada, provaria ser uma herança nacional de valor incalculável, – uma força moral capaz de milagres se dirigidos por uma vontade sábia para um único fim sábio. Não poderia ser destruída pela reconstrução; mas poderia ser desviada e transformada. Desviada, portanto, para fins mais nobres e expandida para necessidades maiores, tornou-se o novo sentimento nacio-



nal de confiança e dever: o senso moderno de patriotismo.

Dessa forma, Hearn (1906, p. 329) afirma que o processo que Harumi Befu viria a chamar de samuraização teria sido feito para garantir a independência da nação. Dessa forma, a promoção dos valores samurais entre a população, com a substituição dos receptáculos do dever da lealdade popular, trocando os senhores locais pelo Imperador, serviria como base para o surgimento do “moderno senso de patriotismo” dessa pátria de modernos samurais, ou, em outras palavras, do moderno nacionalismo japonês.

Sobre isso podemos perceber que a samuraização do Japão Meiji foi um processo de estabelecimento de uma “comunidade imaginada”, a invenção de uma nação moderna, jovem, aos olhos do historiador, mas muito antiga do ponto de vista dos seus nacionalistas, em que se desenvolve um sentimento de cumplicidade muito próximo do existente no “parentesco” e na “religião” (ANDERSON, 2013, p. 31-32).

Através da samuraização o outrora fragmentado Japão, no qual, o que importava, como escreve Ruth Benedict (2006, p. 49), “era se alguém pertencia ao feudo de Satsuma ou Hizen”, ou seja, que tinha vínculos e identidades locais e não nacionais; se tornou, como todas as nações modernas, “uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsicamente limitada, e ao mesmo tempo, soberana” (ANDERSON, 2013, p. 32), pois ao igualar os valores e lealdades de todos os súditos como provindos de um mesmo estamento social (o samurai), o governo criou e promoveu a “profunda camaradagem horizontal” na qual “a nação é sempre concebida”, segundo Benedict Anderson (2013, p. 34), criando o tipo de comunidade imaginária pela qual as pessoas matariam e morreriam, a nação moderna (ANDERSON, 2013, p. 34).

E se por um lado a samuraização conquistou para o Japão inclusive a simpatia internacional, a medida que o código do *Bushido* foi se tornando conhecido e famoso no Ocidente, por outro lado a disposição ao sacrifício, de fato evocada a todos os súditos no *Rescrito Imperial para a Educação* de 1890, e também presente nos ideais desse código de honra, foi vista entre os ocidentais como um dos principais trunfos que permitiram ao Japão conseguir a



surpreendente vitória sobre a Rússia em 1905, projetando-o no imaginário das grandes potências como uma nova ameaça, o “perigo amarelo” (LITTLEHOOD, 1996, p. 27-28; SINGER, 1973, p. 152).

O estabelecimento do moderno Japão como uma comunidade imaginária se fez viável graças ao apelo à tradição que a samuraização promoveu. Por “tradição”, e quanto à sua autoridade, aqui compartilhamos o entendimento de Edward Shils (1981, p. 25-26), segundo o qual:

É essa transmissão normativa que liga as gerações dos mortos às gerações dos vivos na constituição de uma sociedade. A coesão de uma sociedade é normalmente concebida como uma característica de um movimento particular no tempo; é a coesão de seus membros vivos um com o outro. Os membros vivos mais velhos ajudam a induzir os mais jovens nas crenças e padrões que herdaram daqueles que vieram antes deles. Desta forma, os mortos são influentes, exercitam o que os críticos da tradicionalidade chamaram de “mão morta de o passado”. Eles são objetos de apego, mas o que é mais significativo, é que seus trabalhos e as normas contidas em suas práticas influenciam as ações das gerações subsequentes às quais são desconhecidos. A normatividade da tradição é a força inercial que mantém a sociedade em uma determinada forma através do tempo.

Em resumo, Shils vê a tradição como uma fonte de coesão social e autoridade para justificar essa coesão.

No entanto a nação samuraizada, pregada como uma tradição pelo governo Meiji e pelos apologistas dessa ideia, é, como demonstramos, uma invenção moderna, ou seja, uma tradição inventada.

O conceito de “tradição inventada” é definido por Eric Hobsbawm como “um conjunto de práticas” [...] “[que] visam inculcar certos valores e normas” [...] “[através de uma suposta] continuidade com um passado histórico apropriado” (2002a, p. 9), tendo inclusive ocorrido em conjunto com um fenômeno semelhante no Ocidente, que Hobsbawm (2002b, p. 271) chama de um período de “invenção em massa de tradições”, entre os anos de 1870 e 1914.



Conclusão

Podemos concluir que a suposta continuidade histórica, sobre a qual escreveu Hobsbawm, e com a qual no Japão era identificada a tradição à qual a samuraização se reportava, seria a unidade dos valores nacionais sob o *ethos* do estamento samurai. Isso de fato teve alguma realidade com a circularidade dos valores que ocorreu entre os diferentes estamentos sociais em meados da Era Tokugawa, e que foi transformada em uma unidade da orientação ética nacional pelos pregadores da moderna ideia de *Bushido*, entre os quais o mais notável foi Nitobe Inazo.

Dentro do contexto da modernização conservadora, que se seguiu ao abandono do modelo liberal de modernização, foi, portanto, essa tradição inventada da unidade do *ethos* nacional, que viabilizou a imaginação, ou invenção, de todo o Japão como uma comunidade, fazendo com que a samuraização tenha se tornado o grande instrumento para o estabelecimento do Japão como um moderno estado-nação, assumindo as características básicas que manteve até seu colapso com a derrota na Segunda Guerra Mundial em 1945, embora a identificação do samurai como ideal do caráter nacional não tenha perdido totalmente sua presença no Japão atual.



FONTES PRIMÁRIAS

EMPEROR MEIJI'S IMPERIAL RESCRIPT TO SOLDIERS AND SAILORS. In: LORY, Hillis. **Japan's Military Masters: The Army in Japanese Life**. Nova York: Viking Press, 1943. p. 239-245.

GRIFFIS, William Elliot. **The Mikado's Empire: A History of Japan from the Age of Gods to the Meiji Era (660 BC-AD 1872)**. Berkeley, Tóquio: Stone Bridge Classics, Yohan Classics, 2006.

HEARN, Lafcadio. **Out of the East: Reveries and Studies in New Japan**. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1895.

HEARN, Lafcadio. **Japan: An Attempt at Interpretation**. Nova York: The Macmillan Company, 1906.

KIKUCHI, Dairoku. **Japanese Education: Lectures Delivered in the University of London**. Londres: John Murray, 1909.

NATSUME, Soseki. **Sanshiro**. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.

NITOBÉ, Inazo. **Bushido: The Soul of Japan**. Tóquio: Teibi Publishing Company, 1908.

OKUMA, Shigenobu. Introduction. In: SAKURAI, Tadayoshi. **Human Bullets: A Soldier's Story of Port Arthur**. Boston & Nova York: Houghton, Mifflin and Company, 1907. p. i-xii.

RESCRITO IMPERIAL PARA EDUCAÇÃO. In: HENSHALL, Kenneth. **História do Japão**. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 120-121.

THE CIVIL CODE OF JAPAN. Yokohama, Xangai, Hong Kong e Singapura: Kelly & Walsh, 1898.

THE MEIJI CONSTITUTION. In: BARY, Theodore de; GLUCK, Carol; TIEDEMANN, Arthur (Orgs). **Sources of Japanese Tradition: 1600 to 2000 Volume Two, Part Two: 1868 to 2000**. Nova York: Columbia University Press, 2006. p. 76-79.

YAMAGATA, Aritomo. The Japanese Army. In: OKUMA, Shigenobu (Org). **Fifty Years of a New Japan: Volume 1**. Toronto: University of Toronto Library, 1909. p. 194-217.

YOSANO, Akiko. Beloved, You Must Not Die (Kimi Sinitamo Nakare, 1905). In: RIMER, J. Thomas, GESSEL, Van C. (Orgs). **The Columbia Anthology of Modern Japanese Literature Vol I**. Nova York: Columbia University Press, 2007. p. 143-144.



REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- BEFU, Harumi. **Japan: An Anthropological Introduction**. Tóquio: Tuttle, 1985.
- BENEDICT, Ruth. **O Crisântemo e a Espada**. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- BENESCH, Oleg. **Inventing the Way of Samurai: Nationalism, Internationalism and Bushido in Modern Japan**. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- GLUCK, Carol. Japan's Modernities. In: EMBREE, Ainslie. T; GLUCK, Carol (Org.). **Asia in Western and World History**. Nova York: ME Sharpe, 2015. p. 561-593.
- GORDON, Andrew. **A Modern History of Japan: From Tokugawa Times to the Present**. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- HOBSBAWM, Eric. Introdução: A Invenção das Tradições. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A Invenção das Tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 2002a. p. 9-23.
- HOBSBAWM, Eric. A Produção em Massa de Tradições: Europa, 1870 a 1914. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Orgs). **A Invenção das Tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 2002b. p. 271-316.
- HOBSBAWM, Eric. **A Era dos Impérios: 1875-1914**. São Paulo: Paz & Terra, 2005.
- KEENE, Donald. **Emperor of Japan: Meiji and His World, 1852-1912**. Columbia: Columbia University Press, 2002.
- LITTLEWOOD, Ian. **The Idea of Japan: Western Images, Western Myths**. Chicago: Ivan R. Dee, 1996.
- MACFARLANE, Alan. **Japan through the Looking Glass**. Londres: Profile Books, 2008.
- MCCLain, James L. **Japan: A Modern History**. Nova York: W. W. Norton & Company, 2002.
- MORRIS, J. **Makers of Japan**. Londres: Methuen & CO, 1906.
- MOORE JR, Barrington. **As Origens Sociais da Ditadura e da Democracia: Senhores e Camponeses na Construção do Mundo Moderno**. Lisboa: Martins Fontes, 1975.
- NISH, Ian. Nationalism in Japan. In: LEIFER, Michael (Org). **Asian Nationalism**. Londres e Nova York: Routledge, 2000. p. 82-90.



REFERÊNCIAS

- NOSCO, Peter. Intellectual Change in Tokugawa Japan. In: TSUTSUI, William M. (Org). **A Companion to Japanese History**. Malden: Blackwell, 2007. p. 101-116.
- OGUMA, Eiji. **Genealogy of Japanese Self-Images**. Melbourne: Trans Pacific Press, 2002.
- PYLE, Kenneth B. Meiji Conservatism. In: JANSEN, Marius B. (Org). **The Cambridge History of Japan: Volume 5, The Nineteenth Century**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 674-720.
- RAVINA, Mark. **The Last Samurai: The Life and Battles of Saigo Takamori**. Nova Jersey: Wiley, 2004.
- REISCHAUER, Edwin. **The Japanese Today: Change and Continuity**. Cambridge, Londres: The Belknap Press, 1995.
- SANSOM, George. **The Western World and Japan: A Study in the Interaction of European and Asiatic Cultures**. Nova York: Alfred A. Knopf, 1951.
- SHILS, Edward. **Tradition**. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- SINGER, Kurt. **Mirror, Sword and Jewel**. Nova York: George Braziller, 1973.
- SKOSS, Diane. Bushido. In: HOROWITZ, Marianne Cline (Org). **New Dictionary of the History of Ideas Volume 1**. Detroit: Thomson Gale, 2005. p. 251-253.
- SMITH, Patrick. **Japan: A Reinterpretation**. Nova York: Pantheon Books, 1997.
- WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982.



NOTAS

1. Doutor em História Social das Relações Políticas pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e atualmente Pós-Doutorando pela mesma instituição, bolsista PROFIX/FAPES.
2. Entre as fontes aqui utilizadas, as oficiais do governo Meiji são traduções para a língua inglesa, sendo o Rescrito Imperial dos Soldados e Marinheiros extraído do livro *Japan's Military Masters*, de Hillis Grew, um estudo sobre as forças armadas japonesas publicado nos EUA em 1943, no calor do conflito deste país com o Japão, tendo sido prefaciado por Joseph Grew (1880-1965), embaixador dos EUA no Japão quando as hostilidades se iniciaram. A Constituição Meiji e o Rescrito Imperial para a Educação estão disponíveis na coletânea de fontes *Sources of Japanese Tradition*, volume 2, editada pela Universidade de Columbia, com a colaboração de especialistas como Donald Keene e Carol Gluck (porém em referência ao Rescrito de Educação, tomamos emprestada a tradução integral para a língua portuguesa presente na edição lusitana do livro *História do Japão*, de Henshall, que originalmente utilizou a tradução contida no *Sources of Japanese Tradition*). Para o Código Civil de 1898 recorreremos à tradução feita pela Universidade Imperial de Tóquio. Por sua vez, o relatório do general Yamagata Aritomo sobre o exército japonês faz parte do livro de relatórios publicado sob a organização do Conde Okuma Shigenobu, intitulado *Kaikoku Gojunen Shi*. Esse livro, compilado em comemoração aos cinquenta anos da abertura do Japão, foi traduzido para o inglês sob a direção de Marcus B. Huish (1843-1921), sendo esta tradução publicada em 1909, com o título *Fifty Years of New Japan*. Outros textos escritos originalmente em língua japonesa que são citados aqui em traduções são a tradução para o inglês do poema de Yosano Akiko, *Kimi Sinitamo Nakare*, que faz parte da coletânea *The Columbia Anthology of Modern Japanese Literature*, volume I, uma obra de origem e natureza semelhantes ao *Sources of Japanese Tradition*, voltada para a literatura japonesa. Outra obra vertida do japonês para o inglês é *Human Bullets*, traduzida por Masujiro Honda, e editada pela japonologista Alice Mabel Bacon. Enfim o romance de Natsume Soseki, *Sanshiro*, foi aqui consultado na edição brasileira feita pela editora Estação Liberdade, que contou com o trabalho de tradução feito por Fernanda Garcia. As demais fontes foram abordadas em sua língua original (inglês). Estas fontes foram selecionadas em função da variedade de pontos de vista que ajudam a exemplificar, desde documentos oficiais contemporâneos aos acontecimentos, que exprimem as intenções do governo Meiji, escritos que funcionam como relatos de memória por parte de oficiais importantes deste mesmo governo, e escritos da época, que registram a percepção do cenário por parte de observadores externos.
3. Um movimento iniciado no século XVIII, e que pregava a valorização da cultura japonesa, em detrimento às influências culturais chinesas, defendendo também o exercício do poder efetivo no Império como uma atribuição do Imperador, e do Xintoísmo como religião central (NOSCO, 2007, p. 106-107).
4. Neste artigo trabalhamos com o conceito de “estamento”, que se caracteriza



NOTAS

- por sua falta de mobilidade social se comparado com a “classe”. “Estamento”, segundo o entendimento de Max Weber, se define por ser um estrato pelo qual “as honras sociais são distribuídas numa comunidade” (WEBER, 1982, p. 212), com um “estilo de vida específico” e distintivo, além de ter “restrições ao relacionamento” (WEBER, 1982, p. 219) no meio social.
5. Confronto entre as forças leais ao xogunato Tokugawa e os partidários da Restauração Meiji.
 6. Confronto entre russos e japoneses pelo domínio de territórios na Manchúria e na China.
 7. Os valores que guiam a conduta pessoal, segundo a definição de Max Weber (1982, p. 368).
 8. Episódio ocorrido entre 1701 e 1702, quando 47 ronins (samurais sem senhor) vingaram a morte de seu lorde, tornando-se a mais conhecida história da cultura japonesa, e que seria a mais extrema ilustração do ethos samurai, ou posteriormente, japonês (SMITH, 1997, p. 195).
 9. Revolta dos ex-samurais do Domínio de Satsuma contra o governo Meiji.
 10. Guerra travada entre chineses e japoneses pela influência sobre o governo coreano.
 11. A Shimpuren (Liga do Vento Divino), surgiu em 1876, sendo composta por cerca de 200 ex-samurais, que, ao evocar a simbologia do “vento divino” (Kamikaze) que teria protegido o Japão da invasão mongol no século XIII, pregavam a expulsão dos bárbaros estrangeiros e a extinção de sua influência sobre a cultura japonesa. Esse grupo protagonizou um ataque fracassado à uma guarnição militar de Kumamoto em 1876 (KEENE, 2002, p. 264-266).
 12. Preceitos morais e de comportamento direcionados aos vassalos de um domínio.
 13. Palavra que teria aparecido pela primeira vez no Koyo Gunkan, texto atribuído ao samurai Kosaka Masanobu (1527-1578), mas que se tornou corrente apenas na década de 1880, segundo a concepção do político Yukio Ozaki (1859-1954), que entendia esse conjunto de valores como um equivalente japonês do código britânico da “cavalaria” ou “cavalheirismo”, sendo posteriormente teorizado por vários autores na década de 1890, até atingir sua definição mais famosa e influente na obra de Nitobe Inazo, que o essencializava em sete virtudes: justiça, coragem, benevolência, polidez, sinceridade, honra e lealdade (BENESCH, 2014, p. 5; NITOBÉ, 1908, p. 20-84; SKOSS, 2005, p. 251).



O TEATRO POLÍTICO INDIANO NO SÉCULO XIX

Ana Beatriz Pestana Gomes¹

Resumo: O teatro político desenvolvido ao longo do século XIX na Índia foi de suma importância para a articulação e fortalecimento de movimentos de luta em prol de direitos para diferentes setores sociais oprimidos. Este artigo analisará a atmosfera sociocultural e política na qual o teatro político indiano se fortaleceu no século XIX através da criação de peças em resposta aos projetos civilizatórios ingleses, às políticas impositivas, às práticas de censura e a outras formas de opressão. A metodologia utilizada neste artigo foi a análise crítica de fontes primárias, como peças teatrais, o ato de censura e outros documentos, e de pesquisas acadêmicas sobre a temática em questão. A fundamentação teórica do artigo foi baseada em fontes e pesquisas sobre a história do teatro político indiano trabalhadas ao longo do doutorado que realizei entre 2016 e 2020 junto ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), ao Programa de Estudos Indianos da UERJ e à Jawaharlal Nehru University, onde realizei o doutorado sanduíche-CAPES na Índia entre 2018 e 2019. Os resultados das investigações realizadas neste artigo proporcionaram reflexões que contribuíram para a compreensão de como a politização das criações teatrais indianas no século XIX estava alinhada com o fortalecimento de movimentos sociais que se estruturaram no século XIX e que se intensificaram no século XX no contexto das lutas pela independência da Índia.

Palavras-chave: Teatro Político Indiano. História do Teatro. Índia

THE INDIAN POLITICAL THEATER IN THE XIX CENTURY

Ana Beatriz Pestana Gomes

Abstract: The political theatre developed throughout the XIX century in India was very important to the articulation of movements in favor of socio-political struggles for Indian oppressed social sectors. This article will analyze the socio-cultural and political atmosphere in which the Indian political theatre was strengthened in the XIX century through the creation of plays in response to the England civilizing projects, imposing policies, censorship practices carried out by the British colonial government and other forms of oppression. The methodology used in this article was the critical analysis of primary sources, such as plays, the act of censorship and other documents, and of academic researches. The theoretical basis of the article were researches analyzed during my PhD about the history of Indian political theatre developed between 2016 and 2020 in the Postgraduate Program in History at the State University of Rio de Janeiro (UERJ), in the UERJ Indian Studies Program and in the Jawaharlal Nehru University, where I did the CAPES sandwich PhD in India between 2018 and 2019. The research results of this article provided reflections that contributed to the understanding of how the politicization of Indian theatrical creations in the XIX century was aligned with the strengthening of social movements that were structured in the XIX century and that intensified during the first half of XX century in the context of the struggles for India independence.

Keywords: Indian Political Theatre. Theatre History. India

EL TEATRO POLÍTICO INDIO DEL SIGLO XIX

Ana Beatriz Pestana Gomes

Resumen: El teatro político desarrollado a lo largo del siglo XIX en India fue de suma importancia para la articulación de movimientos civiles y políticos a favor de luchas sociopolíticas por los derechos de sectores sociales oprimidos. Este artículo analizará la atmosfera sociocultural y política en que se fortaleció el teatro político indiano en el siglo XIX a través de la creación de obras de teatro en respuesta a los proyectos civilizadores ingleses, a las prácticas de censura llevadas a cabo por el gobierno colonial británico, por las políticas impuestas y otras formas de opresión. La metodología utilizada en este artículo fue el análisis crítico de fuentes primarias, como obras de teatro, el acto de censura y otros documentos, y de pesquisas académicas. La base teórica del artículo fue compuesta por las investigaciones que hice durante mi doctorado sobre la historia del teatro político indiano realizado entre 2016 y 2020 en el Programa de Posgrado en Historia de la Universidad Estatal de Río de Janeiro (UERJ), en el Programa de Estudios Indianos de la UERJ y en la Jawaharlal Nehru University, donde hice el doctorado sándwich CAPES en India entre 2018 y 2019. Los resultados de la investigación proporcionaron argumentos y reflexiones que contribuyeron a comprender cómo la politización de las creaciones teatrales indianas en el siglo XIX estuviera relacionada con el fortalecimiento de movimientos sociales que se estructuraron en el siglo XIX y que se intensificaran en el siglo XX en el contexto de las luchas por la independencia de India.

Palabras-clave: Teatro político indiano. Historia del teatro. India

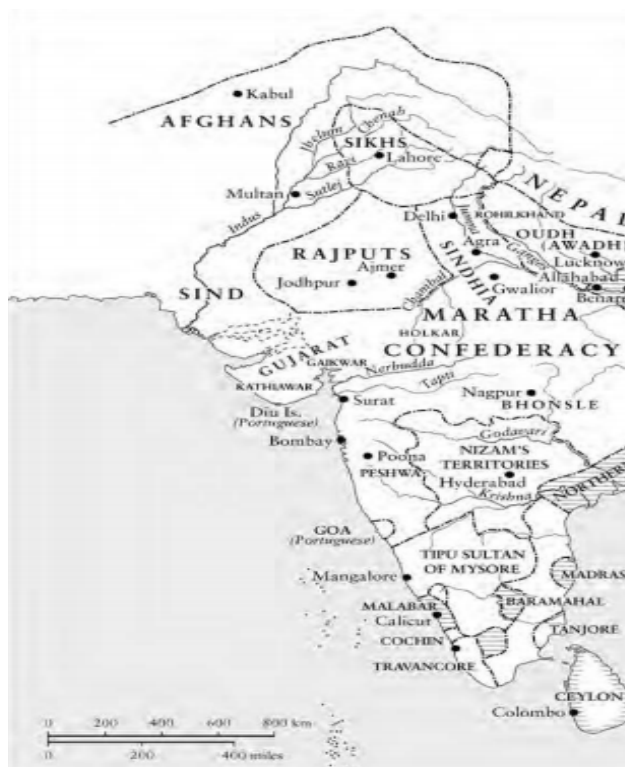
A Índia recebeu ao longo da sua história diversas populações em seu território, o que a caracteriza como um lugar riquíssimo no âmbito cultural, artístico, religioso e linguístico. O teatro indiano ao longo da sua história também foi fortemente influenciado pelas culturas, projetos políticos e tradições artísticas dessas populações.

No século XIX, a Índia era uma colônia do Império Britânico e a abrangência das influências ocidentais no teatro indiano diferenciava-se nas diferentes regiões do país de acordo com a intensidade das políticas colonizadoras, culturais e do aparato teatral construído pelos ingleses. As regiões mais distantes das grandes cidades preservaram mais as práticas artísticas tradicionais e populares, pois mantiveram-se distantes dos padrões teatrais ocidentais. Já nas grandes cidades, como Calcutá, Bombay e Madras, os projetos colonizadores e civilizatórios eram mais intensos e a educação e a vida cultural dos setores sociais privilegiados foram fortemente influenciadas por padrões ocidentais (BENEGAL, 1967, p. 69-70).

Nos dois mapas apresentados a seguir é possível visualizar geograficamente a localização das regiões da Índia sob dominação do Império britânico no princípio do século XIX:

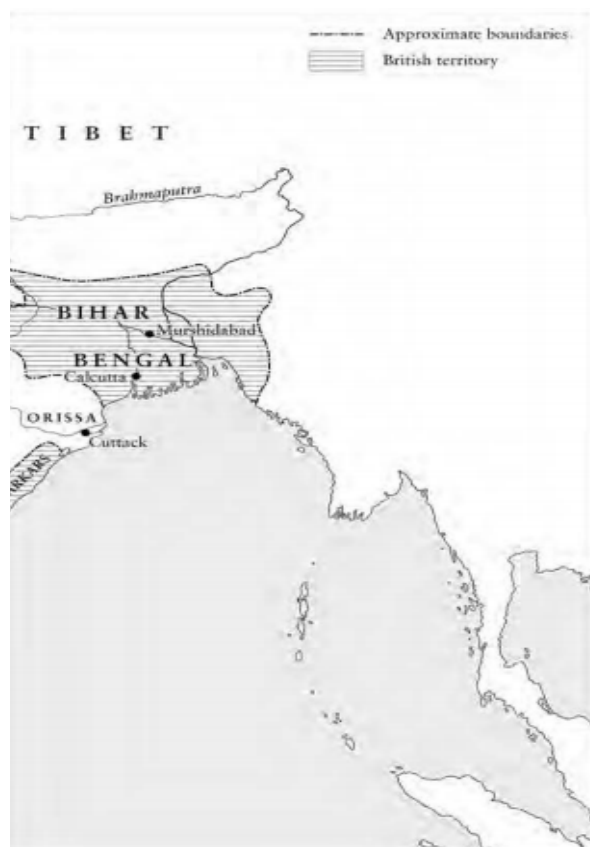


Figura 1: Território Indiano sob dominação do império britânico no princípio do século XIX



Fonte: METCALF (2006), p. 70.

Figura 2: Território Indiano sob dominação do império britânico no princípio do século XIX



Fonte: METCALF (2006), p. 71.

O projeto colonizador e civilizador desenvolvido pelos ingleses na Índia esteve vinculado à concepção de civilização idealizada pelos europeus na modernidade e na projeção da mesma nos territórios por eles conquistados. A partir do final do século XVIII, as ideologias colonizadoras foram se intensificando na Índia em defesa de uma ideia de “superioridade” intelectual e cultural inglesa através de políticas educacionais, culturais e da criação de novas instituições ocidentais no país, como universidades, escolas e teatros (BANDYOPADHYAY, 2009, p. 68).

Os projetos desenvolvidos por Thomas Babington Macaulay, que esteve na Índia entre 1834 e 1838, evidenciam esta concepção. Durante este período Macaulay trabalhou no Supreme Council of India e foi um dos grandes líderes do projeto de colonização cultural através da língua e da literatura inglesa. O documento *Minute on Indian Education*, escrito em 1835, expressa como os ingleses acreditavam na superioridade da cultura britânica frente à indiana e traçaram estratégias concretas para tentar “educar” e “civilizar” os indianos de acordo com os padrões culturais, morais e intelectuais ocidentais (MACAULAY, 1835, p. 4-12).

O projeto cultural colonizador inglês admitia a impossibilidade de educar e controlar toda a população indiana, por isso uma pequena parcela da população seria integrada aos padrões educacionais ocidentais para serem intérpretes dos valores, gostos, da moral e da intelectualidade inglesa. Tal entendimento expressava o temor dos britânicos frente ao tamanho populacional da Índia e da possibilidade da articulação política dos indianos contra o Império Britânico, o que levava à intensificação das políticas de controle social. O trecho a seguir de *Minute on Indian Education* demonstra tal concepção:

Sinto [...] que é impossível para nós, com nossos meios limitados, tentar educar toda população. Devemos, no momento, dar o nosso melhor para formar uma classe que possa ser intérprete entre nós e os milhões que governamos; uma classe de pessoas, indianas no sangue e na cor, mas inglesas no



gosto, nas opiniões, na moral e no intelecto. Podemos deixar que essa classe refine os dialetos vernáculos do país, enriqueça esses dialetos com termos da ciência emprestados da nomenclatura ocidental e os torne gradativamente veículos adequados para transmitir conhecimento à grande massa da população. (MACAULAY, 1835, p. 12, tradução da autora).²

Na esfera artística, os projetos civilizatórios e culturais ingleses também se intensificaram a partir do final do século XVIII e durante o século XIX. Nesse contexto, a estrutura teatral das grandes cidades indianas passou por um intenso processo de transformação com a construção de teatros nos padrões ocidentais, do ensino do teatro e da literatura inglesa nas universidades indianas, da tradução de peças inglesas e europeias, da realização de peças ocidentais no país, da ida de companhias teatrais inglesas para a Índia e da introdução de padrões europeus de encenação, dramaturgia, figurino, iluminação e de novas tecnologias no país (BENEGAL, 1967, p. 71-72).

A cidade de Calcutá era o centro econômico, político e artístico da Índia nos séculos XVIII e XIX e lá os ingleses construíram diversas edificações teatrais nos moldes ocidentais, como o Calcutta Theatre, construído em 1775 (BHATIA, 1998, p. 103), que apresentou ao longo da sua história diversas peças de dramaturgos europeus, como: *Ricardo III* e *Hamlet* de William Shakespeare e *A Escola do Escândalo* de Richard Scheridan. Outro importante teatro construído pelos ingleses em 1813, foi o Chowringhee Theatre, que encenou diversas peças ocidentais, como: *Henrique IV*, *Ricardo III*, *As Alegres Comadres* de Windsor, dentre outras. O Sans Souci Theatre, construído em 1839, também produziu muitas peças ocidentais e trouxe para a Índia atores e companhias de teatro da Inglaterra (SINGH, 1989, p. 448).

No contexto dos projetos culturais e educacionais colonizadores, as peças de William Shakespeare foram muito utilizadas pelo governo britânico por dialogarem com temáticas universais e foram bem aceitas pelos espectadores e se tornaram populares principalmente entre as elites locais. As obras de Shakespeare estavam presentes no sistema educacional e nos



círculos artísticos e teatrais e passaram a ser consideradas um ícone de cultura e civilização, de forma que conhecer as suas obras representava um status social e cultural entre as elites indianas (BHATIA, 1998, p. 98-100).

As relações dos colonizadores com os indianos eram muito demarcadas e distanciadas, assim como o território que separava as criações teatrais indianas das ocidentais. Por isso, mesmo incentivando a encenação de peças ocidentais na Índia, os britânicos eram preconceituosos frente às produções teatrais indianas. Esse sentimento fica evidente nas palavras de um crítico de teatro inglês ao narrar a atuação do ator indiano Baishnava Charan Adhy na peça de Shakespeare *Otelo*, realizada no Sans Souci Theatre de Calcutá em 1848: “a sua representação foi um pouco limitada, mas dentro do possível para um nativo, a sua pronúncia foi notavelmente boa” (BHATIA, 1998, p. 108).

As estratégias civilizatórias e de controle social eram voltadas para que os indianos assimilassem a cultura ocidental, entretanto, esta era uma meta que nunca seria alcançada, visto que os ingleses desvalorizavam as criações artísticas indianas, pois não reconheciam os indianos como civilizados. Desta forma, a recepção pelos ingleses das encenações indianas expressava as complexidades das teias relacionais entre eles (BENEGAL, 1967, p. 68-69).

Em contrapartida, os indianos receberam essas estratégias de “aculturação” das mais diversas maneiras e extrapolaram os objetivos dos colonizadores. Muitas companhias teatrais indianas, por exemplo, encenaram peças de Shakespeare e de outros dramaturgos ocidentais de acordo com os seus interesses estéticos, políticos e culturais (BHATIA, 1998, p. 117-118), realizando adaptações de conteúdo, cenário, figurino, línguas e músicas em diálogo com expressões artísticas de diferentes regiões da Índia (SINGH, 1989, p. 454-458).

Durante o século XIX, empresários indianos interessados em investir na promissora e crescente esfera cultural de Calcutá construíram diversos teatros nos moldes ocidentais, como o Hindu Theatre (1831), o National The-



atre (1827), o Hindu National Theatre (1873), o Oriental Theatre (1873), o Bengal Theatre (1873), o Grate National Theatre (1873), o Star Theatre (1883), o Minerva Theatre (1893), o Emerald Theatre (1887) e muitos outros (THAKUR, 2012, p. 203).

A ascensão do teatro comercial em Calcutá acabou influenciando o desenvolvimento da arte teatral em outros grandes centros do país, como Bombay e Madras. Estes novos teatros realizavam trocas artísticas, adaptavam criações uns dos outros, criavam peças em diferentes línguas e se inspiravam em tradições artísticas regionais. Outra mudança significativa na cena teatral indiana foi a participação de mulheres nas peças, lugar anteriormente ocupado por homens, que representavam todos os gêneros (PAMMEN, 2009, p. 233-234).

A partir da segunda metade do século XIX, movimentos políticos de diferentes naturezas se fortaleceram na Índia em prol de lutas contra as opressões políticas, sociais, econômicas e culturais realizadas pelo governo britânico. Neste âmbito, severas críticas começaram a ser tecidas à Coroa britânica por movimentos políticos, que acusavam a Inglaterra de ter criado um sistema que garantiu a sua supremacia econômica global, mas que em contrapartida, não trouxe investimentos internos representativos e disseminou a pobreza e a exploração generalizada em toda a Índia (METCALF, 2006, p. 125).

Nessa atmosfera sociocultural e política, artistas, pensadores e escritores passaram a expressar através das suas criações anseios por um país mais justo para todos os setores sociais, contra as opressões imperialistas e em prol do fortalecimento da cultura nacional que era desvalorizada pelos projetos colonizadores ingleses de aculturação. Muitas peças indianas deste período abordavam a história da Índia antes da chegada dos ingleses e idealizavam a independência do país. (BHATIA, 1999, p. 167-168).

A esfera teatral indiana e o conteúdo dessas peças foram se tornando cada vez mais politizados e problematizadores e foi neste contexto que o teatro indiano de provocação política se fortaleceu na segunda metade do



século XIX (SOLOMON, 1994, p. 347), com peças como: *Nil Darpan* (*The Indigo Planting Mirror*, 1860) de Dinabandhu Mitra, *Chakar Darpan* (*Tea Planter's Mirror*, 1875) de Dakshina Charan Chattopadhyay e *Surendra Binodini* (1875), *Gajadananda and the Prince* (1876) e *Police of Pig and Sheep* (1876) de Upendra Nath Das (PAMMEN, 2009, p. 234).

A peça teatral *Nil Darpan* (*The Indigo Planting Mirror*) é considerada pela historiografia sobre o teatro indiano desenvolvido durante o século XIX uma importante peça de protesto social desse período, visto que abordou a luta política dos camponeses contra o sistema de exploração imperial e propiciou uma intensa agitação entre os espectadores e na cena teatral e política indiana (BHATIA, 2009, p. XIX; PAMMEN, 2009, p. 235; DHARWADKER, 2005, p. 144; MITRA, 1861, p. 3-4).

Nil Darpan foi escrita por Dinabandhu Mitra entre 1858-1859 e foi publicada em 1860 no contexto dos protestos contra o sistema de exploração dos agricultores de índigo de Bengala, retratando as suas insatisfações e aspirações por melhores condições de vida e denunciando a falta de humanidade dos colonizadores nas relações de trabalho estabelecidas com os agricultores (RICHMOND, 1973, p. 319-320).

Nil Darpan foi encenada pela primeira vez em Dacca em 1861 e posteriormente em 1872 no Calcutta National Theatre. A segunda encenação de *Nil Darpan* foi um grande sucesso e incentivou a realização de mais peças com conteúdo de natureza política, a abertura de novos teatros em Calcutá e o financiamento de outras produções teatrais (BANDYOPADHYAY, 1971, p. 238).

Para além do conteúdo político e de crítica social, *Nil Darpan* inovou pela utilização de linguagens e tradições artísticas indianas e ocidentais, representou uma ruptura com o teatro comercial que na época apresentava em cena predominantemente os interesses das castas altas indianas, quebrou com protocolos de produção praticados na época ao permitir o livre acesso à compra de ingressos, o que habitualmente era restrito aos



ingleses e indianos das castas altas, e agradou em forma e conteúdo os espectadores (BANDYOPADHYAY, 1971, p. 239).

De maneira geral, o teatro político indiano do século XIX estava preocupado com diferentes temas sociais, como: as opressões sofridas pelas mulheres, protestos contra o casamento infantil, o sistema do *purdah*³ e outras opressões de gênero, críticas à dominação inglesa, a defesa de direitos de setores sociais oprimidos na sociedade indiana, dentre outras temáticas (BENEGAL, 1967, p. 80-82).

Essas peças foram realizadas em diferentes regiões da Índia, como por exemplo, a peça *Zood Pasheman (Early Repentance)* de Daryabadi realizou fortes críticas ao casamento infantil e a peça *Mewai Talkh (Bitter Fruit)* de Sharar criticou a tradição do *purdah* na cultura muçulmana, visto que ela restringia a vida pública e privada das mulheres (BENEGAL, 1967, p. 70-71).

As peças *Tea Planters' Mirror* (1875) de Dakshina Charan Chattopadhyay e *Gajadananda and the Prince* (1876) de Upendra Nath, abordaram temáticas relacionadas com opressões sofridas pelas mulheres, apresentando metaforicamente o corpo político da mulher como a “grande Índia”, oprimida pelo peso tirânico do domínio colonial. A figura da mulher apareceu em diversas outras peças políticas metaforizando em seus corpos as opressões sofridas pelos indianos durante o período colonial (PAMMEN, 2009, p. 237).

A peça *Tea Planter's Mirror* (1875) realizou uma forte crítica ao domínio colonial ao narrar a história de dois camponeses, Barada e Sarada, que foram enganados ao assinarem contratos para trabalhar em plantações de chá, nas quais eram explorados por ingleses e funcionários indianos. Um patrão inglês violou a esposa de Barada, alegando que assim iria civilizá-la. Ela faleceu e a mulher de Sarada cometeu suicídio por temor de que o mesmo acontecesse com ela, o que corromperia a sua castidade. Esta peça foi censurada, pois tanto ingleses quanto membros da elite indiana, alega-



ram que a peça atacava o governo e preceitos hindus de moralidade (PAMMEN, 2009, p. 238).

A peça *Gajadananda and the Prince* (1876) narrou a história de mulheres pertencentes à elite indiana que foram incentivadas pelos seus maridos a se prostituírem para os ingleses com o propósito da ascensão deles em cargos do governo colonial. Essa peça foi uma alegoria à visita do príncipe de Gales à Índia em 1875, que desagradou a comunidade hindu, pois ao visitar a casa de um advogado, o príncipe foi levado para conhecer a *zenana*, parte da casa tradicionalmente destinada à reclusão das mulheres (PAMMEN, 2009, p. 236-237).

Gajadananda and the Prince abordou de maneira irônica este acontecimento e apresentou o advogado indiano como um indivíduo de caráter duvidoso e disposto a desvalorizar a sua moral e a da sua família em prol da ascensão na carreira e da aquisição de benefícios. A peça foi censurada com a justificativa de que ela desvalorizava uma das personalidades políticas mais importantes do Reino Unido. Essas e outras peças políticas provocaram o descontentamento dos ingleses frente às “contradições morais” apresentadas, pois desconstruíam a imagem criada por eles de protetores da Índia (PAMMEN, 2009, p. 238-239).

Logo depois da censura destas peças, as peças *Police of Pig and Sheep* (1876) e *Surendra-Binodini* (1875) foram censuradas e classificadas como subversivas e defensoras de ideias contrárias ao governo britânico na Índia. A peça *Police of Pig and Sheep* (1876) narrou um dos movimentos políticos mais importantes da história da Índia durante o século XIX, a Revolta dos Sipaios de 1857, considerada como o primeiro movimento de luta pela independência do país. Nesta Revolta, soldados indianos se rebelaram em diferentes regiões da Índia contra a imposição por parte dos dirigentes ingleses do exército da utilização de cartuchos de armas untados na banha de vaca e porco, o que era proibido pelas religiões hindu e muçulmana, visto que ao mordê-los os soldados entrariam em contato com o sangue desses animais (METCALF, 2006, p. 101).



Durante o movimento aconteceram intensos enfrentamentos entre indianos e ingleses e a vitória dos ingleses se deu graças ao poderio militar imperial, mas demonstrou para a Coroa britânica a fragilidade da Companhia das Índias Orientais, o que levou o parlamento britânico a aprovar em 2 de agosto de 1858 o *Act for the Government of India*, que transferia a autoridade da Companhia das Índias Orientais para a Coroa britânica e nomeava a rainha Vitória a soberana da Índia britânica (BANDYOPADHYAY, 2009, p. 179-180).

Após o movimento dos Sipaios, os ingleses se tornaram mais centralizadores, defensivos e delimitadores de fronteiras institucionais, hierárquicas e relacionais com os indianos. A Coroa desenvolveu também políticas de reestabelecimento de antigas ordens sociais através da aproximação com príncipes e com os indianos de castas elevadas, garantindo-os benefícios em troca de apoio nas políticas de controle social e de exploração do território (METCALF, 2006, p. 109).

O vice-rei recebeu autoridade suprema para governar o país e passou a ser assessorado por um conselho executivo para fins legislativos. Para além disso, o governo indiano passou a ter que apresentar relatórios anuais de “progresso moral e material”, os *Moral and Material Progress Reports*, através dos quais a Inglaterra controlava ações realizadas no âmbito financeiro, político, cultural, educacional, na segurança e em outros setores. Tendo novas revoltas, a Coroa britânica aplicou também diversas medidas de controle social, como por exemplo, o controle de publicações de jornais, livros, textos e peças teatrais (METCALF, 2006, p. 110-113).

A peça *Surendra-Binodini* (1875) narrou a história de um magistrado inglês que realizou tentativas de agressão sexual a uma indiana (Binodini), que pulou de uma sacada para evitar uma tentativa de violação. Em uma cena ele apareceu carregando Binodini em seus braços, com o *sari*⁴ dela e a camisa dele manchados de sangue, sugerindo o estupro. *Surendra-Binodini* foi censurada em 1876 após um policial inglês ter assistido à peça e a acusado de difamação e obscenidade. O diretor Upendra Nath Das foi



levado à julgamento e sentenciado à prisão sob acusação de difamação de autoridades inglesas (PAMMEN, 2009, p. 241).

Devido ao sucesso dessas peças, o governo britânico começou a preocupar-se com as consequências que peças de cunho político poderiam gerar no sistema de dominação inglês (RICHMOND, 1973, p. 320), e em março de 1876 aprovou o *Dramatic Performances Act n° XIX*, que aumentou a abrangência da censura no país e transferiu para os poderes locais a possibilidade de censurar qualquer peça com conteúdo considerado subversivo (DHARWADKER, 2005, p. 460).

As cláusulas do *Dramatic Performances Act n° XIX* de 1876 demonstram o intuito do governo de limitar a liberdade das criações artísticas, dos artistas e dos debates sociopolíticos na Índia. A censura era realizada muitas vezes com o apoio de alas conservadoras das castas altas indianas, através de processos dúbios e contraditórios, pois o próprio governo inglês tinha opiniões discordantes com relação aos conteúdos e não estava preparado para definir o que eram ou não agressões ao Império Britânico (PAMMEN, 2009, p. 239-241).

Em linhas gerais, o *Dramatic Performances Act n° XIX* delegava poderes aos representantes dos governos centrais e locais para censurar qualquer manifestação artística considerada de natureza subversiva, escandalosa, difamatória, desrespeitosa, que suscitasse o descontentamento contra o governo inglês ou que provocasse a depravação e a corrupção dos espectadores (GOVERNOR GENERAL OF INDIA, 1876, p. 1).

No trecho do *Dramatic Performances Act n° XIX* apresentado a seguir, é possível perceber como esta lei foi criada pelos ingleses por temor às reverberações entre os espectadores das peças de protesto social e com o intuito legitimar a prática da censura na Índia para que pudessem exercer o controle social:

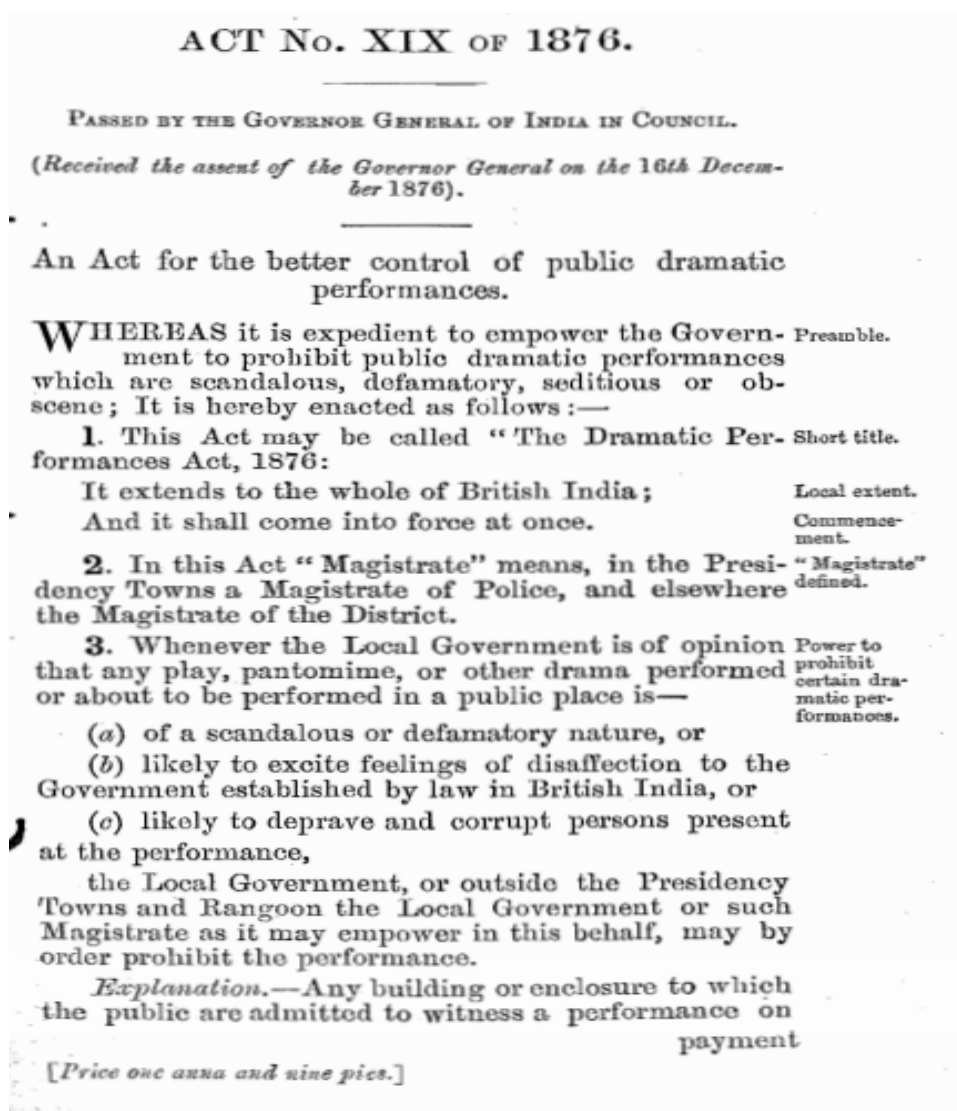
Uma lei criada para o melhor controle das performances dramáticas públicas. Considerando que é conveniente designar poderes ao governo para proibir apresentações dramáticas públicas escandalosas, difamatórias, perturbadoras ou obsce-



nas (GOVERNOR GENERAL OF INDIA, 1876, p. 1, tradução da autora).⁵

Este ato foi também uma tentativa de enfraquecimento da cena teatral nacional, que no final do século XIX vivia um momento política e artisticamente pulsante. Desta forma, através do controle dos conteúdos das peças, da liberdade de expressão dos artistas, dos teatros e das casas de espetáculos, eles poderiam esfriar os ânimos dos debates travados entre artistas, intelectuais e os espectadores. Na imagem da primeira página do *Dramatic Performances Act n° XIX* apresentada a seguir é possível verificar com mais detalhes as principais cláusulas deste ato de censura:

Figura 3: Primeira página do Dramatic Performances Act n° XIX



Fonte: Governor General Of India. Act No. Xix Of 1876.



Para além disso, a lei de censura criou regras para a esfera teatral que deveriam ser impreterivelmente cumpridas, como por exemplo, caso uma casa de espetáculos apresentasse uma peça considerada ilegal, a mesma poderia ser invadida a qualquer hora do dia por magistrados com poderes legais, que tinham a legitimidade para prender todos que estivessem no local (GOVERNOR GENERAL OF INDIA, 1876, p. 2).

Os governos locais e outras instituições públicas passaram a ter o poder também de contactar os escritores das peças sempre que encontrassem conteúdos considerados impróprios e contrários às leis governamentais. Poderiam confiscar também cenários, figurinos, aparatos cênicos e outros elementos das peças consideradas ilegais (GOVERNOR GENERAL OF INDIA, 1876, p. 3), o que se tornou altamente impeditivo para a cena teatral indiana, que neste momento encontrava-se potente e pulsante.

A maioria das peças censuradas após a assinatura do *Dramatic Performances Act* de 1876 realizava críticas sociais, políticas e econômicas ao sistema de dominação inglês, ao império britânico, às estratégias de controle social, à limitação da liberdade de expressão, aos assédios realizados por ingleses contra mulheres indianas e aos setores sociais privilegiados indianos, que apoiavam as políticas imperialistas e recebiam em troca benefícios em cargos públicos, no sistema educacional, em trâmites burocráticos, fiscais e políticos e em diversas esferas institucionais (PAMMEN, 2009, p. 241).

Após a assinatura do *Dramatic Performances Act* houve um declínio considerável na produção de peças teatrais com conteúdo político de protesto social na Índia, visto que muitos artistas ficaram temerosos com os atos de violência da polícia e com as retaliações financeiras e políticas atreladas aos processos de censura das peças teatrais e dos artistas (SARKAR, 1959, p. 83).

Entretanto, a cena teatral indiana se aqueceu novamente com a ebulição gerada pelos movimentos civis que lutaram por uma maior participação política nas decisões estratégicas do país e que fundaram em 1885 o



Congresso Nacional Indiano, o qual propiciou, ainda que de forma limitada, uma maior participação política (DHARWADKER, 2005, p. 144).

Importantes líderes políticos participaram da criação do Congresso Nacional Indiano e o trabalho realizado por eles neste período inicial foi de suma importância para que a Índia lutasse pelo autogoverno integral nas primeiras décadas do século XX (GANDHI, 1909, p. 14). O Congresso organizava reuniões anuais em diferentes regiões, onde os representantes de cada região apresentavam demandas e delineavam planos de ação com reivindicações a serem apresentadas ao governo inglês (BANDYOPADHYAY, 2009, p. 222).

Os ingleses ficaram temerosos com a criação do Congresso, pois ali seria um lugar de articulação política no qual poderiam perder o controle se não soubessem manejar as expectativas e anseios dos envolvidos. Entretanto, como o país estava passando por um momento conflituoso, eles preferiram permitir a existência do Congresso, realizar alianças e acatar pequenas demandas. Para além disso, a maioria dos membros do Congresso pertenciam às castas mais altas e não apresentavam agendas políticas radicais, o que facilitava as negociações para os ingleses (BANDYOPADHYAY, 2009, p. 223).

A criação do Congresso Nacional gerou entusiasmo e esperança entre os indianos, que passaram a acreditar em novas possibilidades políticas, sociais e econômicas para o país e muitos artistas passaram a desobedecer as normas impostas pelo *Dramatic Performances Act n° XIX* e voltaram a tecer críticas sociais através do teatro (DHARWADKER, 2005, p. 144). Para ultrapassar a censura com mais facilidade, muitas vezes os artistas disfarçavam os intuitos políticos e as críticas sociais das peças através de metáforas e alegorias de trechos dos clássicos poemas épicos indianos e de adaptações de obras europeias (RICHMOND, 1973, p. 322).

As criações teatrais políticas do final do século XIX foram muito importantes para o fortalecimento dos imaginários coletivos dos movimentos políticos indianos sobre a necessidade da insurgência de um movimento nacional libertário mais articulado contra as opressões imperialistas. Essas



criações foram sinalizando gradualmente a chegada de lutas mais radicais no campo das artes cênicas e nas esferas socioculturais e políticas, que no século XX viveram experiências viscerais na luta pela independência do país.

Assim, o teatro político desenvolvido durante o século XIX foi de suma importância para a articulação de movimentos civis e políticos em prol de lutas sociopolíticas pelos direitos dos camponeses, das mulheres e de outros setores sociais oprimidos na Índia. Nesse contexto, mesmo que o acirramento da censura imperial através da assinatura do *Dramatic Performances Act* em 1876 tenha afetado a cena teatral indiana, no final do século XIX ela se encontrava fortalecida, pulsante e desejosa por lutas potentes em prol da independência da Índia e contra o imperialismo britânico, o que se concretizaria com mais intensidade durante a primeira metade do século XX.



FONTES PRIMÁRIAS

GOVERNOR GENERAL OF INDIA. **ACT No. XIX of 1876**. Government Central Press No. 314L.D.-11-1-77, s.d. Disponível em: <<http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/in/in110en.pdf>> Acesso em: 1 jan. 2020.

MACAULAY, Thomas Babington. **Minute on Indian Education**. Calcutta: Victoria Institutions, 1835.

MITRA, Dinabandhu. **Nil Darpan or The Indigo Planting Mirror**. Translated by James Long from the Bengali. Calcutta: Calcutta Printing and Publishing Press, 1861.



REFERÊNCIAS

- BANDYOPADHYAY, Samik. After Professionalism. **The Drama Review: Theatre in Asia**, v. 15, n. 2, p. 238-240, 1971.
- BANDYOPADHYAY, Sekhar. **From Plassey to Partition: a History of Modern India**. New Delhi: Orient Blackswan Private Limited, 2009.
- BENEGAL, Som. **A panorama of theatre in India**. New Delhi: Indian Council for Cultural Relations, 1967.
- BHATIA, Nandi. **Modern Indian Theatre: an introduction**. In: *Modern India Theatre: a reader*. New Delhi: Oxford University Press, 2009.
- BHATIA, Nandi. Shakespeare and the Codes of Empire in India. **Journal of Comparative Poetics: Post-Colonial Discourse in South Asia**, n. 18, p. 96-126, 1998.
- BHATIA, Nandi. Staging the 1857 Mutiny as "The Great Rebellion": Colonial History and Post-Colonial Interventions in Utpal Dutt's "Mahavidroh. **Theatre Journal**, v. 51, n. 2, p. 167-184, 1999.
- DHARWADKER, Aparna Bhargava. **Theatres of independence: drama, theory, and urban performance in India since 1947**. Iowa City: University of Iowa Press, 2005.
- GANDHI, M.K. **Hind Swaraj: autogoverno da Índia**, 1909. Tradução de Gláucia Gonçalves; Divanize Carbonieri; Carlos Gohn; Laura P. Z. Izarra. Brasília: FUNAG, 2010.
- MANSINGH, Surjit. **Historic Dictionary of India**. Lanham-Maryland: Scarecrow Press, 1996.
- METCALF, Barbara D.; METCALF, Thomas R. **A Concise History of Modern India**. New York: Cambridge University Press, 2006.
- PAMMEN, Claire. Police of Pig and Sheep: Representations of the White Sahib and the construction of theatre censorship in colonial India. **South Asian Popular Culture**, v. 7, n. 3, p. 233-245, 2009.
- RICHMOND, Farley. The Political Role of Theatre in India. **Educational Theatre Journal**, v. 25, n. 3, p. 318-334, 1973.
- SARKAR, Sumit. **Modern India: 1885-1947**. New Delhi: Macmillan India Limited, 1959.
- SINGH, Jyotsna. Different Shakespeares: The Bard in Colonial/Postcolonial India. **Theatre Journal: Theatre and Hegemony**, v. 41, n. 4, p. 445-458, 1989.



REFERÊNCIAS

SOLOMON, Rakesh H. Culture, Imperialism, and Nationalist Resistance: Performance in Colonial India. **Theatre Journal: Postcolonial Theatre**, v. 46, n. 3, p. 323-347, 1994.

SRINIVASAN, Priya. **Sweating saris**: indian dance as transnational labor. Philadelphia: Temple University, 2012.

THAKUR, Vikram Singh. From 'Imitation' to 'Indigenization': A Study of Shakespeare Performances in Colonial Calcutta. **Alicante Journal of English Studies**, v. 25, p.193-208, 2012.



FIGURAS

Figura 1, Território Indiano sob dominação do império britânico no princípio do século XIX.: METCALF (2006), p. 70.

Figura 2, Território Indiano sob dominação do império britânico no princípio do século XIX.: METCALF (2006), p. 71.

Figura 3, Primeira página do Dramatic Performances Act nº XIX.: Governor General Of India. Act No. Xix Of 1876.



NOTAS

1. Doutora em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH-UERJ) e mestre em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FL-UL).
2. Texto original na língua inglesa: "I feel [...] that it is impossible for us, with our limited means, to attempt to educate the body of the people. We must at present do our best to form a class who may be interpreters between us and the millions whom we govern; a class of persons, Indian in blood and colour, but English in taste, in opinions, in morals, and in intellect. To that class we may leave it to refine the vernacular dialects of the country, to enrich those dialects with terms of science borrowed from the Western nomenclature, and to render them by degrees fit vehicles for conveying knowledge to the great mass of the population population" (MACAULAY, 1835, p. 12).
3. De acordo com o *Historical Dictionary of India* de Surjit Mansingh (MANSINGH, 1996, p. XIX), o termo *purdah* refere-se a: *cortina; a reclusão de mulheres atrás do véu ou das paredes da casa*.
4. De acordo com o livro *Sweating saris: indian dance as transnational labor* de Priya Srinivasan (SRINIVASAN, 2012, p. 175), o termo *sari* refere-se a: roupa tradicional utilizada por indianas.
5. Texto original na língua inglesa: "An Act for the better control of public dramatic performances. Whereas it is expedient to empower the Government to prohibit public dramatic performances which are scandalous, defamatory, seditious or obscene" (GOVERNOR GENERAL OF INDIA, 1876, p. 1).



O JESUÍTA E O SAMURAI: A RELAÇÃO ENTRE FRANCISCO XAVIER E PAULO DE SANTA FÉ NA MISSÃO JAPONESA NO SÉCULO 16

Jorge Henrique Cardoso Leão¹

Resumo: O artigo tem por objetivo analisar do ponto de vista histórico a relação pessoal entre Francisco Xavier e Paulo de Santa Fé nos primeiros anos da missão japonesa, como forma de pensar a estratégia jesuítica de construir no Japão um modelo de evangelização baseado nos diferentes usos dos japoneses como catequistas, tradutores e intérpretes. A análise histórica compreende os anos de 1548 e 1552, quando o missionário e o japonês estiveram juntos na Índia, no Sudeste Asiático e no Japão. As fontes utilizadas no artigo foram redigidas e impressas pelos missionários que estiveram no Japão, no século 16.

Palavras-chave: Jesuítas no Japão. Francisco Xavier. Paulo de Santa Fé.

JESUIT AND SAMURAI: THE RELATIONSHIP BETWEEN FRANCISCO XAVIER AND PAULO DE SANTA FÉ IN THE JAPANESE MISSION IN THE 16TH CENTURY

Jorge Henrique Cardoso Leão¹

Abstract: This article analyzes the personal relationship between Francis Xavier and Paulo de Santa Fe, in the early years of the Japanese mission, in order to understand the Jesuit strategy in Japan based on the different uses of the natives in evangelization as catechists, translators and interpreters. The historical study begins in 1548 and ends in 1552, when the priest and the Japanese were together in India, Southeast Asia and Japan. The sources used in this article were printed in Europe in the 16th Century and refers to the Japanese mission.

Keywords: Jesuits in Japan. Francis Xavier. Paulo de Santa Fe.

JESUITA Y SAMURAI: LA RELACIÓN ENTRE FRANCISCO XAVIER Y PAULO DE SANTA FÉ EN LA MISIÓN JAPONESA DEL SIGLO XVI

Jorge Henrique Cardoso Leão¹

Resumen: O artículo analiza la relación entre Francisco Javier y Paulo de Santa Fé, en los primeiros años de la misión japonesa, para comprender la estrategia jesuítas en Japón basada en las diferentes formas de utilizar a los japoneses en la evangelización como catequistas, traductores y intérpretes. El estudio histórico comprende los años de 1548 y 1552, cuando el misionero y el japonés estaban en la India, Sudeste da Asia y Japón. Las fuentes históricas se imprimieron en la Europa del siglo 16 y se refieren a la misión japonesa.

Palabras clave: Jesuitas en Japón. Francisco Javier. Paulo de Santa Fé

Localizada no Bairro Alto de Lisboa, a igreja de São Roque foi construída no século 16 a pedido do rei D. Manuel I de Avis, devoto do santo. Comprometido com o Padroado e com as Navegações, D. João III de Avis passou a administração da igreja para a Companhia de Jesus, recém-chegada em Portugal. Em 1634, doze anos após a canonização de Francisco Xavier, a igreja de São Roque ganhou uma lápide de mármore e uma hagiografia pintada por André Reinoso. Dentre as telas, uma chama atenção em especial, a que o pintor retratou uma passagem do jesuíta com o japonês Yajiō (Anjirō) – atendido pelo nome cristão de Paulo de Santa Fé – pela cidade de Kagoshima. Tendo em vista a dimensão da memória institucional e devocional de São Francisco Xavier para a Igreja Católica e o catolicismo ibérico e italiano, por qual razão a figura de um auxiliar japonês leigo teria sido eternizada ao lado do santo, no interior de uma das igrejas mais importantes de Lisboa, em uma obra pintada por um dos nomes mais famosos do barroco português?

Homem versátil e de bom relacionamento com as esferas espirituais e seculares da época, o jesuíta conseguiu criar ilhas cristãs em territórios considerados hostis pelas autoridades portuguesas no continente asiático, transferindo para essas populações a noção de identidade católica através das missões (ZUPANOV, 2005, p.43).

Ajustando os interesses materiais e das autoridades seculares com os da Companhia de Jesus, o padre conseguiu fixar a congregação em Goa, capital da Índia Portuguesa. A hagiografia xaveriana constitui uma narrativa em torno da figura exemplar do padre. João de Lucena, por exemplo, comparou o apostolado de Francisco Xavier na Ásia com a atuação de Paulo de Tarso na Anatólia e em Jerusalém (LUCENA, 1600, p.70). Por onde passou, o padre deixou sua marca. E mesmo hoje, o catolicismo não sendo unanimidade entre países asiáticos contemporâneos como Índia, Malásia, Indonésia, China e Japão, em muitos desses países encontram-se referências históricas e monumentos em homenagem ao missionário. Esse é caso, por exemplo, de um monumento curioso erguido em um espaço público



de área verde na cidade de Kagoshima, no chamado Parque de São Francisco Xavier. O monumento é dividido em três partes: na plataforma superior encontra-se a estátua do santo, enquanto nas duas mais baixas estão as estátuas de Paulo de Santa Fé e de Bernardo de Kagoshima.

É incontestável dizer que a missão japonesa transformou o modo como a Companhia de Jesus teceu suas estratégias de evangelização nos espaços ultramarinos, sobretudo na Ásia. Diante das adversidades logísticas, geográficas, políticas, sociais, linguísticas e culturais, os primeiros jesuítas foram impulsionados a pensar em meios de lidar com as particularidades japonesas. Ao contrário do que ocorreu na Índia e no Sudeste Asiático, por exemplo, no Japão, a diferença dos parâmetros civilizatórios entre europeus e japoneses, identificados pelos padres, se davam mais no campo religioso, linguístico, gestual e comportamental do que moral. Assim como observado na Europa Moderna, o Japão Muromachi era uma sociedade agrícola, militarizada, estamental e com laços sociais hierarquicamente rígidos. Observando esses pontos de conversão cultural, os missionários criaram no Japão um processo de alteração mais flexível em comparação às demais populações ultramarinas do Oriente (GRUZINSKI, 2014, p.201). Foi a forma diferenciada com que os padres enxergaram o povo nipônico em relação às demais populações ultramarinas, influenciou na adaptação do método jesuítico no arquipélago, abrindo mais espaço para os nativos no processo de evangelização do que em outras regiões do Oriente, como a Índia.

A atuação dos estafes nativos na missão japonesa começou aproximadamente cerca de dois anos antes da chegada dos primeiros jesuítas a Kyūshū, no extremo sul do Japão. O primeiro contato entre Francisco Xavier e a civilização nipônica se deu no Estreito de Malaca, na Malásia, quando o padre foi apresentado a Yajirō por um mercador lusitano. Em janeiro de 1548, quando esteve em Cochim, no litoral de Querala, na Índia, Francisco Xavier escreveu que havia conhecido um japonês chamado Yajirō, nascido em 1512, em Kagoshima, e que havia fugido do Japão numa embarcação portuguesa, após ter cometido um assassinato. Aos portões da capela de Nossa Senhora do Outeiro,



mais tarde conhecida como igreja de São Paulo de Malaca, Francisco Xavier e Yajirō selaram uma amizade. Como outros tantos asiáticos, o japonês veio lhe procurar:

com muitos desejos de saber as coisas da nossa lei. Ele sabia falar razoavelmente o português, de maneira que entendia tudo o que eu lhe dizia e eu a ele o que me falava. Se assim são todos os japoneses, tão curiosos de saber como Anjirō, parece-me que é a gente mais curiosa de quantas terras são descobertas. Este Anjirō escrevia os artigos da fé, quando vinha à doutrina cristã. Ia muitas vezes à igreja a rezar. Fazia-me muitas perguntas. É homem muito desejoso de saber, o que é sinal de um homem se aproveitar muito e de vir em pouco tempo em conhecimento da verdade (Carta de Francisco Xavier de Cochim, 20/01/1548. BAPTISTA, 2006, p.316).

Quando estiveram juntos no Japão, entre 1549 e 1551, Francisco Xavier e Yajirō enfrentaram situações tensas no campo da evangelização. O que leva a concluir que os equívocos de interação foram mais frequentes do que os padres e os hagiógrafos do missionário costumavam falar em seus escritos e em sua correspondência (HIGASHIBABA, 2001, pp.3-7). Entretanto, apesar das confusões que o padre e o japonês se envolveram, foi a partir dessa relação amistosa, iniciada um ano antes da missão japonesa, que Francisco Xavier conseguiu reunir informações valiosas sobre seu objeto espiritual: a população nipônica. Yajirō foi batizado em Goa pelo bispo João Afonso de Albuquerque, entre abril de 1548 e junho de 1549, juntamente com outros dois japoneses, João e Antônio, ambos provenientes também da cidade de Kagoshima. Paulo de Santa Fé, como ficou conhecido, se comunicava com os padres em português, afinal, desde que fugiu do Japão, em 1546, ficou sob a guarda do capitão Jorge Álvares, navegando pelo Extremo Oriente e pelo Sudeste Asiático. No Colégio de Goa, Paulo ganhou preferência entre os professores religiosos. Nos meses em que residiu no colégio, passou a andar vestido de sotaina de algodão, como os demais estudantes e padres, e passou a participar das atividades diárias da vida no claustro. De acordo com Luís Fróis, Francisco Xavier encarregou o padre e professor de gramática, Cosme de Torres, na ocasião com 38 anos de idade, em auxiliar Paulo com os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola. Assim com que fosse:



declarando as letras do evangelho de São Mateus a Paulo de Santa Fé, para melhor introduzi-lo nos conhecimentos das coisas de Deus. E pela habilidade que tinha, e como falava a língua portuguesa, de maneira que tudo se entendia, fazia-se capaz de aprender o que lhe ensinavam, assim como o que ouvia as coisas da fé, e trabalhava para tomar por escrito nas suas letras [...] E num espaço de seis meses que ali esteve, se ocupou também em aprender a ler e a escrever, no que fez bom progresso, onde havia poucos no colégio que lhe levassem vantagem, dando de si grande exemplo e edificação. (FRÓIS, 1976-1984. v.1, p.21)

Nas *Cartas de Évora de 1598* aparecem duas missivas de autoria de Paulo de Santa Fé, uma escrita em Goa e outra em Kagoshima. No mês de novembro de 1548, antes da sua viagem ao Japão, Yajirō relatou que os padres do Colégio de Goa diziam:

sua habilidade e impressão que faziam das coisas do Senhor, sendo que em tão breve tempo sabia ler e escrever, e tinha capacidade para receber a doutrina e tê-la na memória, que era o Evangelho de São Mateus, ao qual escrevi com as letras do Japão (Carta de Anjirô de Goa, 29/11/1548. GARCIA, 1997, p.4)

A fama de Paulo chegou aos ouvidos do fundador e superior-geral dos jesuítas, Inácio de Loyola. De Cochim, em janeiro de 1549, Francisco Xavier redigiu uma carta a Roma mencionando a boa impressão que teve de Yajirō, e, conseqüentemente, dos japoneses (Carta de Francisco Xavier de Cochim, 14/01/1549. BAPTISTA, 2006, p.395). Apesar de aparentemente talentoso na visão dos padres, o historiador Ikuo Higashibaba (2001, p.7) identificou no caso de Paulo de Santa Fé um dilema que, enquanto pesquisadores metodologicamente atentos à literatura jesuítica, não podemos deixar de levar em consideração que por mais que Yajirō tivesse uma boa compreensão da língua portuguesa e até do cristianismo, ele era leigo, e não um sacerdote japonês. Ao longo dos séculos 16 e 17, no auge da missionação jesuítica nos quatro cantos do mundo, os padres utilizaram em larga escala nativos como agentes mediadores no processo de evangelização. Essa mediação cultural e religiosa deveria produzir significados legíveis para ambos os lados (LOUREIRO e GRUZINSKI, 1999, p.343). No caso japonês, o aperfeiçoamento dessas estratégias despontou na época de Alessandro Valignano, quando o visitador reestruturou a forma-



ção do apostolado laico nipônico e pensou na possibilidade da criação de um clero nativo com a ordenação desses indivíduos.

A primeira viagem dos jesuítas para o Japão teve seus preparativos na Malásia, e o local era familiar, a igreja de São Paulo de Malaca, local onde Francisco Xavier e Paulo haviam se conhecido, no final de 1547. Os meses corridos entre junho e agosto de 1549, até a chegada do junco chinês que os levariam ao Japão, foram de intenso aprendizado para Francisco Xavier, Cosme de Torres e João Fernandes. Pela segunda vez, em junho de 1549, do Estreito de Malaca, Francisco Xavier enviou uma carta às autoridades jesuíticas em Portugal e em Roma reforçando a formação e a doutrinação que os japoneses tiveram no Colégio de Goa. Além de terem praticado os *Exercícios Espirituais*, todos eles sabiam “os artigos da fé, os mistérios da vida de Jesus Cristo, a encarnação do filho de Deus no ventre da Virgem Maria e a redenção de todo o gênero humano feita por Jesus Cristo” (Carta de Francisco Xavier de Malaca, 22/06/1549. BAPTISTA, 2006, p.483).

Para o historiador Adone Agnolin (2005), o discurso jesuítico em relação às populações ultramarinas procurava justificar ou traduzir aquilo que era considerado estranho ao padrão ético, estético, moral, cultural e religioso europeu valendo-se da premissa retórica da demonização ou da idolatria. Ao indagar Yajirō a respeito dos aspectos religiosos japoneses, que também desconhecia a natureza simbólica dos **kamis**² e dos **hokkes**³ dentro universo religioso e mitológico budista e xintoísta, Francisco Xavier reduziu a condição religiosa nipônica à idolatria. Apesar disso, para os jesuítas, a construção da identidade religiosa não era algo sólido e imutável, afinal, o cristianismo seria o catalizador dessa transição identitária. Como ocorreu no próprio caso de Paulo de Santa Fé, que depois de convertido, confessou ao padre que havia acreditado nos erros de suas antigas crenças, assumindo assim, outra identidade: a cristã (Carta de Francisco Xavier de Malaca, 22/06/1549. BAPTISTA, 2006, p.483).

Por mais que este tipo de interação cultural esteja associado ao etnocentrismo, não podemos descartar traços e tentativas de mediação cultural e religiosa quando confrontados às fontes jesuíticas. É o que podemos notar que



mesmo considerando os **bonzōs**⁴ japoneses agentes do demônio, Francisco Xavier não hesitou em levar em consideração o alerta de Paulo em relação à vestimenta, à etiqueta e à dieta vegetariana praticada pelos representantes religiosos nipônicos. E por isso, segundo o padre, haveriam de saber que “os *bonzōs iriam se escandalizar se nos vissem comendo carne ou peixe*” (Carta de Francisco Xavier de Malaca, 22/06/1549. BAPTISTA, 2006, p.488).

Outro exemplo foi a construção da narrativa missionária baseada nas considerações de Paulo feitas a respeito da estrutura ritualística dos bonzōs **Sōtō Zen**⁵. Paulo havia lhe dito que em Kagoshima havia um templo chamado Fukushima, reservado aos bonzōs principais da região. De acordo com Yajirō, este local era um dos mais famosos da região, pois haviam:

muitos frades [bonzōs] e estudos, entre eles, um exercício de meditar, o qual é este: o que tem cargo da casa, superior delas, que é o mais letrado, chama a todos e lhes faz uma prática à maneira de pregação. Então, diz a cada um deles que medite por um espaço de uma hora. [...] Depois de passada a hora, pergunta o superior da casa a cada um deles o que na tal hora meditou e sentiu. Se as coisas que diz forem boas, eles se gabam; e ao contrário, são repreendidos quando dizem coisas que não são dignas de memória. [...] Dizem que estes padres pregam ao povo de quinze em quinze dias [...] e o que prega, tem um inferno pintado e seus tormentos e mostra aquelas figuras ao povo (Carta de Francisco Xavier de Malaca, 22/06/1549. BAPTISTA, 2006, pp.488-489).

A passagem reflete a preocupação do missionário em se precaver de uma possível reação agressiva dos bonzōs em caso de embate teológico. O que não tardou a acontecer, pois assim que chegou ao Japão, ainda em Kagoshima, o missionário se encontrou com um bonzō chamado Ninshitsu (FRÓIS, 1976-1984. v.1, pp.26-27). Em 1551, no povoado de Yamaguchi, Francisco Xavier participou de outro encontro com as lideranças da escola **Jōdo Shinshū**⁶, do budismo **Amitaba**⁷. Desta vez, ele e Paulo de Santa Fé se envolveram em um caso conceitual mais complicado, o do **Dainichi Nyoari**⁸ (SCHURHAMMER, 1973-1982. v.4, p.225).

A primeira expedição missionária da Companhia de Jesus ao Japão atra-



cou no arquipélago de Kyūshū em 15 de agosto de 1549. Guiado por Paulo, Francisco Xavier andou pela província de Kagoshima entre os meses de agosto e setembro. Vivenciando o cotidiano nipônico, o missionário voltou a depreciar a imagem dos bonzōs e a criticar alguns hábitos dos japoneses. Apesar disso, por alto, a impressão que teve da população foi até certo ponto otimista. Tanto que Francisco Xavier e Cosme de Torres utilizaram o caso particular de Paulo como estímulo para atrair praticantes à nova religião estrangeira do qual o japonês havia se convertido. Na comunidade em que Yajirō vivia antes de deixar o Japão, os padres batizaram sua família e seus parentes, amigos e conhecidos, como descreveu Luís Fróis (FRÓIS, 1976-1984. v.1, p.24). No vilarejo, os missionários tiravam as dúvidas sobre a doutrina durante o dia e à noite permaneciam em vigília na residência em que as autoridades locais haviam lhes concedido (FRÓIS, 1976-1984. v.1, p.24). A principal ferramenta de instrução religiosa dessa época no Japão foi o *Catecismo Breve*, traduzido para a língua japonesa com auxílio de Paulo de Santa Fé. As orações e a doutrina eram proferidas pelos padres e transmitidas aos nativos por Paulo, João e Antônio. Foi dessa maneira que a primeira leva de missionários conseguiu realizar as primeiras conversões na província de Satsuma (HIGASHIBABA, 2001, p.5).

Nos meses que se seguiram entre setembro de 1549 e junho de 1550, Francisco Xavier e seus outros dois companheiros se espalharam pelos núcleos urbanos de Satsuma. De acordo com Georg Schurhammer (1973-1982. v.4, pp.67-69), a cidade de Kagoshima possuía uma vida religiosa muito intensa para a época. Templos, mosteiros e santuários eram elementos comuns na paisagem humana da região. Francisco Xavier foi ao templo Fukushō ao encontro de um dos bonzōs mais famosos da localidade, que se chamava Ninshitsu. As disputas entre o padre e o monge foram registradas na *Historia de Japam* de Luís Fróis. Para o historiador Helmut Feldmann (1993, p.287), o diálogo entre Francisco Xavier e Ninshitsu seguiu o princípio do **zenmondou**⁹. Ou seja, uma prática comum aos religiosos japoneses baseada na formulação de perguntas específicas sobre determinados assuntos espirituais e na sustentação argumentativa do ponto elucidado (SCHURHAMMER, 1973-1982. v.4, p.75).



Esses duelos teóricos eram assistidos apenas por um público seletivo, em geral, por outros bonzôs, aprendizes ou membros ilustres da aristocracia nipônica. Por via de regra, ao final da prática, era eleito um vencedor do debate (FELDMANN, 1993, p.287). Em pouco tempo o padre se tornou frequentador assíduo do templo, e conforme o próprio disse em uma carta, *“este Ninshitsu era tão meu amigo”* (Carta de Francisco Xavier de Kagoshima, 05/11/1549. BAPTISTA, 2006, p.513). Para Helmut Feldmann (1993, p.292), o entendimento era outro, e dizia respeito à visão diferenciada com o qual os jesuítas tinham dos religiosos japoneses. Por mais que os considerassem agentes difusores da idolatria e de falsas mensagens, ainda assim os missionários os consideravam mais intelectualizados que a aristocracia, os guerreiros e a população leiga. Apesar da cortesia com que o padre e bonzô se tratavam, após algumas discussões consecutivas, Francisco Xavier deduziu que *“em muitas conversas que tivemos, achei-o duvidoso e sem saber determinar se a nossa alma era imortal ou se morria juntamente com o corpo”* (Carta de Francisco Xavier de Kagoshima, 05/11/1549. BAPTISTA, 2006, p.513).

A correspondência jesuítica oculta à participação de Paulo nos debates, contudo, tendo em vista ainda a pouca experiência do padre em relação à língua, a etiqueta e a espiritualidade nipônica, acredita-se que o japonês tenha atuado como mediador e intérprete entre os religiosos. Ainda na cidade de Kagoshima, com o auxílio de Yajirō, Francisco Xavier mapeou a estrutura hierárquica dos bonzôs Sōtō Zen. A atitude foi fundamental para se pensar a adaptação à moda nipônica do modelo de apostolado laico, do mesmo modo que o missionário havia feito na Índia com os **canacápoles**¹⁰. Segundo o padre, *“os bonzôs tinham nos seus mosteiros muitos meninos, filhos de fidalgos a quem ensinavam a ler e escrever, e cometiam suas maldades [...] Havia os que andavam como frades, vestindo hábitos pardos, todos raspados, assim toda a cabeça e a barba”* (Carta de Francisco Xavier de Kagoshima, 05/11/1549. BAPTISTA, 2006, pp.511-512).

A notícia da chegada dos padres e os debates nos templos de Kagoshima chegaram aos ouvidos de Shimazu Takahisa. E assim como ele, outros



“daimiões” de Kyūshū aperceberam-se rapidamente de que a presença dos jesuítas nos seus portos podia atrair os navios do comércio” (MARQUES, 2000. v.1. t.2, p.388). O encontro entre Francisco Xavier e o soberano de Satsuma foi mediado por Paulo. De acordo com o jesuíta, o daimiō “*folgou muito com ele, fazendo-lhe muitas honras. Perguntou-lhe muitas coisas acerca dos costumes dos portugueses; e Paulo de Santa Fé deu-lhe razão de tudo, de que o duque [daimiō] mostrou muito contentamento*” (Carta de Francisco Xavier de Kagoshima, 05/11/1549. BAPTISTA, 2006, p.521). Com o tempo, as visitas se tornaram mais frequentes, pois o daimiō parecia interessado tanto em atrair para sua corte a presença do padre e dos comerciantes portugueses (SCHURHAMMER, 1973-1982. v.4, p.62). A mando de Francisco Xavier, Yajirō passou a frequentar o castelo do daimiō, levando consigo alguns presentes e objetos, como terços, crucifixos e pequenas imagens religiosas trazidas da Índia. Tudo isso, na visão dos padres, com intuito de estimular o interesse do aristocrata japonês e de sua família ao catolicismo. Quando retornou ao castelo Shimizu, Paulo levou consigo:

uma imagem de Nossa Senhora, muito devota, que trazíamos conosco. Folgou muito o duque quando a viu. Pôs-se de joelhos diante da imagem de Cristo Nosso Senhor e de Nossa Senhora, e a adorou com muito acatamento e reverência, e mandou todos os que com ele estavam que fizessem o mesmo. Depois, mostraram-na à mãe do duque, a qual se espantou ao vê-la, mostrando muito prazer. Depois que Paulo de Santa Fé voltou à Kagoshima, onde nós estávamos, há poucos dias mandou a mãe do duque um fidalgo para dar ordem de como se poderia fazer outra imagem como aquela. Mas, por não haver materiais na terra, se deixou de fazer. Mandou pedir esta senhora que, por escrito, lhe mandássemos aquilo em que os cristãos creem. E assim, Paulo de Santa Fé se ocupou alguns dias em fazê-lo, e escreveu muitas coisas da nossa fé na sua língua (Carta de Francisco Xavier de Kagoshima, 05/11/1549. BAPTISTA, 2006, p.522).

De volta a Kagoshima, Paulo foi encarregado de traduzir os “*artigos da fé na língua do Japão, algum tanto copioso para fazê-la imprimir, pois toda a gente principal sabia ler e escrever. Para que entendam nossa fé por muitas partes, pois a todas não podemos acorrer*” (Carta de Francisco Xavier de Kagoshima, 05/11/1549. BAPTISTA, 2006, p.531). E segue o jesuíta: “*Paulo de Santa*



Fé, nosso caríssimo irmão, traduzirá para sua língua, fielmente, tudo o que for necessário para a salvação das suas almas” (Carta de Francisco Xavier de Kagoshima, 05/11/1549. BAPTISTA, 2006, p.531). No tempo em que os religiosos estiveram concentrados em Kagoshima, Cosme de Torres e João Fernandes se aperfeiçoaram na língua japonesa com a ajuda de João e Antônio (SCHURHAMMER, 1973-1982. v.4, p.67). A insistência de Francisco Xavier com Yajirō e o clã Shimazu redeu bons frutos à diplomacia jesuítica. Interessado no comércio **nanban**¹² e nas armas de fogos portuguesas, Shimazu Takahisa concedeu autorização oficial para que os missionários pregassem em toda sua província, e não mais apenas em Kagoshima. O governante lhes ofereceu:

uma casa, em que estavam todos recolhidos. E no tempo lhe vagava de suas ocupações, com Paulo de Santa Fé e o irmão João Fernandes, tiraram em japonês uma prática sobre a criação do universo, e da vinda do filho de Deus ao mundo, os mandamentos e o juízo final; e isto era por onde ordinariamente pregavam (FRÓIS, 1976-1984. v.1, p.25).

Respalado legalmente pelo soberano da província de Satsuma e tendo como Paulo seu catequista, tradutor e intérprete pessoal, Francisco Xavier conseguiu se embrenhar com mais convicção e resguardo pelos vilarejos e cidades. Foi em uma dessas andanças que o padre acabou tomando conhecimento sobre a existência de uma capital e de um soberano que reinava por todo o Japão. Francisco Xavier decidiu visitar Kyōto. Os preparativos para a viagem começaram com o término da confecção de um novo catecismo inspirado no *Catecismo Breve*, mas que infelizmente se perdeu com o tempo (HIGASHIBABA, 2001, pp.2-3). O missionário precisava de um instrumento doutrinário que atendesse à realidade japonesa, para certificar aos bonzōs e a nobreza de Kyōto – julgada como a mais sábia, rica e letrada de todo o Japão – a imponência da nova religião introduzida no país por estrangeiros ocidentais. Georg Schurhammer (1973-1982. v.4, p.102) afirmou que o catecismo japonês trazia referências ao conceito católico de idolatria da época, ao Antigo Testamento, aos Dez Mandamentos, se referia ao Dia do Juízo Final, a promessa da vida eterna, o inferno enquanto punição para os pecadores, os ensinamentos de Jesus Cristo e as principais orações, como o Credo, o Pai-Nosso, a Ave-Maria



e a Salve-Rainha.

Ao olhar da antropologia hermenêutica conjecturada pelo pensamento de Clifford Geertz (1978, pp.104-105), a leitura de mundo que os missionários faziam das diferentes populações ultramarinas tinha como objetivo interpretar o *ethos* religioso para cruzar a fronteira das disparidades simbólicas e doutrinárias das culturas a serem reduzidas ao catolicismo. Na prática, a cosmovisão conforme o *ethos* é atribuído, agrega em si fragmentos linguísticos, litúrgicos, simbólicos e espirituais que se convergem numa espécie de *puzzle* a ser organizado. Daí, os esforços rotineiros dos jesuítas em assimilar os diferentes traços do cotidiano social desses povos alienígenas como forma de incutir seus valores e sua moral religiosa. E para transitar pelo imaginário dessas sociedades, também era necessário que compreendessem os aspectos normativos do seu mundo real. Mesmo diante dos percalços vividos pelos padres no Japão, aos olhos dos primeiros jesuítas, a sociedade japonesa se apresentou como singular, e por essa razão, os missionários deveriam transformar o cristianismo em algo tangível e que fosse facilmente acomodado a essa realidade, evitando seguir pela via da ortodoxia em termos de estratégias de evangelização. Francisco Xavier foi buscar nos conceitos religiosos japoneses formas de analogia que pudessem leva-lo a promover *links* com as concepções cristãs. Seguindo a leitura dos conceitos feita pelo padre, através da mediação de Paulo de Santa Fé:

os bonzões de Kagoshima pregavam que havia um paraíso (*jōdo*) onde as almas (*tamashi*) das pessoas boas vão para depois da morte, e um inferno (*jigoku*), onde as almas dos fracos vão para depois da morte serem punidas pelo fogo eterno. Há anjos (*tennin*) no paraíso que meditam sobre majestade divina. Esses anjos protegem os homens, os espíritos e as criaturas, feitas de outro material que não são os elementos. Na tradução, os anjos foram consequentemente chamados de *tennin*, as almas de *tamashi*, o paraíso de *jōdo*, e o inferno de *jigoku*. A palavra cruz foi traduzida por *jumoji* (SCHURHAMMER, 1973-1982. v.4, p.103).

Analisando a dogmática da escola Jodō Shinshū, Francisco Xavier e Paulo de Santa Fé tomaram emprestados equivocadamente o conceito religioso do Dainichi Nyoari como forma de assimilação ao Deus cristão, pelo fato de terem encontrado semelhanças conceituais entre o **Taizōkai**¹³ e a Santíssima Trindade (SCHURHAMMER, 1973-1982. v.4, p.103). Para o historiador Georg



Schurhammer (1973-1982), se levarmos em conta o estágio primitivo em que a missão japonesa se encontrava na época de Francisco Xavier e Yajirō, ainda sem muitos dados sólidos sobre a cultura e a religiosidade nipônica, a tradução por assimilação de conceito demonstrou-se imprecisa, ambígua e arriscada. A primeira repercussão desastrosa desse ato ocorreu em Ichiku, um vilarejo da província de Satsuma (SCHURHAMMER, 1973-1982. v.4, p.104). Hostilizados pelos bonzōs e pela população gentia, os padres e seus auxiliares deixaram rapidamente a cidade rumo ao norte de Kyūshū, chegando à ilha de Hirado, na antiga província de Hizen, em julho de 1550.

No mês de agosto, os jesuítas retornaram para Kagoshima, onde Francisco Xavier comunicou oficialmente a Shimazu Takahisa a intenção de deixar a província em direção a Kyōto. Como consequência da ambição de Francisco Xavier, o daimiō revogou a licença que havia dado para a pregação do cristianismo em suas terras. A retaliação era explícita, pois Shimazu Takahisa sabia que uma vez indo embora, os padres levariam consigo a influência que tinham sobre os mercadores portugueses, o que dificultava o acesso às armas de fogo, em meio ao recrudescimento da **Sengoku-Jidai**¹⁴ a partir do século 16 (LÓPEZ-GAY, 2003, pp.93-106). O plano de Francisco Xavier era audacioso e ambicioso, pois ainda de Kagoshima, escreveu ao jesuíta Antônio Gomes, em Goa, para que solicitasse ao governador da Índia, Jorge Cabral, que enviasse ao Japão por intermédio dos mercadores:

algumas peças e presentes para o rei do Japão com uma carta: é que confio em Deus que, se este se convertesse à nossa fé, haveria de suceder muito proveito temporal para o rei de Portugal, fazendo-se uma feitoria em Sakai, que é porto muito grande e uma cidade onde há muitos mercadores e muito ricos, e há muita prata e ouro que em nenhuma outra parte do Japão. [...] Por isso eu escrevo esse rol de coisas que muito valem no porto de Sakai, que está a duas jornadas de Kyōto por terra (Carta de Francisco Xavier de Kagoshima, 05/11/1549. BAPTISTA, 2006, p.541).

Os padres se estabeleceram novamente em Hirado. O governo local era chefiado pela família Matsura, e o daimiō Takanobu concedeu permissão para que os jesuítas se instalassem temporariamente na ilha. Francisco Xavier orde-



nou que Cosme de Torres e os outros dois japoneses, João e Antônio, ficassem encarregados da evangelização em Hirado. No ápice do inverno japonês, Paulo de Santa Fé e João Fernandes seguiram com o jesuíta para Hakata, cidade localizada a oeste de Fukuoka, na antiga província de Chikuzen (FRÓIS, 1976-1984. v.1, p.29). Em consequência da analogia incorreta feita para se referir ao conceito cristão de Deus, os jesuítas foram novamente hostilizados, desta vez em Hirado e Hakata. Segundo Luís Fróis, quando pregavam pelas ruas, os missionários foram por *“vezes apedrejados e vituperados”* (FRÓIS, 1976-1984. v.1, p.29) pelos gentios. Deste modo então, a pregação itinerante seguiu para Yamaguchi, ao extremo sudoeste de Honshū, a maior ilha de todo o Japão. Ainda que os padres não tivessem se apresentado oficialmente ao clã Ōuchi, eles começaram a pregar o Evangelho, provocando novamente tumultos com os bonzōs e os gentios (ELISON, 1973, p.35). Luís Fróis declarou que *“enquanto o irmão lhes pregava, estava o padre junto dele em pé e orando mentalmente pelo bom efeito da pregação do irmão”* (FRÓIS, 1976-1984. v.1, p.32). E assim, na língua japonesa, exclamava em voz alta pelas ruas que a população havia *“esquecido que Deus todo poderoso, que os criou e sustentava, adoravam paus e pedras e coisas insensíveis, as quais era adorado do demônio”* (ELISON, 1973, p.32).

Paulo e Francisco Xavier deixaram Yamaguchi e navegaram pelo Mar Interior de Seto em direção à Baía de Osaka, desembarcando em Sakai. O jesuíta e o japonês chegaram à capital do Japão em janeiro de 1551. A permanência em Kyōto foi curta em decorrência da guerra civil, durando cerca de dez dias. Naquela ocasião, com aproximadamente 14 anos, o **seitai-xógum**¹⁵, Ashikaga Yoshiteru, e seus principais conselheiros, estavam com seus esforços concentrados na movimentação militar em torno do Kinai por conta do avanço da Sengoku-Jidai. E, por isso, se recusaram a receber o missionário e seu auxiliar (MARQUES, 2000. v.1. t.2, p.389). Ficou claro que o Japão passava por uma grave crise institucional promovida pelos interesses políticos privados da aristocracia nipônica em relação ao **bakufu**¹⁶ e a instituição imperial. Depois da rápida passagem pela capital, Francisco Xavier teve que se contentar em pregar o Evangelho em Yamaguchi, afinal, Shimazu Takahisa havia rompido relações



com os jesuítas no ano de 1550. Devido à proximidade com a região de Kyūshū, as notícias sobre os padres e os mercadores portugueses chegaram rapidamente à província de Yamaguchi, e aos ouvidos de Ōuchi Yoshitaka (FRÓIS, 1976-1984. v.1, p.31). Como lembrou o historiador João Paulo de Oliveira e Costa, desta vez, Francisco Xavier foi recebido pelo daimiô *“não como um humilde religioso, mas como embaixador do vice-rei do Estado da Índia”* (MARQUES, 2000. v.1. t.2, p.389). Na *Historia de Japam*, Luís Fróis afirmou que o daimiô estava interessado em *“perguntar ao padre algumas coisas de sua navegação e das partes da Índia e da Europa, e disse que queria ouvir o que diziam acerca da nova lei, que em suas terras desejavam pregar”* (FRÓIS, 1976-1984. v.1, p.32).

Entre maio e setembro de 1551, Francisco Xavier, João Fernandes e Paulo de Santa Fé se envolveram em novas disputas com os bonzôs Jōdo Shinshū. Dispondo de uma bagagem intelectual de percepção e prática sobre a realidade japonesa maior do que no início da missão em Kagoshima, o missionário identificou erros comprometedores de tradução e semântica de alguns conceitos religiosos que tentaram transpor ao universo nipônico, como o uso do Dainichi Nyoari. Como observou João Paulo de Oliveira e Costa (2000. v.1. t.2, p.40), os japoneses atribuíam uma natureza divina ao Taizōkai, considerado entre eles uma espécie de elemento da criação, tal como Deus era para os cristãos. George Elison (1973, p.33) afirmou que esse equívoco custou caro à imagem do cristianismo no Japão nos primeiros anos. Isso porque foi atribuído a ele o estigma de uma seita estrangeira semelhante às demais escolas budistas já existentes no país que cultuavam o Dainichi Nyoari (ELISON, 1973, p.33). Luís Fróis então afirmou que:

quando os japoneses ouviam nossas coisas, parecendo aos bonzôs, que se assemelhavam muito os atributos divinos com o seu Dainichi Nyoari, disseram ao padre [João Fernandes] que nas palavras diferenciavam, assim como na língua e nos hábitos, mas que o interior da lei que o padre professava, e a sua deles, era tudo a mesma coisa, de modo que os bonzôs daquela seita, alegrando-se disto, grandemente mandavam chamar o padre aos seus mosteiros, e faziam-lhes grandes alcançarem dos seus estrangeiros e Del Rei, quanto mais sua seita se fosse por aqueles estrangeiros propagando (FRÓIS, 1976-1984. v.1, p.40).



Pelas vias e povoados de Yamaguchi, Francisco Xavier, os jesuítas e seus auxiliares japoneses diziam para os nativos que aqueles que seguiam o tal Dainichi Nyoari faziam parte de uma:

maldita seita com aparência de bons nomes, mas tinha sido fundada no demônio e em muitas abominações, por isso, mandou o irmão João Fernandes que pregasse pelas ruas que não adorassem o Dainichi Nyoari nem o tivessem por Deus, antes, por se lei falsa, enganosa e invenção do demônio, como eram todas as outras seitas do Japão. E dali por diante, nunca mais os bonzôs daquela seita o quiseram vê-los nem admiti-los nos seus mosteiros; e assim, começavam a criar ódio às coisas de Deus (FRÓIS, 1976-1984. v.1, p.41).

Preocupado de que o incidente pudesse soar como heresia aos ouvidos das autoridades eclesiásticas romanas (BETHENCOURT, 2000, p.25), o missionário tomou a decisão de criar neologismos como estratégia semântica. Como lembrou a historiadora Ines Zupanov (1998), de modo geral na Ásia, houve todo *“um esforço [por parte dos jesuítas] para justapor dois mundos linguísticos e culturais e para ordenar e definir suas respectivas posições num sistema ordenado mais amplo”* (HESPANHA, 1998, p.158). Para se referir então à figura de Deus, o termo mais apropriado escolhido pelo padre foi *Deusu*¹⁷. Com mais experiência em relação à língua japonesa, em janeiro de 1552, novamente na Índia, o padre redigiu uma carta alertando os jesuítas de que o uso de neologismos deveria ser algo bem planejado no Japão. Uma vez que, como em qualquer outro lugar do mundo, esse novo vocabulário poderia apresentar problemas de interpretação e significado conforme os diferentes tipos de pronúncias dos nativos. Francisco Xavier observou que:

esses bonzôs pregavam também, e corria muitas pessoas para suas pregações, nas quais, diziam muito mal do nosso Deus, que era uma coisa não conhecida nem ouvida, e que não poderia deixar de ser um grande demônio. E que nós éramos discípulos deste demônio, que se guardasse de tomar a lei que pregávamos, pois na hora em que nosso Deus fosse adorado no Japão, o país estaria perdido. Mas quando pregavam, interpretavam o nome de Deus como eles queriam, dizendo que Deus e *Daiuzō* eram nomes de uma mesma coisa. *Daiuzō*, em japonês, quer dizer *“grande mentira”* e, por isso, que se afastassem do nosso Deus (Carta de Francisco Xavier de Cochim, 29/11/1552. BAPTISTA,



2006, p.568).

Como Georg Schurhammer (1973-1982, p.229) sinalizou, no campo prático, em comparação com os casos semânticos, as controvérsias fonéticas seriam mais simples de solucionar.

Tendo estado cerca de nove meses em Yamaguchi, Francisco Xavier e Yajirō avançaram em direção à província de Bungo, ao leste de Kyūshū. A província era governada pela família Ōtomo. A historiadora Ana Fernandes Pinto caracteriza o arquipélago de Kyūshū como a região mais instável durante a Sengoku-Jidai. Ōtomo Yoshishige, também conhecido entre os jesuítas como Ōtomo Sōrin, tinha 21 anos de idade quando foi apresentado aos missionários. Ainda jovem, o daimiō havia participado de inúmeras batalhas contra os clãs vizinhos na guerra civil (PINTO, 2004, pp.215-216). Além do conflito, Ōtomo Sōrin estava envolvido com os preparativos da obra do castelo de Usuki. E por isso, recebeu Francisco Xavier e Yajirō no antigo castelo de Funai, atual cidade de Ōita. Dentre outros aristocratas japoneses, o daimiō se tornou mais entusiasta dos canhões e arcabuzes portugueses (PINTO, 2004, p.74). O jesuíta ficou na província de Bungo por apenas quatro meses (RIBEIRO, 2009, pp.130-131).

Em meados de 1551, Francisco Xavier foi convocado por Inácio de Loyola para desempenhar funções superiores dentro dos quadros hierárquicos da Companhia de Jesus na Índia e no Colégio de Goa. O padre deixou o Japão no mês de setembro de 1551. No caminho de volta à Índia Portuguesa, além de Antônio de Kagoshima, Francisco Xavier levou consigo outros dois japoneses batizados: Bernardo de Kagoshima e Matias de Yamaguchi. Paulo de Santa Fé, que havia lhe servido de intérprete e auxiliar, e a quem o padre tanto estimava, permaneceu no Japão com Cosme de Torres e o irmão João Fernandes em Yamaguchi.

Com o passar do tempo, desde a partida do missionário, as notícias sobre Paulo de Santa Fé começaram a ficar escassas na correspondência que vinha do Japão. Para Ikuo Higashibaba (2001, pp.05-07), o discurso propagandista da literatura jesuítica acabava suprimindo algumas informações de ordem prática do cotidiano das missões. E em muitos casos, os auxiliares nativos se torna-



vam assuntos secundários entre os religiosos e seus superiores. Diante desse perfil que muitas vezes a documentação jesuítica se apresentava, o papel de Yajirō na missão japonesa acabou sendo negligenciado por alguns historiadores ou hagiógrafos do padre.

De Cochim, em janeiro de 1552, Francisco Xavier escreveu sobre sua despedida do Japão. O missionário declarou que foi:

com muitas lágrimas que [os japoneses] se despediram de nós, pelo muito grande amor que nos tinham, dando-nos muitas graças do trabalho que levávamos em ensinar-lhes de que maneira se haviam de salvar. Ficou com estes cristãos, Paulo de Santa Fé, natural da terra, que era muito bom cristão, para doutrinar e ensinar (Carta de Francisco Xavier de Cochim, 29/11/1552. BAPTISTA, 2006, p.558).

A única pista sobre o paradeiro de Paulo de Santa Fé após o egresso do padre foi deixada pela *Historia de Japam*. Mesmo lamentando a atitude do japonês de ter abandonado os missionários após a partida de Francisco Xavier, as palavras de Luís Fróis nos deixam uma série de questionamentos sobre a identidade cristã de Paulo. Yajirō foi o primeiro que deu notícias sobre o Japão a Francisco Xavier:

descobridor desta inculta vinha, guiou os padres da Índia para o Japão, e o que os instruía na língua e costumes da terra, vindo de lá domesticado e instruído nas coisas da fé, dando em todo aquele tempo o exemplo, que de sua madureza e saber se esperava, diziam que por ele depois alguns que foi como a estrela que guiou os Reis Magos no Oriente, todavia, não entrou com eles no presépio de Bethlem. [...] Parece que Paulo de Santa Fé – fora compelido pela pobreza e persuadido pelo sucesso e riquezas que via nos demais naturais – partiu para a China em uma armação daquelas de piratas, aonde dizem que lá o assassinaram. Pode ser que tivesse antes da morte constrição de seus pecados e acabasse tudo bem, mas isto não nos consta, nem sabemos outra coisa sobre seu fim (FRÓIS, 1976-1984. v.1, p.46).

Se levarmos em consideração o fim trágico de Yajirō, educado no Colégio de Goa e bem relacionado entre os jesuítas e as elites de Kyūshū, o apreço com o qual ele era reconhecido nas cartas jesuíticas – a imagem de um japonês que abraçou a identidade cristã –, não foi totalmente desprezado pela memória da Companhia de Jesus. Interessado em cultivar no arquipélago uma



cristandade original, como reforçou Ines Zupanov (2005, p.66), o desejo de Francisco Xavier e dos demais jesuítas foi se tornando menos utópico e mais pragmático com o tempo. Na verdade, a experiência de Paulo de Santa Fé foi fruto de um improviso prático diante de uma realidade ainda cultural e religiosa ainda desconhecida. Ao contrário, por exemplo, da visão mais criteriosa e institucional que os missionários adquiriram a partir da chegada de Alessandro Valignano ao Japão, em 1579, quando a missão japonesa passava outra realidade histórica.



FONTES IMPRESAS

BAPTISTA, Francisco de Sales (Ed). **São Francisco Xavier: obras completas**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

FRÓIS, Luís. **Historia de Japam 1549-1593** (Ed. José Wicki). 1ª Edição, 1583-1597. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-84. v.1.

GARCIA, José Manuel (Ed). **Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus Escreveram dos Reinos do Japão e da China**. Edição fac-símile das Cartas de Évora de 1598. Maia: Castoliva Editora, 1997.

LUCENA, João de. **História da Vida do Padre Francisco Xavier e do que Fizeram na Índia os mais Religiosos da Companhia de Jesus**. Lisboa: Impressão de Pedro Crasbeeck, 1600.



REFERÊNCIAS

- AGNOLIN, Adone. **O Apetite da Antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá.** São Paulo: Editora Humanitas, 2005.
- BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália (Séculos XVI-XIX).** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ELISON, George. **Deus Destroyed: the image of Christianity in Early Modern Japan.** Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- FELDMANN, Helmut. As Disputas de São Francisco Xavier com Bonzos e Nobres do Japão Relatadas por Luís Fróis SJ e João Rodrigues SJ. Embassy of Portugal in Japan. **Portuguese Voyages to Asia and Japan in the Renaissance Period: proceedings of the International Conference Sophia University Tokyo.** Lisboa: Instituto Cultural de Macau, Instituto Camões, Fundação Oriente, 1993.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1978.
- GRUZINSKI, Serge. **As Quatro Partes do Mundo: história de uma mundialização.** São Paulo e Belo Horizonte: EDUSP e EDUFMG, 2014.
- HESPANHA, Antônio Manuel de (Dir). **Os Construtores do Oriente Português.** Porto: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.
- HIGASHIBABA, Ikuo. **Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice.** Boston: Brill, 2001.
- LÓPEZ-GAY, Jesús. Saint Francis Xavier and The Shimazu Family. **Bulletin of Portuguese/ Japanese Studies.** Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2003. v.6.
- LOUREIRO, Rui Manuel e GRUZINSKI, Serge (Coord). **Passar as Fronteiras: II Colóquio Internacional sobre mediações culturais (séculos XV a XVIII).** Lagos: Centro de Estudos Gil Eanes, 1999.
- MARQUES, Antônio Henrique R. de Oliveira (Dir). **História dos Portugueses no Extremo Oriente.** Macau: Fundação Oriente, 1998. v.1. 2.t.
- PINTO, Ana Fernandes. **Uma imagem do Japão: A Aristocracia Guerreira Nipônica nas Cartas Jesuíticas de Évora, 1598.** Macau: Instituto Português do Oriente e Fundação Oriente, 2004.



REFERÊNCIAS

RIBEIRO, Madalena Teotônio Pereira Bourbon. **Samurais Cristãos**: os jesuítas e a nobreza cristã do sul do Japão no século XVI. Lisboa: Centro de História do Além Mar e Universidade Nova de Lisboa, 2009.

SCHURHAMMER, GEORG. **Francis Xavier**: his life, his times. Japan (1549-1552). Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1973-1982. v.4.

ZUPANOV. Ines G. Missionary **Tropics**: the catholic frontier in India (16th-17th centuries). Michigan: University of Michigan, 2005.



NOTAS

1. Hokkes: era a forma com que os jesuítas descreviam as diferentes representações de Buda nas escolas budistas japonesas.
2. Bonzō (bōzu): genericamente falando, era assim como os jesuítas se referiam nas fontes aos monges budistas e xintoístas de todo o Japão.
3. Sōtō Zen: é uma escola religiosa japonesa derivada do Budismo Zen baseada na meditação e na transmissão do Dharma através dos monges.
4. Jōdo Shinshū (ou Terra Pura): é uma variação japonesa do budismo Mahayana, tendo sua principal fonte de devoção o Buda Amitaba.
5. Amitaba: é considerado um dos Cinco Budas da Meditação representado pela flor de lótus.
6. Dainichi Nyōrai: considerado a emanção central de Buda no Taizōkai, a Mandala da Flor de Lótus.
7. Zenmondou: era a prática Zen baseada em perguntas e respostas de assuntos filosóficos.
8. Canacápoles (kannakapillei): eram os auxiliares e catequistas indianos.
9. Daimiō: era a aristocracia guerreira japonesa que controlava a política no país do século 10 ao século 19.
10. Nanban (nanban-jin): traduzido como Bárbaros do Sul, era o apelido dos portugueses e dos jesuítas no Japão.
11. Taizōkai: representação budista japonesa do Garbhakosadhatu. Ou seja, o Reino do Útero ou a Mandala da Flor de Lótus.
12. Sengoku-Jidai: foi a guerra civil entre os daimiōs pela unificação do Japão, que ocorreu entre 1467 e 1603, terminando com a ascensão do xogunato Tokugawa.
13. Seitai-Xógum: era o líder dos generais japoneses que atuava como regente do imperador.
14. Bakufu: era o termo utilizado em referência à regência do seitai-xógum.
15. Apesar da recente atividade dos tribunais inquisitoriais na Europa e da inexistência, naquele tempo, do Santo Ofício de Goa, o momento vivido pela Igreja Católica era desfavorável. Principalmente se levarmos em conta as perdas de fiéis e de espaço político na Europa com o crescimento das correntes heréticas, influenciadas pelo protestantismo de Martinho Lutero.
16. Entre as décadas de 1550 e 1580, a província de Bungo se tornou um dos principais pilares da cristandade nipônica, assim como do comércio nanban. Tudo isso, graças à relação amistosa que o clã Ōtomo tinha com os membros da Companhia de Jesus. Apesar do apreço que tinha pelos missionários e pelos negócios com os mercadores estrangeiros, Ōtomo Yoshishige só se converteu ao cristianismo apenas em agosto de 1578, assumindo o nome cristão de D. Francisco.



CARTAS DE FREIRAS: OS DOIS LADOS DE UMA CRISE CONVENTUAL NA GOA SETECENTISTA

Rozely Menezes Vigas Oliveira¹

Resumo

Nas primeiras décadas do século XVIII, um acontecimento foi tema muito recorrente nas cartas que iam de Goa a Lisboa: a rebeldia das freiras agostinhas da capital oriental. As mônicas estiveram envolvidas num conflito com o arcebispo de Goa e seu prelado, D. Fr. Inácio de Santa Teresa, que ocasionou um cisma na comunidade e a quebra do voto da clausura pela maioria delas. A produção de cartas pelas religiosas foi relativamente intensa. Tanto Sor. Magdalena de Sto. Agostinho – representante das rebeldes – quanto Sor. Brites do Sacramento – a priora das freiras que se mantiveram obedientes ao prelado – escreveram cartas direcionadas a D. João V, ao próprio arcebispo, aos vice-reis e a outros destinatários. A partir de uma breve análise paleográfica e tipológica dos documentos, o presente artigo discute o conteúdo de algumas dessas cartas, apresentando como cada grupo reagiu aos ataques mútuos e de como as freiras tentaram angariar apoio de pessoas e instituições, religiosas e civis, para defender seus interesses. As cartas se configuram, portanto, como testemunho não só do período conturbado na comunidade feminina como também dos pontos de vista e perfil dos principais personagens envolvidos na querela.

Palavras-chave: Freiras.. Convento de Sta. Mônica de Goa. Ásia portuguesa.

NUNS' LETTERS: THE TWO SIDES OF A CONVENTUAL CRISIS IN EIGHTEENTH-CENTURY GOA

Rozely Menezes Vigas Oliveira¹

Abstract

In the first decades of 18th century, the rebelliousness of the Augustinian nuns was a recurrent theme in the letters that went from Goa to Lisbon. They were involved in a conflict with the archbishop of Goa and his prelate, D. Fr. Inácio de Santa Teresa, which caused a rupture in the community and the breaking of the closing vote by most of them. The nuns wrote relatively well. Both Sor. Magdalena de Sto. Agostinho – representative of the rebel nuns – and Sor. Brites do Sacramento – the prioress of the nuns who kept obedient to the prelate – wrote letters addressed to Dom João V, the archbishop, the viceroys and others. Based on a brief paleographic and typological analysis of the documents, this article discusses the content of these letters, presenting how each group reacted to the mutual attacks and how the nuns tried to get support from people and institutions, religious and civil, to defend their interests. The letters are, therefore, a testimony of the troubled times in the female community but also of the points of view and profile of the main characters involved in the quarrel.

Keywords: Nuns. Convent of St. Monica in Goa. Portuguese Asia.

CARTAS DE MONJAS: LOS DOS LADOS DE UNA CRISIS CONVENTUAL EN GOA DEL SIGLO XVIII

Rozely Menezes Vagas Oliveira¹

Resumen

En las primeras décadas del siglo XVIII, un evento fue tema muy recurrente en las cartas que iban de Goa a Lisboa: la rebeldía de las monjas agustinas de la capital oriental. Las mónicas han estado involucradas en un conflicto con el arzobispo de Goa y su prelado, D. Fr. Inácio de Sta. Teresa, que resultó una división en la comunidad y la ruptura del voto de la clausura. La escritura de cartas por las religiosas fue un poco intensa. Tanto Sor. Magdalena de Sto. Agostinho, representante de las rebeldes, como Sor. Brites do Sacramento – priora de las monjas que se quedaron obedientes al prelado – escribieron cartas a D. João V, al arzobispo, a los virreyes y otros destinatarios. Con base en un breve análisis paleográfico y tipológico de los documentos, este artículo discute el contenido de algunas de estas cartas, presentando cómo cada grupo reaccionó a los ataques mutuos y cómo las monjas intentaron obtener el apoyo de personas e instituciones, religiosas y civiles, para defender sus intereses. Las cartas son, por tanto, un testimonio del período perturbado de la comunidad femenina, sino también de los puntos de vista y el perfil de los protagonistas involucrados en la disputa.

Palabras clave: Monjas. Convento de Sta. Mónica de Goa. Ásia portuguesa.

O *corpus* documental

Nesse mundo em movimento do vasto império português, caracterizado “por um constante fluxo e refluxo de pessoas”, em que vice-reis e governadores, bispos e arcebispos, civis e religiosos “estavam em permanente movimento” (RUSSEL-WOOD, 2016, p. 99), as cartas desempenharam um papel importante ao estabelecer pontes sobre os mares. A análise das cartas pode fornecer descrições e informações mais íntimas dos indivíduos que se estabeleciam nesse imenso, disperso e diversificado império, permitindo conhecer um pouco melhor sobre os homens e as mulheres que estavam distantes de suas famílias, de seus amigos e de seu rei. De acordo com Gruzinski, as cartas demonstram a necessidade de manter o contato com o reino, buscando atualizações do que acontecia tanto de um lado quanto do outro do mundo, tendo sempre que se adaptar “a uma nova temporalidade, intercontinental, ritmada pelo movimento das frotas [...], pontuada pelas partidas e chegadas, muitas vezes perturbadas pelas guerras, pelos corsários, pelas tempestades e pelos furacões” (GRUZINSKI, 2014, p. 165).

As cartas analisadas no presente artigo referem-se a um momento muito específico, tanto da história da Ásia portuguesa quanto dos conventos femininos coloniais, que foi o conflito das freiras do convento de Sta. Mônica com o arcebispo D. Fr. Inácio de Sta. Teresa. O prelado, que já se encontrava em conflito com os jesuítas, os franciscanos, os agostinhos e o bispo de Malaca, também se viu envolvido numa querela com as religiosas ao interferir diretamente no cotidiano claustral. Entre as intervenções, pode-se destacar a intensificação das visitas pastorais e das punições; a nomeação de novos confessores e procuradores para as freiras, colocando clérigos seculares e leigos e excluindo os agostinhos; e a eleição de uma nova priora² por conta própria. Essas ações, juntamente com outras que foram acentuando a tensão dentro do convento, desencadearam não apenas a quebra do voto de clausura por parte da maioria das religiosas, como também uma longa crise conventual que dividiu a comunidade em dois grupos rivais. Considerando a importância da correspondência produzida nesse ínterim, este artigo destaca algumas das muitas cartas



escritas, reconhecendo os personagens que fizeram parte da crise e descortinando um pouco das mulheres que estiveram diretamente envolvidas na crise conventual.

Escritas, principalmente, por Sor. Magdalena de Sto. Agostinho³ – representante das freiras rebeldes – e por Sor. Brites do Sacramento⁴ – priora das freiras que se mantiveram obedientes ao prelado – as cartas analisadas neste artigo fazem parte de um *corpus* composto por 458 documentos produzidos no período que se estende de 1720 a 1740. Anos em que se sucedeu uma das maiores crises no seio da comunidade feminina agostiniana. Diferente de muitas missivas que estão arquivadas em um único acervo – geralmente, pelo remetente – ou pelo menos em poucos arquivos, as cartas trocadas durante esse processo foram encontradas em diversas instituições de guarda. Primeiramente, por elas não terem sido produzidas por um só remetente. Segundo, muitos indivíduos – autoridades civis e religiosas – se envolveram ou foram envolvidos no conflito por esse ter sido um episódio bastante escandaloso para seus contemporâneos. E, por fim, porque os remetentes, principalmente, D. Fr. Inácio de Sta. Teresa, o vice-rei Conde de Sandomil e as religiosas, escreveram mais de uma via da mesma carta ou tiveram suas cartas trasladadas. Da totalidade encontrada, 91 documentos eram duplicados.

Em razão dessa particularidade, os documentos foram encontrados em instituições de guarda portuguesas e goesas, como Academia de Ciências de Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Biblioteca da Ajuda, Biblioteca Nacional de Portugal e no Directorate of Archives and Archaeology, antigo Arquivo Histórico de Goa. Apesar de, em sua maioria, a documentação presente no *corpus* estar em bom estado de conservação, algumas fontes possuem páginas manchadas ou oxidadas pela tinta utilizada, com trechos corroídos e ilegíveis.

Entre os documentos desse *corpus*, levando-se em conta as análises diplomáticas e tipológicas dos documentos explicadas por Heloísa Bellotto (2002), é possível distinguir mais de uma espécie documental⁵, como alvarás, avisos, certidões, consultas, requerimentos, mandados, portarias, relações, manifestos, listas, traslados, pareceres, petições, entre outros (BELLOTTO, 2002, p.



46-90). A partir da sistematização do *corpus* documental, com o objetivo de visualizar quem teriam produzido os documentos, quem os teriam recebido e quando foram escritos, foi possível identificar que embora algumas cartas sejam originais e escritas pelo próprio punho das religiosas, a maior parte das missivas encontradas é composta por cópias que teriam sido feitas por outrem com o intuito de serem enviadas ao reino⁶.

No que tange à datação das cartas, elas foram escritas no auge da crise conventual, em janeiro de 1734. Os anos de 1732, 1733 e 1734 foram os de maior intensidade epistolar, consequência dos momentos mais conturbados do cotidiano claustral (OLIVEIRA, 2019, p. 323-325). A maioria das cartas encontradas dentro desse período foi trocada entre o vice-rei Conde de Sandomil e Sor. Brites, ele e Sor. Magdalena, ele e o arcebispo Sta. Teresa. Todas em torno da desordem e agitação que se estabeleceram no convento e possíveis soluções para ele. No entanto, embora tenham sido encontradas bastante cartas e outras espécies documentais, vale salientar que – conforme alerta Vanessa Monte, em seu estudo sobre as correspondências paulistas setecentistas – somente se tem acesso aos documentos de diferentes relações epistolares que, por algum motivo, foram salvaguardados pela administração pública da época (MONTE, 2013, p. 116.). Não se tem nenhuma garantia de que não tenha havido mais cartas trocadas, ou escritas pelas religiosas, ou documentos escritos que se perderam no tempo. Pelo contrário, em ambas as cartas transcritas as autoras se remetem a envio de correspondências, algumas com anexos, que não foram completamente localizadas. Porém, apesar das ausências, o que se tem preservado se provou suficiente para fazer um retrato do processo em que as mônicas de Goa passaram durante os anos de crise e revolta.

Com relação à escrita das cartas propriamente dita, o tipo que aparece é a humanística, vigente na época. Embora a maioria dos documentos tenha sido escrita com a humanística cursiva – uma letra inclinada para a direita, resultado de um desgaste da humanística redonda, essas cartas e outros escritos das religiosas possuem uma letra mais próxima da humanística redonda⁷. Ao compará-las com as escritas de outras religiosas, principalmente as assinaturas, é possível perceber que as letras são muito semelhantes, indicativo da formação



educacional bem básica e uniforme que elas teriam tido. Provavelmente, decorrente de uma alfabetização realizada pela mesma mestra ou por uma discípula dela, com ensinamentos passados de uma para as outras sem muitas alterações.

Para além da caligrafia, as missivas expõem traços da personalidade dos personagens. De acordo com Foucault, “escrever é pois ‘mostrar-se’, dar-se a ver, fazer aparecer o rosto próprio junto ao outro”. Através de sua escrita, o autor deixa transparecer um pouco de si não apenas para o destinatário, mas também para aquele que a lê posteriormente. A leitura das missivas trocadas permite ao pesquisador o entendimento de características básicas daqueles que as escreveram e as receberam. Nesse mesmo sentido, Vanessa do Monte defende que “as cartas permitem entrever, em maior ou menor grau, as figuras do remetente e do destinatário, a maneira como se dava a relação entre eles e, em alguns casos, seu ponto de vista sobre as situações em que estavam envolvidos” (MONTE, 2013, p. 87). A partir desse entendimento da “escrita de si” presente nas cartas, é possível captar e compreender, por meio do conteúdo das missivas produzidas durante a querela entre as religiosas e seu prelado, tanto o cotidiano e as questões sociopolíticas pertinentes à crise conventual, como as informações pessoais, as reflexões e as expressões de sentimentos dos personagens envolvidos, em cada momento da crise e do conflito que as agostinhas vivenciaram.

Portanto, através das cartas encontradas – e também dos outros tipos documentais que interagem com elas – foi possível captar as visões que cada remetente possuía do ambiente conflituoso em que a comunidade das mônicas estava envolvido e visualizar melhor suas posições diante de cada destinatário, afinal quanto mais próximo e/ou unísono fosse o remetente com o destinatário, maior a possibilidade de o primeiro colocar mais de si e de suas verdadeiras opiniões sobre o assunto em questão, principalmente em casos de intrigas políticas.

Dentre as cartas produzidas, foram encontradas 71 cartas – sem contar com as cópias – em que as religiosas foram remetentes. Para um melhor entendimento da posição delas no conflito, foram separadas por três grupos em



dois momentos distintos. No primeiro, que vai de 1720 até maio de 1732, elas escreveram sete documentos em comunidade, todas elas em uníssonância. Mesmo quando as cartas e protestos não eram assinados por todas, as priorosas e subpriora – Sor. Izabel de Madre de Deus (subpriora), Sor. Maria da Conceição e Sor. Magdalena de Sto. Agostinho (prioras) – assinavam em nome da comunidade. Já no segundo momento, de 1732 até o término do conflito em 1738, observa-se o cisma incutido na comunidade, tendo de um lado as religiosas desobedientes e de outro as obedientes. É importante ressaltar que optou-se por utilizar os mesmos termos empregados à época, quando houve a dissidência de opiniões entre aquelas que estavam em desacordo com as ações episcopais e aquelas que decidiram seguir o que o arcebispo ditava.

Acredita-se que estes tenham sido termos criados pelo próprio D. Fr. Inácio de Sta. Teresa, posto que o mesmo, numa cópia de uma carta de sor. Magdalena do início da crise – de 5 de maio de 1732 – escreveu na entrelinha uma “nota” dizendo “Companhia das Religiosas dezobedientes” – no momento em que Sor. Magdalena ainda era a priora do convento –, estabelecendo uma indicação do tema da dita carta⁸. Levando isso em consideração, pode-se afirmar que as religiosas desobedientes escreveram mais que as obedientes, tendo enviado 42 cartas, petições, protestos, etc., a diversos destinatários; enquanto as religiosas obedientes produziram 22 cartas, restringindo-se basicamente ao Conde de Sandomil e ao arcebispo – com exceção apenas de duas cartas cujos destinatários foram o rei e o procurador do convento. Apesar de parecer uma quantidade pequena de cartas, elas só escreveram menos do que o vice-rei Conde de Sandomil – que se caracterizou como o maior remetente, tendo escrito 115 documentos – e o arcebispo D. Fr. Inácio de Sta. Teresa – que teria enviado 111 documentos.

No que se refere aos destinatários das correspondências, em algumas das missivas localizadas, seus nomes aparecem expressados no sobrescrito ou no corpo da carta. Contudo, em sua grande maioria, esses nomes não estão claros, sendo utilizados pronomes de tratamento em seu lugar. De acordo com Cintra (1972, p. 19-22), no português medieval não havia o uso de formas cortesãs para designar pessoas de grupos específicos, nobres e eclesiásticos. Foi so-



mente com as transformações das relações sociais que se pode observar na língua portuguesa a necessidade de formas de tratamento, tendo sido importadas algumas das soluções lexicais das línguas irmãs, como o italiano (Vossa Alteza, Vossa Senhoria) e o espanhol (Vossa Mercê). A partir do século XV, as formas de tratamento pronominais passaram a ser usadas abundantemente, deixando de ser utilizadas só para o rei e a rainha, mas também para nobres, fidalgos e, posteriormente, a burguesia. Essa utilização cada vez mais frequente foi se estabelecendo na língua e se normalizando. Tanto que, na segunda metade do século XVIII, foi publicado um “formulário de tratamento” numa espécie de guia para secretários. Assim, Francisco José Freire tinha em seu *Secretario portuguez, ou Methodo de escrever cartas* o objetivo de instruí-los nas regras da secretaria, ensinando também como e para quem utilizar cada tipo de tratamento, fosse a pessoa da hierarquia secular ou eclesiástica (FREIRE, 1786, p. 432-443).

Portanto, a estratégia utilizada para identificar os destinatários foi a união de uma análise paleográfica das abreviaturas dos ditos pronomes, através dos desmembramentos, a consulta ao dito “formulário de tratamentos” – que mesmo tendo sido publicado posteriormente ao período estudado, representa os tratamentos que eram utilizados à época – e a comparação entre as cartas propriamente ditas⁹. Além desses pronomes de tratamento, também foram identificados outros direcionados a algumas autoridades. Como a maior parte das cartas encontradas foi entre o arcebispo, o vice-rei e as religiosas, em geral, muitas vezes eles não se davam ao trabalho de indicar a quem estavam direcionando as cartas. Os pronomes de tratamento mais encontrados foram:

Vossa Illustrissima e Illustrissimo Senhor: utilizado tanto pelo vice-rei como pelas religiosas para designar o arcebispo D. Fr. Inácio de Sta. Teresa;

Vossa Excelência e Excelentíssimo Senhor: utilizado tanto pelas religiosas quanto pelo arcebispo para intitular o vice-rei Conde de Sandomil;

Vossa Reverendíssima ou VV.RR e VV. RRas (para o plural): usados para a(s) freira(s) de Sta. Mônica;

Reverenda Madre: designando a uma freira de Sta. Mônica que ocupava um alto cargo, como priora ou subpriora.



Já para as cartas direcionadas ao rei, os remetentes utilizavam Senhor no topo da carta e Vossa Magestade no corpo do texto.¹¹ D. João V não permitia que qualquer assunto, sendo do reino ou do ultramar, fosse resolvido sem passar por suas mãos. Cópias e cópias da correspondência e de documentos oficiais produzidos durante a crise conventual e relatos eram enviados para o rei, que, em contrapartida, remetia regularmente decisões – muitas vezes, através do Conselho Ultramarino – sobre as demandas das freiras, do arcebispo e do vice-rei, após consulta com o mesmo conselho. Nessas cartas dá para perceber um pouco do posicionamento do monarca e de seus conselheiros frente ao que acontecia no Oriente. Ainda em abril de 1726, quando se discutia a questão dos procuradores de Sta. Mônica, nota-se que o monarca não queria que o convento ficasse 100% sob a tutela dos agostinhos. Em um momento ele decidia que os agostinhos seriam os confessores do convento, mas não seus administradores; em outro, ele impunha o contrário, dando aos eremitas o status de administradores no lugar de confessores¹². Seus posicionamentos nos anos que se seguiram foram bastantes dúbios, ora dando razão ao arcebispo ora beneficiando as freiras e os religiosos que questionavam a jurisdição de Inácio de Sta. Teresa; até o momento que estabeleceu que se findasse a crise conventual, por meio de uma carta de 1736¹³.

Como destinatárias, as freiras agostinhas receberam uma quantidade um pouco menor de cartas do que escreveram: um total de 56 documentos encontrados. Dentre eles, as religiosas em comunidade receberam apenas três cartas, enquanto os grupos das religiosas obedientes e desobedientes receberam quase a mesma quantidade de cartas – 26 e 27, respectivamente. Da mesma maneira, não houve muita variedade entre as pessoas que enviaram as missivas para elas, tendo sido basicamente o vice-rei e o arcebispo. Somente dois religiosos (o Geral da Companhia de Jesus e o Pe. João Marques, provincial dos jesuítas em Goa) acrescentam essa lista, posto que endereçaram suas cartas para as freiras rebeldes.



Sor. Magdalena de Sto. Agostinho e Sor. Brites do Sacramento: duas preladas em choque

Como já mencionado, foram localizados 71 documentos de autoria das mônicas goesas, produzidos entre 1721 e 1740. As primeiras delas correspondiam a um desejo geral da comunidade em ter de volta seus irmãos de ordem como seus confessores e administradores – algo perdido desde a última década do século XVII, por questões econômicas e conflitos dentro da congregação dos agostinhos no Oriente. Sabendo-se que todas as questões importantes deveriam ser colocadas em pauta nas reuniões do Conselho, pode-se concluir que as reivindicações haviam sido decididas pela maioria e pelas representantes do convento no capítulo. As três primeiras cartas encontradas – todas enviadas ao rei, em que assinaram aproximadamente 79 religiosas – possuem tanto a característica de humildade cortesã – modo frequente na prática epistolar do século XVIII, em que se diminuir para demonstrar humildade era considerado um atributo nobre típico da nobreza e fidalguia (BELLOTTO, 2014) – quanto de representatividade de uma súplica genuína: “Aos Reais pes de Vossa Magestade Chegamos em Comunidade as Religiozas deste Conuento de Nossa Madre Santa Monica de Goa em lagrimas banhadas buscando Remedio a nossa desconsolação, e pena”¹⁴.

Elas também faziam uso da antiguidade da instituição, alegando que esta já tinha 114 anos de um funcionamento exemplar e de um serviço proveitoso por parte dos agostinhos, os quais ministravam todos os ministérios necessários à vida contemplativa – ministérios do “Altar e púlpito confessionario e Profição morte e Sepultura”¹⁵. Seguiram apresentando argumentos para cada um dos ministérios a fim de persuadir o rei a entender que os padres seculares não eram aptos ao serviço nem de confessores nem de administradores, visto que “naõ concordauaõ estes com os nossos estatutos, [...] que os saçerdotes seculares saõ totalmente faltos da Criação e diçiplina Regular que naõ profeção”¹⁶. Para elas, somente os agostinhos seriam capazes de as atender perfeitamente, por conhecerem os santos, as celebrações específicas e as direções espirituais da ordem.



Mesmo não tendo sido localizadas mais missivas escritas pelas religiosas nessa primeira fase, sabe-se pelas mãos de Sor. Maria da Conceição que outras já haviam sido enviadas ao reino e outras devem ter sido recebidas também, posto que há um grande hiato entre essa carta e o protesto escrito em janeiro de 1732, quando o convento começava a apresentar a fissura que rachou a comunidade em dois. Neste documento, é possível observar que a quantidade de religiosas que assinaram já foi menor (51 assinaturas entre professoras e irmãs leigas)¹⁷. O decréscimo se deu menos pelo fato de a comunidade realmente ter encolhido em relação ao ano de 1721 e mais por causa de algumas religiosas solenes – as que se configuraram depois como “obedientes” – não terem assinado o documento que culpava o arcebispo de atitudes tirânicas. Um documento que, para o arcebispo e seus apoiadores, teria sido escrito ou influenciado diretamente pelos religiosos contrários a ele.

Quatro meses depois do envio dessa missiva, a priora Sor. Magdalena de Sto. Agostinho escreveria uma outra destinada aos governadores de Goa, após o retorno da primeira quebra da clausura, informando uma cisão que havia se instalado entre as freiras: “[...] estamos vendo as couzas peor do que estauão, porque o Convento esta diuidido, que antes não estava”¹⁸. A partir de então, nota-se o cisma na comunidade conventual e há dois tipos de envio de cartas: as cartas das desobedientes, se queixando das atitudes do arcebispo e criando situações de enfrentamento, e as cartas das obedientes, reclamando das perseguições sofridas dentro do claustro e das ações nada contemplativas de suas irmãs rebeldes e sendo favoráveis aos procedimentos episcopais, na maior parte do tempo. Cada grupo dando sua própria versão dos fatos. Como os grupos eram formados por variadas mulheres, indo desde as religiosas professoras até as pupilas, optou-se aqui somente dar enfoque às que se tornaram cabeça de cada grupo: Sor. Magdalena de Sto. Agostinho e Sor. Brites do Sacramento. Seguindo o trabalhado por Margareth Chowning¹⁹, o intuito é apresentar um pouco das características dessas duas personagens.

Diferente do que Chowning encontrou sobre o Convento de La Purísima, no México, onde não sobreviveu nenhum relato escrito pelas mãos da concep-



cionista rebelde Phelipa de San Antonio a fim de se ter uma percepção melhor de suas motivações, para as sublevadas de Sta. Mônica de Goa, foram encontradas bastante cartas dirigidas a variados tipos de destinatários. Como já foi dito, as desobedientes se comunicaram com mais gente do que as obedientes. Para elas, era necessário reunir e manter a maior quantidade de apoiadores possíveis para sua causa. Se em La Purísima a causa da revolta estava centrada nos desmandos da abadessa, que “viu a nova fundação como a chance de construir uma comunidade mais perfeita” (CHOWNING, 2006, p. 66), em Goa o contexto era mais amplo e englobava pessoas de fora do claustro, já que envolvia algumas ordens religiosas e seus confrontos com o arcebispo. Sor. Magdalena não era uma freira que estava insatisfeita com sua vida sendo estritamente regrada e limitada pela sua superiora, mas sim uma priora que viu seu governo ser concluído antes do tempo – alguns meses antes – e ser substituída numa eleição, vista por ela como não canônica, já que havia sido determinada pelo arcebispo cuja autoridade ela e outros religiosos questionavam.²⁰

Durante os seis anos em que Sor. Magdalena esteve à frente das rebeldes, ela trocou correspondência assídua com o vice-rei Conde de Sandomil. Os temas concentravam-se na reclamação da eleição considerada não canônica de sua sucessora; na negociação do retorno dos agostinhos como confessores – ou de confessores de outras ordens para seu grupo, quando não conseguiu a primeira opção; no pedido de um delegado que as representasse do lado de fora; na defesa de si mesma e de suas aliadas do que acusavam as obedientes; etc. Enfim, ela liderava e cuidava das demandas das mulheres que decidiram ficar do seu lado, quase toda a comunidade. Por carregar para si essa responsabilidade, é possível perceber uma mulher de temperamento forte e às vezes violento. Tanto que Sor. Brites se queixava ao arcebispo Sta. Teresa de que “uiu entre estas Rebeldes, como se uiuesse entre os Demonios”²¹.

Sor. Magdalena, realmente, não facilitou durante os acordos na busca de, como os outros religiosos, enfraquecer o poder e diminuir a jurisdição do arcebispo Sta. Teresa. Exemplo disso foi o processo de escolha do delegado, ocorrido na mesma época em que a carta selecionada foi escrita. A escolha demora-



ra algumas longas semanas e quando finalmente elas e o arcebispo se decidiram em selecionar o mestre-escola Luis de Souza da Fonseca, depois de tudo acertado, – despacho do arcebispo, aceitação do mestre-escola, provisão do delegado e portaria do arcebispo legitimando-o – no momento de Sor. Magdalena aceitar a portaria, ela se negou. O escrivão do Auditório e Juízo Eclesiástico, Francisco João de Sylveira, quem estivera responsável pelo envio das documentações ao convento e pela coleta das assinaturas das religiosas, não ficou muito satisfeito com o resultado²².

Na certidão que escreveu, fica claro que ele era favorável ao objetivo do arcebispo em sujeitar e aquietar a comunidade. Também é possível observar que, mesmo que possa ter havido exageros por parte do escrivão, Sor. Magdalena e as demais religiosas se enfureceram com as determinações episcopais presentes na portaria. Poderia se acreditar que teria sido simplesmente por capricho, mas o que se observa são religiosas que vendo que a portaria não dava poder suficientemente “amplo” ao delegado, que as representaria, deixando este subordinado ao que determinasse o arcebispo, escreveram uma longa resposta justificando sua negativa. Justificaram-se alegando que a decisão não teria sido por causa do mestre-escola, mas porque a portaria legitimava a jurisdição de D. Fr. Inácio de Sta. Teresa que elas estavam contestando.

Essas exaltações, por sua vez, não foram observadas nas cartas endereçadas ao reino, tanto as para o rei quanto as dirigidas aos cardeais. Nelas, notam-se mulheres mais formais e submissas, suplicando ao rei e àqueles que podiam influenciá-lo. Na própria resposta à portaria sobre o delegado, as religiosas dizem que estavam esperando a resolução régia. Na pesquisa foram encontradas cinco relações – e uma cópia – assinadas por Sor. Magdalena de Sto. Agostinho e demais religiosas que elas teriam enviado ao reino. Entre elas está a primeira carta transcrita, datada de 04 de janeiro de 1734, que foi assinada pela priora e mais 65 religiosas, entre professoras solenes, pupilas, noviças e irmãs leigas. O intuito delas fica bastante evidente neste pequeno relatório do que teria sucedido no ano de 1733:



Este Mosteiro Senhor esteue de baxo de protecção dos Senhores Reis de Portugal; e como assim Seia; nos as Religiosas delle, Prostradas, aos pés de Vossa Magestade lhe pedimos, que ponha os Seus piadozos olhos em nós e nos Remedea os ditos males que tanto temos padecido, e sempre pediremos a Deos, que assista a Vossa Magestade, dandolhe muita Saude pera Conçolação.²³

Além da lembrança de que estavam sob a proteção régia pelo título dado em 1636 e do expresse pedido de solução para suas demandas, percebe-se pelo conteúdo geral da carta que elas desejavam não ter mais o arcebispo como seu prelado e superior, pois elas queriam demonstrar que ele era a causa de todos os problemas. Para tal, elas alegavam que ele agia de forma tirânica e que as atitudes delas, desde a quebra da clausura até o refúgio na desocupada Fortaleza dos Vice-Reis, foram motivadas pelo medo que tinham do que ele poderia fazer com elas, como prendê-las ou exilá-las no recolhimento ou no convento das clarissas de Macau.

As reclamações não se concentram apenas na figura do prelado, as rebeldes também se queixam das ações do vice-rei Conde de Sandomil, que, segundo elas, estaria agindo “Com [uio]lença, Sem querer ouuir as nossas Rezoens, nem examinar as Cauzas [que tin]hamos”. É possível perceber que elas esperavam que o governante quando chegasse se posicionaria ao lado delas e resolveria o conflito beneficiando-as.

Porém, não foi o que teria acontecido. O vice-rei resolveu que não aceitaria nenhum acordo antes de elas retornarem para convento; e mesmo após o retorno, durante um ano elas teriam sofrido as mesmas privações – como falta de confessores e de sacramentos essenciais como as missas – que haviam passado enquanto estiveram no palácio. De fato, o vice-rei não foi para o Oriente com a intenção de privilegiar as rebeldes, mas sim de mediar o conflito e solucionar a crise. Em suas cartas, cuja pauta era o conflito em Sta. Mônica, percebe-se um homem diplomático. Apesar de ter ficado com a fama de ineficiente diante das desventuras que enfrentou como governante do Estado da Índia²⁴, observa-se nas missivas um homem prático e firme em suas posições – embora em muitos momentos tenha, juntamente com o arcebispo Sta. Teresa, per-



dido o controle das religiosas.

Essa praticidade seria comum em cartas oficiais. Conforme Bellotto (2014, p. 319), o discurso da carta de ofício possui três características da comunicação oficial: a formalidade, a objetividade e a clareza. E pode-se ratificar essas características ao contemplar as cartas escritas pelo vice-rei. As relações mantidas através da correspondência são rígidas, mesmo que o tom da carta mude de acordo com o destinatário. No referente às missivas enviadas a ambos os grupos das religiosas, ele utilizava-se de um tom de autoridade, mesmo que de maneiras diferentes. Para as religiosas obedientes, especialmente com Sor. Brites do Sacramento, ele se dirigia de forma mais condescendente, tentando acalmar os seus ânimos:

Eu já tenho dito a Vossa Reverenda por repetidas uezes o muito que sinto as mortificações que padecem as suas subditas, porém, disse tãobem a Vossa Reverenda que em tromentas grandes, era preciso dar exercicio a paciencia para esperar a bonança com que Deos nos socorre sempre depois das aflicções que nos dá para mayor merecimento nosso.²⁵

Contudo, as dirigidas às religiosas desobedientes, seu tom de autoridade era mais incisivo e crítico, mas sem manter o modo conciliatório:

[...] devem Vossas Reverendas fazer mais cazo do que lhes digo, e do que lhes mando [...] E porque entendo, que a falta que Vossas Reverendas exprimentão de Prelado há mais de hum anno lhes tem feito perder a memoria da forma, com que devem tratar os que logrão esta Dignidade, lhes mando huma minuta de petição, que devem fazer, segurando a Vossas Reverendas, que em nada perderão por este modo a sua Reputação para com Deos, nem pera com os homens.²⁶

Mesmo com esse caráter mediador, as mônicas sublevadas não ficaram satisfeitas e reclamaram ao rei de forma parecida ao que faziam em relação ao arcebispo, acusando-o de ser violento. Em contrapartida, os jesuítas, seus grandes apoiadores nesse conflito, são exaltados por sua caridade para com elas e por providenciarem o que lhes fosse necessário quando elas ficaram privadas inclusive do sustento básico por não terem acesso nem às suas tenças. No final da carta, elas fizeram questão de reafirmar ao monarca onde se encontrava sua lealdade, manifestando que elas sempre estavam rezando pelo monarca,



como esposas de Cristo e filhas súditas do rei.

Em outras cartas dirigidas ao reino – como as enviadas provavelmente ao Cardeal da Mota²⁷ – é possível observar que essas mulheres, mesmo que distantes, não estavam alheias às conjunturas políticas da metrópole. Tinham ciência do papel desenvolvido pelo ilustre religioso e sabiam como tentar alcançar seus objetivos. Provavelmente, eram muito bem informadas através do contato com os seus familiares e demais religiosos. É perceptível que elas estariam a par da influência do cardeal sobre o rei, pois pediam claramente auxílio para que o mesmo interviesse com D. João V. Além disso, elas também queriam que o cardeal não tivesse somente o ponto de vista do arcebispo Sta. Teresa, almejando alterar sua possível opinião favorável ao prelado:

Pedimos a Vossa Eminencia pello amor de Jesus Cristo se digne participar a Sua Magestade a dita atestação pera que uenha no conhecimento do dito Primas e da sua uerdade que tal hé, e não acredite as falçidades com que tem caluniado, e defamado estas indignas esposas de Jesus Cristo com tantas profanidades, e quando Sua Magestade e Vossa Eminencia duuidem da uerdade, dignemse mandar a parecer os próprios auttos; e ainda inquerir as testemunhas que nella depuzerão.²⁸

As religiosas consideradas obedientes, por sua vez, foram muito mais tímidas em relação aos destinatários de suas cartas – apesar de que pelo conteúdo de algumas missivas, sabe-se que elas enviaram cartas mais vezes do que foi encontrado. Talvez por elas estarem do lado do arcebispo não teriam se preocupado tanto quanto as desobedientes em defenderem seus interesses. Vale ressaltar também que uma dessas religiosas escreveria ao vice-rei às vésperas de sua morte, em 17 de novembro de 1734, suplicando que este a auxiliasse enviando um dos confessores selecionados entre os agostinhos para que pudesse confessar e preparar-se para seu encontro derradeiro. Ela não enviara a minuta diretamente aos agostinhos e sim ao vice-rei, confirmando quão limitadas estavam as conexões dessas freiras.

A partir de uma carta escrita em 26 de janeiro de 1734 – assinada por Sor. Brites e mais 27 religiosas, estando entre elas professoras, irmãs leigas e uma pupila –, é possível perceber o tom das demais correspondências remetidas pelas obedientes. Em geral, queixavam-se sempre das ações das rebeldes, por te-



rem se associado ao bispo de Malaca, os jesuítas, franciscanos e agostinhos e se voltado contra o arcebispo. Mais especificamente, nessa missiva acusavam-nas de não só quebrarem o voto de clausura – mesmo depois do retorno ao claustro – como também o voto de pobreza, posto que estariam fabricando joias valiosas, com rubis e diamantes, e outros produtos para oferecer e angariar cada vez mais apoiadores, tanto em Goa quanto em Portugal. Segundo elas, as rebeldes, enquanto estiveram na Fortaleza dos Vice-Reis, viveram como se estivessem no século, recebendo sem restrições visitas de familiares e de outras pessoas, com quem conversavam abertamente e os quais as animavam na desobediência ao prelado:

[...] nos pareço de nouo deuermos dar conta a Vossa Magestade que leuados os ditos seculares prinçipaes desta Çidade, deste capricho de que a todo tempo achaõ a porta aberta as suas comunicações e trataõ com as Religiozas Rebeldes, e de serem alguns deles corrigidos nas uizitas que faz o Reuerendo Arçebispo Primas, fomentaõ a que ellas Religiozas senaõ Reduzaõ a Verdadeira obediência deuida ao Prelado Ligitimo, e de tal sorte e sutileza fazem o dito fomento que introduzem ainda nos Palaçios, Cores e aparençias pera que o castigo seja menos nas culpadas.²⁹

Do ponto de vista de Sor. Brites, o centro de todos os problemas no claustro eram as religiosas desobedientes. Eram elas que mantendo a portaria aberta se comunicavam com várias pessoas em busca de proteção, tendo como retorno informação dos acontecimentos fora dos muros conventuais e abrandamento dos castigos que deveriam ser impostos a elas. Apesar de não estar claro quem seriam os indivíduos com os quais as rebeldes tratavam, pelo escrito dá para entender que eram fidalgos ou *casados*, com certeza pessoas abastadas e influentes que faziam parte do convívio das autoridades civis. Uma rede de sociabilidade que a nova priora não tinha acesso, primeiro por não ter havido a passagem adequada da prelazia e segundo porque essas pessoas deveriam estar mais habituadas a negociarem com Sor. Magdalena. Para as obedientes, os castigos impostos às irmãs rebeladas não eram suficientes para aquelas que quebraram a clausura. Assim como pensaria alguns anos depois, no México da década de 1760, Madre Antonia em relação à Madre Phelipa (CHOWNING, 2006, p. 76), Sor. Brites acreditava que as rebeldes ameaçavam



com o fim da vida comum e do convento. Por isso, solicitava encarecidamente ao monarca que as repreendesse rigorosamente a modo de servir como exemplo aos demais.

Embora essa carta externe muito o tipo de reclamações que o grupo das obedientes faziam, foram nas dirigidas ao vice-rei e ao arcebispo que elas exprimiram mais de si.

[...] e cada ues mais Constantes em Continuarme Com as injurias indignas de se Referirem até Vossa Excelencia, pois Exceletissimo Senhor pode Vossa Excelencia Considerar Como podera viuer huma Prelada Com Suas Relligiozas de Obediencia assim maltratadas, e ja Com estes Sobressaltos Com pouca esperança da vida que se fora Licito pedir a Deos Morte³⁰

E ainda mais:

tem treçado o diabo outra couza jamais peyor como he determinarem as Rebeldes de fechar a porta do Coro de sima Com Cadeados Como fes do Coro baxo e outro que tambem querem por Cadeados na portaria do Carro, na dispença, e no Seleiro, e tudo quanto ouuer na dispença ha de tomar pera si, e não nos ha de dar de comer, nem de beber³¹

Nos trechos acima – e em outras missivas também enviadas ao arcebispo Sta. Teresa – percebe-se em Sor Brites uma mulher ressentida por não conseguir governar adequadamente a comunidade, posto que tinha sempre a sombra de Sor. Magdalena “que governa a ellas com titulo de Prellada³², [...] emuentando Injurias de Varias Castas pera me dizer, he dis que me ha de tirar de Sella de Prellada em que eu Moro, [...] dizendo que não sou Prellada”. Melhor dizendo, sombra não, ações concretas que interferiam diretamente em seu governo. A cabeça das obedientes parece ser uma mulher insegura e incapaz de enfrentar sua antecessora e rival, que estava tomando gradativamente – e, segundo ela violentamente – as dependências, os ofícios, as criadas e, consequentemente, a governança do claustro. Alegava que ela e as demais obedientes eram poucas, doentes e impossibilitadas de deterem as rebeldes, pedindo recorrentemente a intervenção direta tanto do governante quanto do seu prelado:



Venha fazer justiça, senão de Cada uez hão de fazer pior, Como não queremos, que ellas tome a porta, porque que querem apanhar as Chaues, estamos nos *tambem* aly acompanhando a Porteira, Como somos poucas enfermas, e achacozas, não podemos Contribuir Com tanto trabalho, esta em Risco de não ter officio Diuino, e oração mental, e nos mesmas acompanhamos os Medicos com todas estas molestias, e trabalhos, estamos sentindo acabarmos a uida³³

Essa posição de subserviência perdurou por um longo período durante todo o processo de conflito com o arcebispo. Em finais de 1733, a relação entre as freiras obedientes, o arcebispo e o vice-rei começaria a ficar abalada. Em alguns episódios percebe-se que as freiras representadas por Sor. Brites passaram a manifestar-se contra os seus superiores, por acreditarem que eles as tinham desamparado posto que raramente atendiam às suas súplicas. Entre seus protestos foram capazes de ameaçá-los com a quebra da clausura: “se por força nos obrigar estamos resolutas e determinadas a sahirmos de clausura e hir por no matto, já que neste convento não temos parte”³⁴. Elas estariam insatisfeitas por não terem quem as defendessem, nem as representassem – por serem poucas – mesmo tendo sempre respeitado as decisões episcopais. Com isso, tanto D. Fr. Inácio de Santa Teresa quanto o Conde de Sandomil passaram a lidar com os dois grupos insatisfeitos.

D. João V, em 1736, ao perceber que a contenda persistia e se agravava – com a chegada de mais cartas e com os presumíveis conselhos dos cardeais conselheiros ou mesmo com uma disseminação do que acontecia no Oriente distante com a troca de correspondência entre outras pessoas, o que era visto como propagação do escândalo – resolveu pôr fim à rebelião determinando que “se ponha perpetuo silencio”³⁵. Uma clara atitude de fastio, afinal o convento oriental era visto como exemplo de perfeição para os do reino.³⁶ Logo, a perda de controle dos ânimos das religiosas, que deveriam estar quietas, contemplativas e submissas, não só era nocivo para a fama do dito cenóbio como também para o controle das demais comunidades femininas. Dois anos depois, a comunidade aparentemente se aquietaria com a eleição de uma nova prelada e as freiras voltariam ao normal do cotidiano claustral, se preocupando com as demandas espirituais e materiais da vida contemplativa.



Embora aqui só tenha sido possível trazer uma pequena parte dos aspectos dessa correspondência, é possível ter uma percepção de quem foram as mulheres que escreveram cartas ou produziram documentos oficiais durante os anos da crise conventual. Levando em consideração o defendido por Foucault (1992, p. 129-160) de que as cartas possuem um caráter de “documento expressivo”, pois através delas o autor expõe um pouco ou muito de si próprio, tornou-se viável a compreensão das diferentes formas de representação de cada grupo das mônicas goesas. O conteúdo dessas missivas possibilitou não só a compreensão do cotidiano e das questões sociopolíticas da crise conventual, como também permitiu captar informações pessoais, reflexões e expressões de sentimentos, proporcionando trazer à tona as visões e opiniões que cada uma das remetentes possuía do ambiente de crise, de conflito e de intrigas em que estavam inseridas.



FONTES

Academia de Ciências de Lisboa, **Livros do governo do Vice-Rei da Índia, Pedro de Mascarenhas, Conde de Sandomil**, Volume V, Série Azul, MA-507.

ANJOS, Fr. Luís dos, **Jardim de Portugal** (1626). Porto: Campo das Letras, 1999.

Arquivo Histórico Ultramarino, **Fundo Índia, Conselho Ultramarino**. AHU_CU_058, Cx. 153.

AHU, **Fundo Índia, Conselho Ultramarino**. AHU_CU_058, Cx. 195.

AHU, **Fundo Índia, Conselho Ultramarino**. AHU_CU_058, Cx. 206.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, **Conselho Geral do Santo Ofício**, Livro 121.

ANTT, **Conselho Geral do Santo Ofício**, Livro 86.

Biblioteca Nacional de Portugal, **Correspondência de Frei Inácio de Santa Teresa, Soror Magdalena de Santo Agostinho e Soror Brites do Sacramento, ao Rei D. João V e outros**. MSS, 1-4¹ BIS. fls. 10-10v. Disponível em: <<http://purl.pt/27682>> Acesso em: 08 mar. 2017.

BNP, **Cartas e consultas ao Conselho Ultramarino do prelado da congregação de Sto. Agostinho na Índia, Fr. João da Conceição e das freiras de Sta. Mônica**. MSS 1, n. 4² BIS.

BNP, MSS 1, n. 4⁶ BIS.

Directorate of Archives and Archaeology, **Livro das Monções do Reino 120**, n° 101-B.

DAA, **Livro das Monções do Reino 127**, n° 105.

FREIRE, Francisco José. **Secretario portuguez, ou Methodo de escrever cartas por meio de huma Instrucção Preliminar: Regras de Secretaria; Formulario de tratamentos, e hum grande numero de Cartas em todas as espécies, que tem mais uso, com varias Cartas Discursivas sobre as Obrigações, Virtudes, e Vícios do novo Secretario**, 5. ed. Lisboa: Officina de Antonio Gomes, 1786. Acesso em: 20 dez. 2018.

LIVROS das profissões do Mosteiro de Santa Mônica de Goa. In: MONIZ NUNUNES, Eduardo Borges. **Abreviaturas paleográficas portuguesas**. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1981.

SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. **História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica da Cidade de Goa, Corte do Estado da Índia, e do Império Lusitano do Oriente**. Lisboa, 1699.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Fortunato de. **História de Portugal**. Lisboa: Bertrand Ed., 2004. v. 2.
- ALVES, Ana Maria Mendes Ruas. “O Reyno de Deos e a sua Justiça”: Dom Frei Inácio de Santa Teresa (1682-1751). 2012. 336p. Tese (Doutorado em História da Época Moderna) – Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra.
- ARQUIVO NACIONAL (Brasil). **Dicionário brasileiro de terminologia arquivística**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.
- BELLOTTO, Heloísa Liberalli. **Como fazer análise diplomática e análise tipológica de documento de arquivo**. São Paulo: Arquivo do Estado, Imprensa Oficial, 2002.
- _____. **Arquivo: estudos e reflexões**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014.
- _____. **Arquivos Permanentes: tratamento documental**. São Paulo: TA Queiroz, 1991.
- BERWANGER, Ana Regina; LEAL, João Eurípedes. **Noções de paleografia e diplomática**. 5. ed. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2012.
- CAMARGO, Ana Maria de Almeida; BELLOTTO, Heloísa Liberalli. **Dicionário de Terminologia Arquivística**. São Paulo: Secretaria da Cultura, 1996.
- CARDELLA, Lorenzo, **Memorie storiche de'Cardinali della Santa Romana Chiesa**. Roma: Stamperia Pagliarini, 1794. tomo 8.
- CATHOLIC-HIERARCHY. **João Cardinal de Motta e Silva**, s/d. Disponível em: <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bmotesi.html>> Acesso em: 15 dez. 2018.
- CHOWNING, Margaret. **Rebellious nuns: the troubled history of a Mexican convent, 1752–1863**. New York: Oxford University Press, 2006.
- CINTRA, Luís Felipe Lindley. **Sobre “formas de tratamento” na língua portuguesa**. Lisboa: Livros Horizonte, 1972.
- CUNHA, Mafalda S. da; MONTEIRO, Nuno Gonçalo, Vice-reis, governadores e conselheiros de governo do Estado da Índia (1505-1834). Recrutamento e caracterização social. **Penélope: estudos**, n. 15, p. 91-120, 1995.
- FLEXOR, Maria Helena Ochi. **Abreviaturas: manuscritos dos séculos XVI ao XIX**. 3. ed., rev. aum. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2008.
- FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: FOUCAULT, Michel. **O que é um autor?** Lisboa: Passagens, 1992. p. 129-160.
- GRUZINSKI, Serge. **As quatro partes do mundo: história de uma mundialização**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: EDUSP, 2014.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

MARTINS, José F. Ferreira. **Crónica dos vice-reis e governadores da Índia**. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1919. v. 1.

MENDES, José Maria. **Inácio de Santa Teresa**: construindo a biografia de um arcebispo. 2012. 149p. Dissertação (Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa.

_____. **Inácio de Santa Teresa**: o percurso de um arcebispo polémico. 2 vols. 2015. 516p. Tese (Doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa.

MONTE, Vanessa Martins do. **Correspondências paulistas**: as formas de tratamento em cartas de circulação pública (1765-1775). 2013. 653p. Tese (Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

NAZARETH, J. M. do Carmo. No governo do vice-rei conde de Sandomil. **O Oriente Portuguez**, v. 6, n. 5-6, p. 140-147, 1909.

NUNES, Eduardo Borges. **Abreviaturas paleográficas portuguesas**. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1981.

OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. **As mônicas no Vale dos Lírios**: das “santas” fundadoras às freiras sublevadas do Monte Santo em Goa, de 1606 a 1738. 2019. 463f. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo.

PATRIARCADO-LISBOA. **Patriarcado de Lisboa**, s/d. Disponível em: <http://www.patriarcado-lisboa.pt/site/index.php?cont_=40&tem=161> Acesso em: 15 dez. 2018.

PEREIRA, Esteves; RODRIGUES, Guilherme. Sandomil (Pedro Mascarenhas, 1.º conde de). In: PEREIRA, Esteves; RODRIGUES, Guilherme. **Portugal. Dicionário Histórico, Corográfico, Heráldico, Biográfico, Bibliográfico, Numismático e Artístico**. Lisboa: João Romano Torres Editores, 1904-1915. Edição electrónica de Manuel Amaral, 2000-2010. v. VI. Disponível em: <<http://www.arqnet.pt/dicionario/sandomillc.html>> Acesso em: 27 dez. 2018.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. **O Império Português, 1415-1808**. O mundo em movimento. Lisboa: Clube do Autor Editora, 2016.



NOTAS

1. Mestre e doutora em História Social pela UERJ-FFP (2012; 2019). Atualmente, desenvolve pesquisa de pós-doutorado na UNICAMP.
2. Priora é o principal entre os cargos existentes dentro da organização hierárquica conventual. A priora era a cabeça da comunidade, aquela que deveria gerir todos os grupos de mulheres pertencentes ao convento. Logo depois dela, vinha a subpriora, uma espécie de segunda em comando, que auxiliava a primeira nesta gestão. Além das duas, havia outros cargos desempenhados tanto pelas freiras professas solenemente – chamadas de freiras de véu preto –, quanto pelas irmãs leigas – conhecidas por freiras de véu branco. Para as primeiras, destacam-se as mães do conselho, a provisora, a escrivã, a depositária, etc. Já para as irmãs leigas e conversas, que professavam com votos simples, os cargos eram de caráter laborioso, como porteira, cozinheira, roupeira, etc. Para maiores detalhes sobre essa organização hierárquica da comunidade goesa, vide Oliveira (2019, p. 150-191)
3. Sor. Magdalena de Sto. Agostinho, natural de Baçaim, professou em 14/09/1688. Exerceu o cargo de priora, de 1729 a 1732. Faleceu alguns meses após a resolução da crise conventual, em 02/03/1738 (LIVROS das profissões do Mosteiro de Santa Mónica de Goa apud MONIZ (Júnior), 1918-1932).
4. Sor. Brites do Sacramento, natural de Couronya, professou em 14/05/1690. Foi escolhida para exercer o cargo de priora pelo arcebispo Sta. Teresa, em 1732, e assim ficou até 1738, governando e representando o grupo das obedientes. Faleceu, em 30/12/1757 (LIVROS das profissões do Mosteiro de Santa Mónica de Goa apud MONIZ (Júnior), 1918-1932).
5. Para Ana Maria Camargo e Heloísa Bellotto, “espécie documental é a configuração que assume um documento de acordo com a disposição e a natureza das informações nele contidas”, que possuem formatos e finalidades semelhantes (CAMARGO; BELLOTTO, 1996, p. 104; ARQUIVO NACIONAL (Brasil), 2005, p. 85).
6. Segundo Bellotto, as cópias podem ser livres, autorizadas, imitativas ou estarem presentes em códices diplomáticos. Muitas das cópias encontradas possuem certidão ou atestado de um notário garantindo a veracidade delas. Outras, se encontram em livros dos vice-reis. (BELLOTTO, 1991).
7. Para saber mais sobre os tipos de escritas portuguesas, vide Berwanger e Leal (2012, p. 59-68).
8. Margareth Chowning, ao trabalhar a rebelião que houve no interior do Convento de La Puríssima, no México da segunda metade do século XVIII, também percebe o uso de adjetivos pelo bispo que esteve envolvido na crise conventual. O “frustrado” – para usar as palavras da autora – bispo Sánchez de Tagle utilizou bastante os termos “sublevadas” e “díscolas” para designar as religiosas rebeldes que não se submeteram às suas ordens (CHOWNING, 2006, p. 3-16).
9. Para realizar tal tarefa, foram utilizados os livros de Berwanger e Leal (2012), Flexor (2008) e Nunes (1981).



NOTAS

10. Embora Freire não tenha dado indicações de como deveria se tratar uma religiosa, ao informar que as mulheres seculares receberiam o mesmo tratamento que seus maridos, entendeu-se que algo parecido deveria ser empregado para o caso das mulheres religiosas. Então, se autoridade de ordens religiosas era denominado Reverendíssimo Padre, o mesmo deveria equivaler para as priorosas e outras religiosas de altos cargos conventuais (FREIRE, 1786, p. 433-438).
11. Vanessa do Monte, em seu estudo sobre as cartas paulistanas, identificou somente uma carta dirigida ao rei, que apresentava apenas a palavra “Senhor”, no centro do topo da carta, sem ter menção ao nome do rei e tratando-o ao longo da carta com a abreviatura do pronome de tratamento “Vossa Majestade”. Segundo a autora, essa carta não segue o modelo de cartas coloniais direcionadas ao rei proposto por Heloísa Bellotto. Contudo, devido às cartas dirigidas ao rei, neste estudo localizadas, não seguem também ao modelo de Bellotto, mas sim ao encontrado por Monte, leva-se a crer que esta era também uma forma de se enviar cartas ao poder régio na época (MONTE, 2013, p. 231; BELLOTTO, 2002, p. 39-43).
12. Consulta do Conselho Ultramarino de 05 e 08 de abril de 1726. AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU_CU_ 058, Cx. 153.
13. Esta carta foi enviada em abril de 1736, mas só deve ter chegado a Goa em finais do mesmo ano. Carta régia de 15 de abril de 1736. DAA, Livro das Monções do Reino 127, nº 105. fl. 40; ACL, Livros do governo do Vice-Rei da Índia, Pedro de Mascarenhas, Conde de Sandomil. Volume V. Série Azul, MA-507. fl. 27.
14. Carta de 01 de janeiro de 1721. BNP, Cartas e consultas ao Conselho Ultramarino do prelado da congregação de Sto. Agostinho na Índia, Fr. João da Conceição e das freiras de Sta. Mônica. MSS 1, n. 42 BIS, fl. 6-7v. Embora tenham sido 79 religiosas – entre as de véu preto e as de véu branco – que assinaram esta carta, pela análise dos dados colhidos, sabe-se que em 1721 havia 60 religiosas só de votos solenes. Não parece que foram todas as que assinaram, mas tanto essa carta quanto as seguintes até a de 26 de dezembro de 1724 – assinada pela priorosa Sor. Maria da Conceição – foram elaboradas em nome de toda a comunidade.
15. Carta de 12 de janeiro de 1722. BNP, Cartas e consultas ao Conselho Ultramarino do prelado da congregação de Sto. Agostinho na Índia, Fr. João da Conceição e das freiras de Sta. Mônica. MSS 1, n. 42 BIS, fl. 14-15.
16. Carta de 26 de dezembro de 1724. Arquivo Histórico Ultramarino, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU_CU_ 058, Cx. 153.
17. Carta de 07 de janeiro de 1732. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 121, fl. 193-196.
18. Carta de 05 de maio de 1732. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 121. fl. 338-338v.



NOTAS

19. Margareth Chowning ao contar e analisar os anos de crise que se viu envolvido o convento de concepcionistas reformadas de La Purísima, reserva uma parte de seu trabalho para retratar quem eram alguns dos atores como que envolvidos num drama, mostrando as suas percepções sobre os acontecimentos (CHOWNING, 2006, p. 66-86).
20. Sobre a querela de D. Fr. Inácio de Sta. Teresa com as ordens religiosas no Oriente Português, vide Oliveira (2019, p. 345-362), Alves (2012) e Mendes (2012; 2015).
21. Carta de 11 de dezembro de 1733. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 86, fl. 194v.-195; AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU_CU_058, Cx. 206.
22. Certidão de 20 de janeiro de 1734. BNP, MSS 1, n. 46 BIS, fl. 16; AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU_CU_058, Cx. 206.
23. Carta de 04 de janeiro de 1734. AHU, Fundo Índia, Conselho Ultramarino. AHU_CU_058, Cx. 195.
24. D. Pedro Mascarenhas foi o 42º vice-rei da Índia, tendo governado de 1732-1741. Nascido em 1670, pertencia a uma das mais nobres famílias de Portugal, tendo recebido o título de 1º Conde de Sandomil, em março de 1720. Além disso, tinha experiência militar comprovada, tendo sido do conselho de guerra, governador das armas na província do Alentejo, durante a guerra de sucessão da Espanha, tendo defendido a fronteira com o reforço de gente e armamentos. Também ocupou o posto de general de batalha, depois de general de artilharia, mestre de campo general dos exércitos e comandante de exército na Catalunha. De acordo com Esteves Pereira e Guilherme Rodrigues (2000-2010, p. 555), Pedro Mascarenhas em diversos momentos teria se mostrado um homem de “prudência e valor”. Conforme defendem Nuno Monteiro e Mafalda da Cunha (1995, p. 91-120), essas teriam sido características próprias dos homens que assumiam o vice-reinado oriental, já que os homens escolhidos pelos monarcas para governar e representá-lo em seus territórios longínquos eram todos nobres e “fidalgos de linhagem”, com exceção “de alguns eclesiásticos, juristas e membros de juntas provisionais vintistas”. Mesmo com toda a sua experiência militar, ele não ficou imune aos infortúnios que assolaram o Estado da Índia durante seu governo: desde a perda de Baçaim, Trapor, Caranjá e Taná, nas Províncias do Norte, até a destruição de uma grande armada portuguesa, em 1740, pelo pirata Angriá e a invasão dos Maratas em Salcete, pondo a cidade de Goa em perigo. Seu governo foi considerado desastroso. Porém, os autores do dicionário afirmaram que não por incompetência do conde, e sim pelo estado deplorável em que as fortalezas se encontravam e pela falta de auxílio do reino. Nesse sentido, José Martins afirma que ele teria se queixado, em uma carta a D. João V, da falta de soldados para a defesa dos territórios enquanto havia clérigos de sobra. Apesar de sua vivência militar, ele foi acusado de não ser enérgico o suficiente para lidar com os problemas do Estado da Índia e retornou para o reino sem muitas glórias. Terminou por falecer em Lisboa, em 1745 (ALMEIDA, 2004,



NOTAS

- vol. 2, p. 475-476; CUNHA e MONTEIRO, 1995, p. 91-120; MARTINS, vol. 1, 1919, p. 272, 379-380; NAZARETH, 1909, p. 140-147; PEREIRA e RODRIGUES, vol. VI, 2000-2010, pp. 555).
25. Carta de 17 de abril de 1734. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 86, fl. 90-90v.
 26. Carta de 11 de dezembro de 1733. BNP, MSS 1, n. 46 BIS, fl. 1v-2.
 27. O Cardeal da Mota, cujo nome era D. João da Mota e Silva, nasceu em Castelo Branco, em 1685. Estudou na Universidade de Coimbra, onde se doutorou. Foi cônego magistral da Colegiada de S. Tomé. Muito amigo de D. João V, foi elevado a cardeal por Bento XIII no Consistório de 2 de novembro de 1727 a pedido do rei. Em 1736, foi convidado para exercer o cargo de primeiro ministro de Portugal, tendo morrido em Lisboa, em 1747 (PATRIARCADO-LISBOA, s/d; CATHOLIC-HIERARCHY, s/d; CARDELLA, 1794, p. 231-232).
 28. Carta de 30 de janeiro de 1734. BNP, Correspondência de Frei Inácio de Santa Teresa, Soror Magdalena de Santo Agostinho e Soror Brites do Sacramento, ao Rei D. João V e outros. MSS, 1-41 BIS. fls. 10-10v.
 29. BNP, Correspondência de Frei Inácio de Santa Teresa, Soror Magdalena de Santo Agostinho e Soror Brites do Sacramento, ao Rei D. João V e outros. MSS-1-4-1-bis, fl. 8-8v.
 30. Carta de 05 de dezembro de 1732. Directorate of Archives and Archaeology, Livro das Monções do Reino 120, nº 101-B, fl. 935-935v.
 31. Carta de [22] de dezembro de 1732. DAA, Livro das Monções do Reino 120, nº 101-B, fl. 946-946v.
 32. Carta de 05 de dezembro de 1732. DAA, Livro das Monções do Reino 120, nº 101-B, fl. 934-934v.
 33. Carta de 11 de dezembro de 1732. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 86, fl. 2-2v.
 34. Carta das religiosas obedientes de 12 de dezembro de 1733. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 86. fl. 195-195v.
 35. Carta de 15 de abril de 1736. DAA, Livro das Monções do Reino 127, nº 105, fl. 40; Academia de Ciências de Lisboa, Livros do governo do Vice-Rei da Índia, Pedro de Mascarenhas, Conde de Sandomil, Volume V, Série Azul, MA-507, fl. 27.
 36. Desde sua fundação, o convento teve esse papel de exemplo, mas com a publicação do livro de Fr. Luís dos Anjos e, posteriormente, o de Fr. Agostinho de Sta. Maria, sua fama deve ter se espalhado por todo o reino (ANJOS, 1999; SANTA MARIA, 1699).



OS PRIMÓRDIOS DO MAHĀYĀNA NA CULTURA VISUAL BUDISTA DE GANDHARA

Estela Piccin (Lobsang Lhamo)¹

Resumo

Este artigo objetiva investigar teorias recentes sobre os primórdios do Budismo Mahāyāna na região Gandhāra, nos quatro primeiros séculos da era cristã. Não pretende exaurir o tema, mas foca em imagens, textos e outros “sintomas culturais” necessários à aplicação do método iconográfico-iconológico, visando levantar material para futuras pesquisas sob a perspectiva da Cultura Visual Religiosa. Através de pesquisa bibliográfica de autores recentes da budologia internacional, buscamos inicialmente apresentar aspectos gerais do Mahāyāna e algumas das teorias que já foram levantadas a respeito de seus primórdios; em seguida passamos a resumir uma análise da Cultura Visual Budista Mahāyāna de Gandhāra que colabora para uma visão diferenciada de tais origens; por fim apresentamos descobertas textuais recentes que concordam com tal visão. As principais fontes utilizadas foram os trabalhos de Plinio Tsai, Paul Williams, David Drewes, Aramaki Noritoshi, Juhjung Rhi, Mark Allon e Richard Salomon. Como resultado, vimos que as pesquisas em Cultura Visual Religiosa têm muito a colaborar com o entendimento do Mahāyāna inicial; que o “Sutra da Perfeição de Sabedoria em Oito Mil Linhas” é o mais antigo texto Mahāyāna encontrado até o momento; e que o Mahāyāna em Gandhāra é mais antigo e menos segregado do que se pensava, e ainda demanda muitas investigações.

Palavras-chave: Budismo. Gandhāra. Cultura Visual.

MAHĀYĀNA'S PRIMORIALS IN GANDHARA'S BUDDHIST VISUAL CULTURE

Estela Piccin (Lobsang Lhamo)

Abstract

This article aims to investigate recent theories about the early stage of Mahāyāna Buddhism in Gandhāra, in the first four centuries of the C.E. It does not intend to exhaust the topic, but focuses on images, texts and other "cultural symptoms" which are necessary for the application of the iconographic-iconological method, aiming to raise material for future research from the perspective of Religious Visual Culture. Through bibliographic research on recent authors from international Buddhology, we initially seek to present general aspects of the Mahāyāna and some of the theories that have already been raised regarding the early Mahāyāna; Next, we proceed to summarize an analysis of the Mahāyāna Buddhist Visual Culture of Gandhāra that collaborates towards a different view of such origins; Finally, we present recent textual findings that agree with such a view. The main sources used were the works of Plinio Tsai, Paul Williams, David Drewes, Aramaki Noritoshi, Juhyung Rhi, Mark Allon e Richard Salomon. As a result, we found that research in Religious Visual Culture has a lot to contribute to the understanding of the early Mahāyāna; that the "Eight Thousand Lines Perfection of Wisdom Sutra" is the oldest Mahāyāna text found to date; and that the Mahāyāna in Gandhāra is older and less segregated than previously thought, and still requires much investigation.

Keywords: Buddhism; Gandhāra; Visual Culture.

I PRIMORIALI DI MAHĀYĀNA NELLA CULTURA VISIVA BUD- DISTA DI GANDHARA

Estela Piccin (Lobsang Lhamo)

Abstract:

Questo articolo si propone di indagare le recenti teorie sugli inizi del Buddismo Mahāyāna nella regione di Gandhāra, nei primi quattro secoli dell'era cristiana. Non intende esaurire il tema, ma si concentra su immagini, testi e altri "sintomi culturali" necessari per l'applicazione del metodo iconografico-iconologico, con l'obiettivo di raccogliere materiale per la ricerca futura dal punto di vista della Cultura Visiva Religiosa. Attraverso la ricerca bibliografica di recenti autori della Buddhologia internazionale, cerchiamo inizialmente di presentare aspetti generali del Mahāyāna e alcune delle teorie che sono già state sollevate riguardo ai suoi inizi; si procede quindi a riassumere un'analisi della Cultura Visiva Buddista Mahāyāna di Gandhāra che collabora per una diversa visione di tali origini; infine, presentiamo recenti scoperte testuali che concordano con questa visione. Le principali fonti utilizzate sono state gli lavori di Plinio Tsai, Paul Williams, David Drewes, Aramaki Noritoshi, Juhjung Rhi, Mark Allon e Richard Salomon. Di conseguenza, abbiamo visto che la ricerca sulla Cultura Visiva Religiosa ha molto a che fare con la comprensione del Mahāyāna iniziale; che "Il Sutra della Perfezione della Saggezza delle Ottomila Linee" è il più antico testo Mahāyāna finora trovato; e che il Mahāyāna in Gandhāra è più antico e meno segregato di quanto si pensasse in precedenza, e richiede ancora molte indagini.

Parole chiave: Buddismo. Gandhāra. Cultura Visiva.

Introdução

O objetivo deste artigo é levantar aspectos do Budismo Mahāyāna inicial de Gandhāra que sejam relevantes para compreender parte de seus “sintomas culturais” relevantes à iconologia, de modo a ter parâmetros importantes para futuras pesquisas de sua Cultura Visual Religiosa.

Para tal, o presente artigo é dividido nos seguintes tópicos: 1. Breve apresentação do Budismo Mahāyāna e algumas teorias sobre seus primórdios; 1A. O Mahāyāna a partir dos Mahāsāṃghika; 1B. O Mahāyāna como produto de leigos inconformados e culto a estupas; 1C. O Mahāyāna como produto de ascetas inconformados e culto a livros; 1D. Um Mahāyāna com gradações; 2. Indícios do Mahāyāna inicial na cultura visual religiosa de Gandhāra; 3. Indícios do Mahāyāna inicial em manuscritos de Gandhāra.

Breve apresentação do Budismo Mahāyāna e algumas teorias sobre seus primórdios

O Budismo não é um bloco único, porém um termo amplo que abrange diferentes tradições e escolas de pensamento ao longo de cerca de dois mil e quinhentos anos de desenvolvimento e adaptação às diferentes culturas pelas quais adentrou (TSAI, 2017). Há dois grandes ramos que passaram a se distinguir inicialmente por volta do século III a.C.: a tradição Mahāyāna, ou Sistema Universalista, e a tradição Theravāda, ou Sistema Ancientista (TSAI, 2018, p. 13-15). O Budismo Theravāda é típico de países do sudeste asiático, como Tailândia, Indonésia, Malásia e Burma. O Budismo Mahāyāna difundiu-se mais ao norte, como China, Tibete, Mongólia, Japão e Coreia.

No Brasil, o Budismo Mahāyāna possui presença significativa: quando Frank Usarski nos relata aspectos quantitativos do Budismo no Brasil, haviam apenas três grupos Theravāda, dentre os cento e sessenta grupos budistas identificados. Usando os termos de Usarski, o “Budismo de Imigração” que trouxe tradições japonesas, e o “Budismo de Conversão” de “Primeira” e de “Segunda Geração” – este último tipo inclui o Budismo tibetano – são caracte-



rizados majoritariamente por diferentes tradições Mahāyāna (USARSKI, 2002).

Porém, definir o que é o Budismo Mahāyāna não é uma tarefa simples. É fato que se trata de um ramo que, partindo da Índia e passando pela Ásia Central, talvez por volta do séc. I a.C., tornou-se predominante em países do norte asiático, porém abarca muitas tradições e escolas distintas. Normalmente entende-se a palavra sânscrita “Mahāyāna” – que significa “grande veículo” ou “veículo universal” – a partir do termo oposto, “Hīnayāna” – ou “pequeno veículo” – que seria o modo pejorativo como os praticantes que passaram a identificar a si mesmos como Mahāyāna chamavam aqueles que não aceitavam suas práticas. O motivo da distinção entre pequeno e grande seria o fato de que o pequeno veículo teria como objetivo a paz definitiva, porém individual, *nirvāṇa*, ao passo que o grande veículo teria como objetivo a completa e perfeita Iluminação de um Buda para o benefício de todos os seres sencientes, *anuttarā samyak sambodhi*, e a pessoa que opta por esse caminho é chamada Bodhisattva. Outras características gerais que podemos apontar é a valorização do papel dos leigos e das mulheres, bem como o fato de enxergar a adaptação ou mesmo o sincretismo de maneira positiva, por permitir que os ensinamentos sejam adaptados às necessidades daqueles que ouvem (WILLIAMS, 2009, p. 1-7).

Paul Williams sugere que, ao estudar o Budismo Mahāyāna, devemos aprender com os próprios budistas a olhar através de unidades aparentemente sólidas e enxergá-las como meras palavras, construtos linguísticos utilizados para a nomeação convencional (2009, p. 2-3). Isso porque:

O Mahāyāna não é, e nunca foi, um fenômeno unitário singular e geral. Não é uma seita ou escola, mas antes talvez um movimento espiritual [...] que inicialmente ganhou sua identidade não por uma definição, mas por distinguir a si mesmo de movimentos ou tendências espirituais alternativas. [...] O Mahāyāna não foi um fenômeno súbito com uma origem geográfica ou conceitual unitária facilmente identificável, não foi um movimento planejado liderado por um comitê de gênios (ou fanáticos). Desenvolveu-se ao longo de séculos como uma visão alternativa e distintiva do que o Budismo e a preocupação de alguns, ou talvez todos os budistas, deveria ser. Seu crescimento e desenvolvimento nos primeiros séculos foi marcado por, e de nossa perspectiva é idêntico com, a evolução de uma nova e distinta literatura canônica: os *sūtras* Mahāyāna. [...] Há escassamente um fenômeno unitário



aqui [na literatura Mahāyāna], exceto por sua eventual preocupação em identificar a si mesma como Mahāyāna, como um caminho grande e superior para a completude religiosa – ou talvez como o caminho para a maior completude espiritual – distinguida de outras tendências religiosas que considera serem inferiores, ou seja, *Hīnayāna*. (WILLIAMS, 2009, p. 3, tradução livre).

Ou seja, seria difícil localizar uma única origem para o Mahāyāna e, antes de ser assim chamado, tal movimento teria passado por um desenvolvimento de longo prazo, durante o qual pode ter assumido diversas facetas. Passemos agora para algumas teorias que já foram levantadas a respeito de seu surgimento e desenvolvimento.

1A. O Mahāyāna a partir dos Mahāsāṃghika

Conforme Williams (2009), uma teoria muito aceita é que o Mahāyāna teria surgido como derivado da escola Mahāsāṃghika. Por volta de 100 a 110 anos após o *parinirvāṇa*² do Buda, durante o reinado de Aśoka³, teria acontecido o concílio de Vaiśālī, no qual teria ocorrido um cisma entre o grupo dos Mahāsāṃghikas e o grupo dos Sthaviravādins por questões disciplinares no vinaya, o código monástico. Além disso, os Mahāsāṃghikas teriam visto a necessidade de rebaixar os Arhats – os realizados, aqueles que teriam atingido *nirvāṇa* – do status de quase perfeição que lhes havia sido atribuído (DESSEIN, 2009, p. 26-28).

A ideia de o Mahāyāna ter se originado como uma seita rival, ou como resultado de um cisma na comunidade monástica (*saṃghabheda*) encontra problemas. Apesar de ainda demandar aprofundamentos, as últimas pesquisas a respeito do que seria considerado um cisma na *saṃgha* nos primórdios do Budismo apontam para diferenças de disciplina monástica ou ritualísticas, mas não se trata de algo relacionado a interpretações dogmáticas, como é o caso na história da igreja cristã (WILLIAMS, 2009, p. 4-5).

Contudo, diferenças na doutrina pareciam ser uma questão do grupo individual atraído e convencido por elas, ao invés de uma escola monástica como tal. Em teoria um monastério poderia tranquilamente ter monges mantendo diferentes doutrinas contanto que eles se comportassem do mesmo modo – crucialmen-



te, contanto que eles mantivessem o mesmo código monástico. Uma das maiores escolas filosóficas não-Mahāyāna, a Sautrāntika, parece não ter tido monastérios e códigos monásticos separados. Não havia monges Sautrāntika, apesar de haverem monges que mantinham visões Sautrāntika (WILLIAMS, 2009, p. 4, tradução livre).

E também:

Ainda que houvesse um número de diferentes Vinayas que foram formulados na antiga Índia, as diferenças, apesar de importantes para os monges interessados, são, no entanto, relativamente insignificantes. Além do mais, não houve um Vinaya Mahāyāna como tal produzido na Índia. Monges e monjas budistas Mahāyāna na Índia, todos aderiram às regras Vinaya que foram formuladas pelas escolas que se originaram durante os primeiros séculos do Budismo na Índia (WILLIAMS, 2009, p. 4, tradução livre).

Assim, vemos que não necessariamente uma única escola *vinaya* estaria diretamente relacionada ao desenvolvimento do Mahāyāna.

1B. O Mahāyāna como produto de leigos inconformados e culto a estupas

Há uma teoria, mantida por Étienne Lamotte e revigorada por Akira Hirakawa na década de sessenta, de que o Mahāyāna teria se originado a partir da atividade de leigos revoltados contra a arrogância e pretensão dos monges (WILLIAMS, 2009, p. 21-22). Segundo a teoria de Hirakawa:

[...] o Mahāyāna cresceu entre uma ordem identificável de Bodhisattvas, composta por membros leigos e renunciantes de mesmo status, centrado no culto a estupas, monumentos funerários com relíquias, e relicários. As estupas eram administradas pelos leigos e por conter relíquias eram identificadas como o próprio Buda. Consequentemente ocorreu o crescimento dos cultos ao Buda e a importância do Buda no Mahāyāna. De acordo com Hirakawa, essas estupas eram separadas de, e tinham uma certa rivalidade com as ordens monásticas dos monges. Então encontramos o desenvolvimento de uma tradição religiosa alternativa, centrada em Bodhisattvas e Budas, mostrando alguma hostilidade à conduta e aspirações de monastérios, particularmente com respeito ao status definitivamente inferior dado à laicidade no monasticismo budista (WILLIAMS, 2009, p. 22, tradução livre).



De fato, há muitos sutras Mahāyāna que não apenas enaltecem o caminho do Bodhisattva como superior, como também colocam especial importância no praticante leigo. Um exemplo emblemático é o “Sutra das Instruções de Vimalakīrti” (*Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*), no qual o leigo Vimalakīrti é um Bodhisattva de alto nível e alto conhecimento filosófico, que repreende e corrige muitos dos principais monges alunos do Buda (WILLIAMS, 2009, p. 22).

Mais adiante veremos que Juhyung Rhi traz argumentos com base em achados arqueológicos que tornam pouco provável a ocorrência de um culto à estupas praticado por leigos de maneira completamente segregada de monges, pelo menos na região de Gandhāra. Assim, não necessariamente apenas leigos estariam envolvidos com o desenvolvimento do Mahāyāna.

1C. O Mahāyāna como produto de ascetas inconformados e culto a livros

Em direção diametralmente oposta, ainda que com uma justificativa similar, outra teoria que surgiu no final da década de noventa e início dos anos dois mil foi a chamada “Hipótese da Floresta”, a partir de trabalhos de Gregory Schopen, Paul Harrison e Reginald Ray, segundo a qual o Mahāyāna teria surgido com monges ascetas radicais que optaram por um retorno à vida nas florestas, em resposta ao monasticismo sedentário que se estabeleceu nos mosteiros (DREWES, 2018).

Ainda contra a hipótese de Hirakawa, Gregory Schopen cita outros *sūtras* que apresentam uma atitude hostil com relação ao culto a estupas, e que, ao invés de estupas, os primeiros praticantes dessa fase inicial do Mahāyāna estariam centrados no culto ao livro, em grupos que não apenas estudavam, como também reverenciavam os textos dos *sūtras* em si, e é possível que tenha havido muitos grupos com enfoque em diferentes *sūtras*. Além disso, evidências epigráficas em doações para construções, confecções de imagens e inscrições reconhecidamente Mahāyāna, mostram que cerca de setenta por cento dos doadores eram monges e monjas, portanto os leigos eram minoria nesse tipo de atividade religiosa (WILLIAMS, 2009, p. 23-24).

Em 2018, David Drewes demonstrou muitas falhas na “Hipótese da Flores-



ta”, em especial com relação à carência de evidências textuais, bem como a utilização de textos que não são antigos o suficiente, sendo que os textos que são antigos o suficiente para terem relação com o período de desenvolvimento do Mahāyāna simplesmente não citam a vida nas florestas. Drewes também aponta para o fato de que tal teoria se baseia em um modelo pré-estabelecido de períodos de “declínio e retorno ao original”, bem como permeada por ideias do que é considerado importante para certas vertentes budistas modernas, ao invés de levar em conta o que seria considerado importante no Budismo antigo (DREWES, 2018).

1D. Um Mahāyāna com gradações

Em seu livro sobre as fundações doutrinárias do Mahāyāna, Williams parece não considerar a hipótese da floresta, mas leva em conta as observações de Schopen sobre a pequena participação de leigos nos registros que sobreviveram, bem como o apontamento de Gombrich para o fato de que seria impossível o Mahāyāna sobreviver sem a preservação de seus textos, atividade que só era possível de ser cumprida na época pela organização da comunidade monástica, em monastérios. Neste veio, Williams sugere que:

Os sūtras Mahāyāna foram claramente produzidos por monges, embora monges cuja visão do Dharma abraçava a possibilidade da prática leiga no nível superior de um Bodhisattva no caminho da budeidade, e que usaram figuras leigas em sutras para incorporar uma crítica a outros monges vistos de algum modo como deficientes à luz da mensagem do *sūtra*, ou que perderam a real mensagem e direção do Dharma (WILLIAMS, 2009, p. 24, tradução livre).

Outra hipótese que propõe um “caminho do meio”, e que encontrou suporte em descobertas posteriores, como veremos adiante, foi sugerida por Aramaki Noritoshi em um artigo de 2003, no qual propõe uma nova hipótese de trabalho sobre as origens do Budismo Mahāyāna. Buscarei resumir os pontos principais do artigo de Noritoshi. Ele começa por criticar oito equívocos que impedem o aprofundamento das investigações sobre as origens do Mahāyāna, propondo quatro teses, cada uma se contrapondo a um par dos oi-



to equívocos. Em seguida fundamenta essas teses traçando o desenvolvimento do conceito de *avaivartya* – o estado de “não-retrocesso” de um Bodhisattva –, a partir do texto pré-Mahāyāna “Grande Evento” (*Mahāvastu*), até a primeira sessão do “Sutra da Perfeição de Sabedoria em Oito Mil Linhas” (*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*), o sutra Mahāyāna por excelência (NORITOSHI, 2003, p. 203-204), uma vez que não apenas é o mais antigo de que se tem notícia, como é de grande importância para o desenvolvimento filosófico de muitas escolas Mahāyāna.

De modo resumido, os oito equívocos e as respectivas quatro hipóteses contrapostas são:

1. O equívoco de que a *saṃgha*, a comunidade de praticantes, era exclusiva de devotos leigos, é criticado pois a cerimônia de recitação dos votos monásticos, chamada *uposatha*, deriva da cerimônia védica *upavasatha*, que era oficiada por chefes de família, brâmanes e ascetas, e portanto a *uposatha* deveria ter envolvido leigos e monges em mútua dependência, e só depois no decorrer da história teriam sido excluídos os leigos do rito; já o equívoco do sectarianismo entre Mahāyāna e Hīnayāna é criticado pois tal antagonismo ocorreu apenas depois do desenvolvimento filosófico do Mahāyāna e de práticas ióguicas. Contra esses dois equívocos, a tese proposta é a de que o Mahāyāna foi um novo movimento de *uposatha* pan-budista que começou dentre os Mahāsāṃghikas em Mathurā, mas que foi imediatamente disseminado em todas as outras escolas Hīnayāna na Grande Índia (NORITOSHI, 2003, p. 204-207).
2. O equívoco de atribuir uma denominação de determinada afiliação aos locais de culto budistas apenas com base em inscrições epigráficas é criticado, porque a despeito de quem fez as doações, os locais eram abertos para atividades de culto e práticas meditativas abertas a qualquer budista, monge ou leigo, Hīnayāna ou Mahāyāna: é preciso levar em conta os achados arqueológicos como um todo, e não apenas as epígrafes; o equívoco de pensar nas imagens de Buda separadas de seu contexto original arquitetônico é criticado pois elas devem ter surgido de inovações cultuais e práticas meditativas ao redor de estupas. Contra tais equívocos, a te-



- se é que o Budismo Mahāyāna foi precedido e entusiasticamente promovido pelo movimento de imaginar imagens de Buda emergindo de estupas e pela nova expansão arquitetônica de santuários para abrigá-las (NORITOSHI, 2003, p. 204-207).
3. O equívoco de considerar locais sagrados e sūtras como irrelevantes para as atividades cúlticas budistas é criticado, pois devem ter sido considerados “vivos” e como objetos de homenagem pelos praticantes que apenas esconderam sūtras e abandonaram locais sagrados em ruínas após o decaimento de tais atividades; o equívoco de considerar locais sagrados e sūtras como irrelevantes para as práticas meditativas budistas é criticado uma vez que tais sūtras e locais sagrados devem ter sido feitos como ferramentas para conduzir o praticante do *saṃsāra* ao *nirvāṇa*. A tese apresentada é a de que o Mahāyāna foi uma nova atividade cúltica que se iniciava com a cerimônia de votos Bodhisattva (*bodhicittotpāda*)⁴, tanto para monges quanto para leigos, e tal culto iniciático se desenvolveu acompanhando a recitação dos nomes de inumeráveis Budas (*buddhānusmṛti*) e sūtras Mahāyāna, de modo a “experienciar os Budas em sua presença” (NORITOSHI, 2003, p. 204-207).
 4. O equívoco de considerar textos Hīnayāna e Mahāyāna como transcendentos de seu desenvolvimento histórico – ou seja, considerar que os textos budistas possuem alguma espécie de sacralidade inquestionável, independente de seu contexto – é criticado, pois a despeito da transcendência de suas mensagens, eles devem ter se desenvolvido historicamente, o que só pode ser reconstruído através de uma análise cuidadosa de seus estratos textuais e relações mútuas; o equívoco da supremacia do Mahāyāna sobre o Hīnayāna é criticado uma vez que o Mahāyāna deve ter se desenvolvido como movimentos cúlticos diferenciados dentro do Hīnayāna tradicional. A tese levantada é a de que o Mahāyāna se desenvolveu ao buscar obter a experiência religiosa de novas concentrações meditativas específicas (*samādhi*, *vyākaraṇa*, *avaivartya* ou *anutpat-tikadharmakṣānti*, etc.), o que pode ser provado pela análise textual de



textos pré-Mahāyāna e do começo do Mahāyāna (NORITOSHI, 2003, p. 204-207).

Assim, para responder à questão de “afinal, o que é o Budismo Mahāyāna?”, Noritoshi propõe uma hipótese de trabalho que introduz um novo ponto de vista do Mahāyāna como sendo uma espécie de movimento de renascença, para recuperar a experiência dos “Budás em sua presença” em um tempo em que um Buda não estava mais presente. Ele demonstra essa transição a partir do desenvolvimento e aprofundamento dos conceitos que fazem referência a essas meditações e atividades cúlticas conforme mencionadas em textos pré-Mahāyāna (*Mahāvastu* e *Bahubuddhasūtra*), e no extrato mais antigo do primeiro texto Mahāyāna (*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*), em relação muito próxima com o desenvolvimento das imagens de Buda em Mathurā (NORITOSHI, 2003, p. 207-208).

Assim, eu proponho que a emergência de imagens de Buda em estupas deve ter tido um papel fundamental no movimento Mahāyāna como meio auxiliar para a declaração de votos e contemplação de Budas de modo a experienciar os “Budás em sua presença” diretamente (NORITOSHI, 2003, p. 208, tradução livre).

A cidade de Mathurā, apesar de a cerca de mil quilômetros de distância de Gandhāra, era parte de uma região culturalmente similar, uma vez que ambas faziam parte do império Kuṣāna nos três primeiros séculos da era cristã, e tinham uma ligação direta por rotas comerciais e influências mútuas perceptíveis na cultura material. Além disso, ambas competem quanto à autoria das primeiras imagens figurativas de Buda que sobreviveram e chegaram até nós.⁵ Ao observarmos o mapa do império Kuṣāna (fig. 1), vemos que Gandhāra era uma área de confluência de rotas comerciais que incluíam a Rota da Seda, que ligava oriente e ocidente, conforme veremos no próximo tópico.



Fig. 1: Mapa do império Kuṣāna no tempo de Kaniṣka I (por volta de 127–150 d.C.)



Fonte: Asia Society. Mapa desenhado por Dirk Fabian, ingraphis.de, Kassel, © Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn. Disponível em <<http://sites.asiasociety.org/gandhara/maps/>>, acesso em outubro de 2020

Indícios do Mahāyāna inicial na cultura visual religiosa de Gandhāra

No mesmo volume da revista em que foi publicado o trabalho de Noritos-hi, Juhyung Rhi trouxe evidências visuais sobre o Mahāyāna nascente em Gandhāra, nos primeiros séculos da era cristã. Essa região, localizada no antigo noroeste do subcontinente indiano (atualmente entre o Paquistão e o Afeganistão) foi um ponto de encontro entre o Budismo, a cultura helênica e outras culturas mediterrâneas, levando a uma efervescência de produção filosófica e artística repleta de hibridismos. A região teve um papel importante na tradução de sutras e transmissão do Budismo para o leste asiático⁶. Além disso, suspeita-se que algumas escrituras importantes dos primórdios do Mahāyāna, como o *Saddharma Puṇḍarīka Sūtra* (Sutra do Lótus), e a versão longa do *Sukhāvatīyūha Sūtra* (Sutra Longo da Terra Pura de Amitabha), tenham se originado nessa região, que seria um dos redutos dos primeiros praticantes do Mahāyāna (RHI, 2003, p. 152-153).

Mesmo assim, Rhi aponta que evidências substanciais e explícitas dessa suspeita são raras. Porém, em Gandhāra foram encontradas uma profusão de imagens e monumentos visuais criados em monastérios budistas que poderi-



am ser uma fonte valiosa para identificar a atividade Mahāyāna na região. Assim, Rhi se propõe à tarefa de investigar evidências visuais dos primórdios do Mahāyāna em Gandhāra. Porém não o faz sem antes apresentar as dificuldades de fazer uma leitura de materiais visuais, uma vez que: (1) muitas vezes as interpretações são baseadas em nossas pré-suposições; (2) ainda que seja possível uma boa identificação do objeto, nem sempre é possível garantir que ele fosse significativo para os Mahāyānas na época; (3) o próprio conceito de Mahāyāna é ambíguo, e na época não necessariamente aqueles que adotavam textos e práticas hoje consideradas Mahāyāna reconheciam a si mesmos como praticantes Mahāyāna; (4) a arte religiosa tende a representar certos aspectos em detrimento de outros, e nem sempre é possível identificar as sutilezas de ideias filosóficas em objetos que muitas vezes são baseados em iconografias pré-estabelecidas ou que servem a propósitos mais devocionais (RHI, 2003, p. 153-155).

Isto posto, Rhi passa a examinar determinados remanescentes visuais que poderiam ter relações com o Mahāyāna.

Ele começa pela arquitetura das estupas e monastérios, e rebate a teoria de Hirakawa (que vimos acima) quanto ao Mahāyāna estar relacionado ao culto independente de estupas por leigos, pelo menos com relação a Gandhāra, uma vez que as estupas sempre são encontradas nos próprios monastérios. Ele não descarta a possibilidade de terem existido estupas fora de estruturas monásticas, porém de materiais perecíveis. Também não descarta a possibilidade de terem existido monastérios exclusivamente Mahāyāna, porém eles não teriam um tamanho notório em comparação a outros (RHI, 2003, p. 156-157).

Um exemplo: de acordo com epígrafes, o monastério de Takht-i-Bāhī, no atual Paquistão, teria pertencido à escola Kāśyapīya, considerada Hīnayāna, porém nele foram encontrados muitos objetos associados aos Mahāyāna. Pela forma como as estupas eram construídas no terreno dos monastérios – entre o dormitório dos monges e o salão principal –, seria impossível que um culto a estupas fosse realizado por leigos sem o incentivo, a aprovação, ou no mínimo a tolerância, dos monges residentes (RHI, 2003, p. 182).



Em seguida, Rhi passa a examinar relevos narrativos e biográficos – que narram relatos das vidas de Buda Shakyamuni – e dá especial atenção à narrativa do conto *Dīpaṃkara Jātaka*⁷, um tema com presença significativa nos relevos de Gandhāra⁸. Tal presença é parcialmente explicada pelo fato de que há uma tradição que afirma que os fatos relatados nesse conto teriam ocorrido em Nagarāhāra (atual Jalālābād, Afeganistão). Porém há outros *Jātaka* populares que também teriam ocorrido nessa região, e que foram muito menos representados. Isso implica que o *Dīpaṃkara Jātaka* tinha um significado maior entre os budistas, e um motivo possível é por ele ser o relato do começo da carreira do Buda deste *kalpa*⁹, pois retrata o acontecimento no qual o asceta Megha, ou Sumedha – que após muitas vidas viria a se tornar Shakyamuni – recebe a predição de seu completo despertar por parte do Buda Dīpaṃkara em um *kalpa* anterior. Rhi apresenta o ponto de vista de Hikata Ryusho de que esse trecho da história traz em si a ideia de *vyākaraṇa* – a predição do completo despertar de um Bodhisattva, feita por um Buda –, que é típica do Mahāyāna, o que seria ou uma influência Mahāyāna no texto, ou um tipo de Mahāyāna primitivo. Porém, tal evidência não seria satisfatória para afirmar algo sobre um Mahāyāna estabelecido (RHI, 2003, p. 157-158).

Fig. 2: Cena do *Dīpaṃkara Jātaka* na Estupa de Sikri, Paquistão, 30 - 375 d.C., atualmente no Museu de Lahore, Paquistão.



Fonte: Huntington Archive. Foto por Huntington, John C. e Susan L. disponível em <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=11194>, acesso em outubro de 2020.

Quanto ao surgimento de imagens de Buda, o Mahāyāna não teria tido um papel decisivo nisso, uma vez que a maioria das dedicatórias inscritas nas imagens mais antigas de Shakyamuni que se tem notícia, em Mathura, é por parte de escolas tradicionais como a Sarvāstivāda, Mahāsaṃghika e Dharmaguptaka. Dedicatórias de imagens em Gandhāra igualmente costumam estar relacionadas a essas e outras escolas que supostamente antagonizavam com os praticantes Mahāyāna, de tal modo que teria que ser revista a relação entre essas escolas e o Mahāyāna (RHI, 2003, p. 159-161).

Outra possibilidade seria encontrar imagens de um Buda específico do Mahāyāna, como Amitabha. Porém, tentar identificar a imagem de um Buda específico em Gandhāra é problemático, uma vez que poucas imagens trazem o nome da figura representada, e identificações específicas só são possíveis em certos contextos narrativos. Há representações (como a da fig. 3) em que vemos uma sequência de Budas um ao lado do outro: seis Budas anteriores a Shakyamuni, que começam com Vipasyin e terminam com Kasyapa, passando por Shakyamuni e terminando com Maitreya (o próximo Buda), totalizando oito figuras.¹⁰ Porém, exceto por Maitreya, que é representado como um Bodhisattva, os outros Budas são indistinguíveis iconograficamente¹¹, talvez porque todos atingiram o mesmo estado de completo despertar (RHI, 2003, p. 161-164).

Fig. 3: Os sete Budas do passado e Maitreya, nas escavações do monastério de Takht-i-Bāhī, no Paquistão, século I d.C.



Fonte: BEHRENDT, 2014, p. 30. Foto: cortesia do British Museum. Disponível em <https://www.researchgate.net/publication/303875979_Maitreya_and_the_Past_Buddhas_Interactions_between_Gandhara_and_North_India>, acesso em outubro de 2020.

Por outro lado, as imagens de Bodhisattvas trazem uma grande variedade iconográfica.¹² Há imagens do Bodhisattva Maitreya e do Bodhisattva Siddhārtha que são comuns a tradições não-Mahāyāna ou pré-Mahāyāna. Maitreya é o mais representado, com um vaso de água, o cabelo com coques, sem turbante; Siddhārtha foi encontrado em menor número que Maitreya, usa um turbante e a mão na cintura quando em pé, possível de ser identificado pela similaridade em relevos narrativos. Mas há um terceiro tipo, que usa um turbante, segura uma guirlanda ou um lótus, que provavelmente representa Avalokteśvara, mas devido a ser encontrado em menor número e com qualidade técnica e estilística relativamente inferior, é provável que tal iconografia tenha aparecido em uma fase tardia. Avalokteśvara era o *Bodhisattva* mais popular do Mahāyāna na Índia e possivelmente também em Gandhāra. Um quarto tipo segura um livro (fig. 4), e possivelmente é Mañjuśrī¹³, um dos mais proeminentes Bodhisattvas em textos Mahāyāna¹⁴. Há muitos outros tipos ainda não identificados (RHI, 2003, p. 164-166). Apesar de o número de Bodhisattvas exclusivamente Mahāyāna representados sejam em menor número e mais tardios, Rhi levanta a suspeita de que:

Ainda que se possa argumentar que isso era devido a preocupações biográficas, me pergunto se alguma tendência que colocava maior importância à prática do Bodhisattva antes de sua iluminação, conforme enfatizado no Mahāyāna, teria perpassado a confecção e dedicação de imagens de Siddhārtha (RHI, 2003, p. 166).

Fig. 4: Mañjuśrī em uma tríade, relevo provavelmente do Vale do Swat, atualmente no *Victoria and Albert Museum*.



Fonte: QUAGLIOTTI, 1990, p. 109. Foto por Ana Maria Quagliotti. Disponível em <<https://www.jstor.org/stable/29756926>>, acesso em outubro de 2020.

Outra possível relação com o Mahāyāna estaria em tríades: um Buda central, com as mãos indicando a concessão de ensinamentos, sentado em um lótus, ladeado por dois Bodhisattvas. O diferencial é o assento de lótus, que é referido como sendo o assento de um Buda com frequência em textos Mahāyāna. Não apenas isso, mas há muitos textos Mahāyāna que encorajam praticantes a fazerem uma imagem de Buda sentado em um lótus como maneira de obter determinados resultados meritórios. Avaliando as possíveis relações entre textos e imagens, Rhi se questiona se as imagens seguiam tais prescrições textuais ou se os textos reportavam a prática corrente na época, e tende a acreditar no último caso (RHI, 2003, p. 166-171).

Em seguida, Rhi passa a avaliar estelas de cenas complexas, mais especificamente a estela de Mohamed-Nari¹⁵ (fig. 5). Ele comenta em detalhes as possibilidades e controvérsias quanto a sua identificação levantadas até aquele momento: de se tratar de uma representação da terra pura do Buda Amitābha, Sukhāvatī, ou a terra pura do Buda Akṣobhya, Abhirati, dentre outras possibilidades, levando em conta paralelos textuais da época (RHI, 2003, p. 171-179). Mas não detalharemos isso aqui.

Fig. 5: A estela de Mohamed-Nari, atualmente no museu de Lahore, Paquistão.



Fonte: BEHRENDT, 2014, p. 30. Foto: cortesia do British Museum. Disponível em <https://www.researchgate.net/publication/303875979_Maitreya_and_the_Past_Buddhas_Interactions_between_Gandhara_and_North_India>, acesso em outubro de 2020.

Rhi chega à conclusão de que certos Bodhisattvas, tríades e estelas complexas – que se tornaram populares no terceiro e quarto séculos da era cristã – são o material visual mais proeminente para investigar os primórdios do Mahāyāna, e passa a investigar sua relação com os monastérios de Gandhāra. Tríades e estelas complexas tiveram origem em um número limitado de monastérios. Analisando uma coleção de 109 peças aparentemente autênticas¹⁶, ele observa que foram encontradas em apenas dez escavações, com predominância nos monastérios de Takht-i-Bāhī, Sahrī-Bahlol e Mohamed-Nari, todos na região geográfica da bacia do Peshawar. Isso pode estar relacionado ao fato de que em Takht-i-Bāhī e Sahrī-Bahlol as escavações foram feitas de modo relativamente mais científico e, portanto, melhor documentadas. Em Takht-i-Bahi e Sahrī-Bahlol também foram encontradas imagens de Budas e Bodhisattvas em abundância, incluindo imagens identificadas como Avalokteśvara. Como já mencionado, esses monastérios provavelmente eram da escola Kāśyapīya, que não é considerada Mahāyāna e, devido à arquitetura do local, a comunidade monástica devia estar implicada no processo de fazer e dedicar imagens (RHI, 2003, p. 179-183). Conforme Rhi, tal aparente contradição de haver imagens Mahāyāna em monastérios considerados não-Mahāyāna, está na nossa concepção a respeito da relação entre as escolas monásticas tradicionais (nikāyas) e os praticantes Mahāyāna:

Ainda que seja uma noção geral entre acadêmicos do Budismo ver o Mahāyāna como socialmente separado ou antagônico da *saṃgha* estabelecida, que consistia em nikāyas tradicionais, nos sentimos obrigados a questionar o quanto dessa concepção pode ser justificada. O Mahāyāna inicial era aparentemente um movimento religioso que consistia em um número de diferentes grupos. Eles devem ter compartilhado o ideal geral em um sentido amplo, mas muito provavelmente nunca formaram um grupo social único. Gradualmente começaram a chamar a si mesmos de “Mahāyāna” e certo tempo depois usaram o termo depreciatório “Hīnayāna” para designar o grupo conservador que eles criticavam. No entanto é questionável se “Hīnayāna” sempre se referiu à toda a organização da *saṃgha* tradicional e se era usado em um sentido institucional. Se não estou enganado, ainda não vi nenhuma evidência inequívoca que demonstrasse que todos os Mahāyānas criticavam e antagonizavam com os nikāyas tradicionais. Não descarto a possibilidade de que alguns Mahāyānas possam ter vivido em monastérios Mahāyāna independentes conforme descrito no Ugradattaparipṛcchā ou no Go-carapariśuddha, que se tornou uma das bases para a grande teo-



ria de Hirakawa. Mas eles devem ter sido poucos e a maioria dos praticantes Mahāyāna tinham sua base em monastérios de nikāyas tradicionais (RHI, 2003, p. 183-184).

Assim, a falta de evidência epigráfica da presença de Mahāyānas até o século IV, não necessariamente implica que havia poucos Mahāyānas em Gandhāra, mas pode ser devido ao fato de que apenas um pequeno número de monastérios Mahāyāna eram declaradamente independentes de *nikāyas* tradicionais. Além disso, a atividade de praticantes Mahāyāna em *nikāyas* pode ter sido diferente, de acordo com o *nikāya*¹⁷ (como as escolas Kaśyapiya, Mahasaṃghika, Dharmaguptaka, Sarvāstivāda e Mūlasarvāstivāda)¹⁸, região e monastério específico (como Takht-i-Bahi, Sahrī-Bahlol, Mohamed-Nari e Loryān-Tangai). Por fim, Rhi aponta para o fato de que outro importante sítio arqueológico da arte de Gandhāra, o monastério de Jamālgaṛhi, que possivelmente era afiliado à escola Dharmagupta, não tem muitos objetos identificáveis como Mahāyāna, mas seria prematuro dizer que não houvesse atividade Mahāyāna no local, pois é possível que lá eles simplesmente não adotassem o uso de tríades ou cenas complexas. Em suas palavras: “é preciso lembrar que a arte reflete a realidade em certos aspectos, mas não em sua inteireza” (RHI, 2003, p. 184).

Indícios do Mahāyāna inicial em manuscritos de Gandhāra

Em 2010, Mark Allon e Richard Salomon declaram compartilhar de uma visão similar à de Juhung Rhi com respeito à fase de desenvolvimento inicial do Mahāyāna em Gandhāra, e apresentam achados recentes de manuscritos e inscrições que evidenciam a presença do Mahāyāna em Gandhāra nos três primeiros séculos de nossa era (ALLON; SALOMON, 2010, p. 1-2).

São listadas cinco descobertas publicadas até 2002, e em seguida seis descobertas mais recentes ainda não publicadas.

Quanto às cinco publicadas até 2002, mencionaremos resumidamente apenas três delas (1, 2 e 5), por serem as que mais interessam à nossa pesquisa: (1) No sítio arqueológico de Endere, em Xijiang, uma inscrição em pedra, em



gāndhārī, adjetiva o rei de Shan-shan como “aquele que estabeleceu o caminho Mahāyāna”, e é datada de meados do século III, tornando-se a primeira epígrafe da palavra “Mahāyāna”, que antes disso não havia sido vista em inscrições antes do século V ou VI. (2) Em um fragmento encontrado em Bamyan, Afeganistão, o mesmo atributo é aplicado ao rei Huveška do império Kuṣāna, que provavelmente reinou na segunda metade do século II. Para Allon e Salomon, o fato de governantes apresentarem a si mesmos ou serem aclamados como aderentes do Mahāyāna, implica que, por volta do século II e III a.C., ao menos alguma manifestação do que hoje em dia entendemos como Mahāyāna já era bem estabelecido e influente em comunidades de elite em Gandhāra. (5) Um fragmento encontrado em Bamyan contém um texto do *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*, Sutra da Perfeição de Sabedoria em Oito Mil [Linhas], datado paleograficamente por volta da segunda metade do século III, e até aquele momento era o mais antigo manuscrito sobrevivente de um texto Mahāyāna em uma língua indiana, o que vem a mudar posteriormente (ALLON; SALOMON, 2010, p. 3-5).

Quanto às descobertas ainda não publicadas, algumas são parte da coleção Bajaur (STRAUCH, 2008), outras de coleções privadas, e algumas são da chamada “coleção dividida”: de textos encontrados em Bamyan que atualmente estão divididos entre as coleções Schøyen, Hirayama e Hayashidera. Dentre as seis listadas, três delas nos chamam atenção uma vez que a análise linguística e paleográfica aponta para uma datação entre os séculos I e II ou anterior, e a que mais chama atenção é a seguinte:

5. A chamada “coleção dividida” de manuscritos em gāndhārī, que ainda não foi publicada mas que está sendo estudada por Harry Falk, contém um manuscrito cujos textos correspondem ao primeiro (recto) e quinto (verso) capítulos do *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*. Este rolo foi datado por radiocarbono em um intervalo de 23-43 d.C. (probabilidade de 14,3 por cento) ou 47-127 d.C. (probabilidade de 81,1 por cento), e uma data entre o final do primeiro século e o início do segundo século da era cristã é consistente com as características linguísticas e paleográficas. Assim, neste manuscrito da *Prajñāpāramitā* em gāndhārī, temos a primeira firme datação para um sutra Mahāyāna em qualquer linguagem, bem como a primeira prova específica de literatura Mahāyāna em Gandhāra nos primeiros séculos (ALLON; SALOMON, 2010, p. 10, tradução livre).



Antes de tais descobertas, não havia evidência de textos Mahāyāna nas coleções de manuscritos da *British Library*, datados do século I, e a chamada coleção Senior, datados do século II (ALLON; SALOMON, 2010, p. 12).

[...] não se pode mais dizer que o Mahāyāna apareceu em Gandhāra tão tarde como o século II ou III da era cristã. Isso [o radiocarbono do *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*], mais o manuscrito do *Sucitti-sūtra* que aparenta ser de antiguidade similar ao *Prajñāpāramitā*, mostra que o Mahāyāna já era uma presença significativa, mesmo que talvez ainda uma presença minoritária no primeiro período dos manuscritos budistas de Gandhāra (ALLON; SALOMON, 2010, p. 12, tradução livre).

Mas algo importante quanto à coleção Bajaur e à coleção “dividida” não é apenas o fato de trazerem manuscritos Mahāyāna em datações mais antigas. Além disso, tais achados consistem de materiais predominantemente não-Mahāyāna – das correntes principais de Budismo da época –, porém cada uma contém pelo menos um texto definitivamente Mahāyāna (ALLON; SALOMON, 2010, p. 12).

Isso parece dar suporte à visão das origens e desenvolvimento inicial do Mahayana correntemente favorecida por um número crescente de acadêmicos, que diz que aqueles que expuseram as novas ideias e práticas que atualmente nós associamos com o Mahāyāna e que compuseram os textos que comentadores tradicionais comumente classificam como Mahāyāna, não viviam em comunidades distintas apartadas dos monges de correntes principais nikāya, mas ao invés disso, eram membros residentes ativos e plenamente ordenados de várias comunidades da corrente principal. (ALLON; SALOMON, 2010, p. 13, tradução livre).

No entanto, Allon e Salomon deixam claro que a presença de um ou dois textos Mahāyāna dentre muitos textos *nikāya* encontrados juntos em um monastério não necessariamente implica que naquele monastério específico havia praticantes ou simpatizantes do Mahāyāna, e sequer pode-se afirmar que alguém no monastério chegou a ler o texto. Pode ser que um monge tenha coletado os textos para usar como um material para escrever uma crítica contra o conteúdo, ou para se preparar para debates contra aqueles que mantinham tais ideias não-ortodoxas que viviam em algum monastério próximo. Podem ter sido emprestados ou comprados por curiosidade ou deixados lá por algum viajante. Ainda assim, o mero fato de esses textos terem sido en-



contrados evidencia que ou naquele monastério ou em algum monastério vizinho existiam aderentes ao Mahāyāna (ALLON; SALOMON, 2010, p. 15-16).

O fato de os manuscritos Mahāyāna mais antigos encontrados até o momento serem de Gandhāra poderia favorecer a teoria de que os textos Mahāyāna foram originalmente compostos lá. Mas o fato de eles terem sido encontrados em Gandhāra ao invés de no sudeste da Índia, por exemplo, pode ser simplesmente por uma questão climática: o clima do nordeste, comparativamente mais seco, é favorável à sobrevivência dos materiais nos quais os manuscritos eram escritos.¹⁹ É mais razoável assumir que tais textos, ou similares, também fossem encontrados em outros grandes centros budistas através do subcontinente indiano no mesmo período. “É apenas o clima subcontinental, tão prejudicial para a preservação de materiais orgânicos, que nos negou essa evidência” (ALLON; SALOMON, 2010, p. 17).

Considerações Finais

Vimos que muitas interpretações sobre o Budismo Mahāyāna falavam mais sobre as pressuposições dos intérpretes do que sobre o objeto interpretado, o que é um aviso para os novos intérpretes.

As novas descobertas e novas hipóteses sobre os primórdios do Budismo Mahāyāna apontam para o fato de que a região de Gandhāra teve um grande papel no seu desenvolvimento e disseminação. Não podemos afirmar que não tenha havido uma fase de desenvolvimento anterior no subcontinente indiano, e é muito possível que tenha havido, porém o clima de Gandhāra e da Ásia Central colaborou para a preservação dos materiais orgânicos dos manuscritos. A descoberta da versão mais antiga do “Sutra da Perfeição de Sabedoria em Oito Mil Linhas”, que data do século I, trouxe a evidência de que existiam textos inquestionavelmente Mahāyāna dois séculos antes do que se pensava.

Apesar de ainda haver uma carência de evidências textuais e epigráficas da fase inicial do Mahāyāna, investigar a Cultura Visual Religiosa de Gandhāra – sua arquitetura, estatuária e outros artefatos, em especial as imagens de Bodhisattvas, tríades e cenas complexas – é uma valiosa fonte para o melhor en-



tendimento desse cenário religioso.

Tanto com base nas evidências imagéticas quanto textuais, vimos que o Mahāyāna inicial em Gandhāra, além de mais antigo do que se pensava, também era menos segregado dos *nikāyas* que se supunha.

Por fim, ainda há muitos textos que não foram decifrados e investigados, bem como muitas imagens ainda não identificadas ou sobre as quais ainda não há consenso, além de sempre haver a possibilidade de novas descobertas. Tanto o Mahāyāna inicial quanto a antiga Gandhāra como um todo ainda demandam muitas investigações.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALDROVANDI, Cibele E. V. O aniconismo revisto: as diferentes abordagens na interpretação da iconografia primitiva budista. **Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 12, p. 177-203, 2002.
- ALLON, Mark; SALOMON, Richard. New Evidence for Mahayana in Early Gandhara. **The Eastern Buddhist**, v. 41, p. 1-22, 2010.
- BEHRENDT, Kurt A. Maitreya and the Past Buddhas: Interactions between Gandhara and Northern India. In: KLIMBURG-SALTER, Deborah; LOJDA, Linda (Ed.). **Changing Forms and Cultural Identity: Religious and Secular Iconographies**. Turnhout: Editora BREPOLS, 2014. v. 1. SOUTH ASIAN ARCHAEOLOGY AND ART. p. 29-40.
- DESSEIN, Bart. The Mahāsāṃghikas and the Origin of Mahayana Buddhism: Evidence Provided in the *'Abhidharmamahāvibhāṣāśāstra'. **The Eastern Buddhist**, v. 40, n. 1/2, p. 25-61, 2009.
- DIETZ, Siglinde. Buddhism in Gandhara. In: HERMAN, Anna; BUMBACHER, Peter (Ed.) **The Spread of Buddhism**. Leiden: Brill, 2007. p. 49-74.
- DREWES, David. The Forest Hypothesis. In: HARRISON, Paul (Ed.) **Setting Out on The Great Way: Essays on Early Mahayana Buddhism**. Sheffield, Bristol: EQUINOX, 2018. p. 73-94.
- ENCYCLOPEDIA of Buddhism. USA: Thomson/Gale, 2004. 524 p. v. 2.
- HARRISON, Paul; LUCZANITS, Christian. New Light on (and from) the Muhammad Nari Stele. In: **Special International Symposium on Pure Land Buddhism**. Otani University; Proceedings. Kyoto: BARC, 2011. p. 69-127.
- KARLSSON, Klemens. **Face to Face with the Absent Buddha: The Formation of Buddhist Aniconic Art**. Tese (*Historia Religionum*) – Uppsala University. Uppsala, 2000.
- MIYAJI, Akira. Response to *New Light on (and from) the Muhammad Nari Stele*, by Harrison and Luczanits. In: **Special International Symposium on Pure Land Buddhism**. Otani University; Proceedings. Kyoto: BARC, 2011. p. 128-130.
- NEELIS, Jason. Making places for Buddhism in Gandhāra: stories of previous births in image and text. In: RIENJANG, Wannaporn; STEWART, Peter (Ed.). **The Geography of Gandhāran Art** - Proceedings of the Second International Workshop of the Gandhāra Connections Project, University of Oxford, 22nd-23rd March, 2018. Oxford: Archaeopress and the individual authors, 2019.
- NORITOSHI, Aramaki. Towards a New Working Hypothesis on the Origin of Mahāyāna Buddhism. **The Eastern Buddhist**. v. 35, n. 1/2, p. 203-218, 2003.
- QUAGLIOTTI, Anna Maria. Mañjuśrī in Gandharan Art: A New Interpretation of a Relief in the Victoria and Albert Museum. **East and West**, v. 40, n. 1/4, p. 99-113, 1990.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- RHI, Juhyung. Early Mahayana in Gandharan Buddhism: An Assessment of the Visual Evidence. **The Eastern Buddhist**. v. 35, n. 1/2, p. 152-202, 2003.
- RHI, Juhyung. Looking for Mahayana Bodhisattvas: A Reflection on Visual Evidence in Early Indian Buddhism. In: HARRISON, Paul (Ed.) **Setting Out on The Great Way: Essays on Early Mahayana Buddhism**. Sheffield, Bristol: EQUINOX, 2018. p. 243-274.
- SALOMON, Richard. **The Buddhist Literature of Ancient Gandhara: An Introduction with Selected Translations**. Somerville: Wisdom Publications, 2018.
- STRAUCH, Ingo. The Bajaur Collection of Kharosthi Manuscripts - A Preliminary Survey. **Studien zur Indologie und Iranistik**, v.25, p. 103-136, 2008.
- TSAI, Plínio Marcos. **História da Tradição Budista Indiana**. Valinhos: ATG, 2017, Volume I.
- TSAI, Plínio Marcos. **A Teoria da Realidade dos Novos Absolutistas Budistas no Comentário ao Tratado Tesouro da Realidade Inefável de Vasubandhu: Uma Análise sobre a Exposição das Partículas Fundamentais da Realidade**. Valinhos: ATG, 2018.
- TSAI, Plínio Marcos. **Sermão do Grande Fundamento: Tradução Bilíngue e Comentário**. Valinhos: ATG, 2019.
- USARSKI, Frank. O Budismo no Brasil - Um Resumo Sistemático. In: USARSKI, Frank. [org.] **O Budismo no Brasil**. São Paulo: Lorosae, 2002. p. 9-33.
- WILLIAMS, Paul. **Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations**. 2 Ed. New York: Routledge, 2009.
- University; Proceedings. Kyoto: BARC, 2011. p. 69-127.



FIGURAS

Figura 1, mapa de Gandhāra: Asia Society. Mapa desenhado por Dirk Fabian, ingraphis.de, Kassel, © Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn. Disponível em <<http://sites.asiasociety.org/gandhara/maps/>>, acesso em outubro de 2020.

Figura 2, cena do *Dīpaṃkara Jātaka* na Estupa de Sikri, Paquistão, 30 - 375 d.C., atualmente no Museu de Lahore, Paquistão: Huntington Archive. Foto por Huntington, John C. e Susan L. disponível em <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=11194>, acesso em outubro de 2020.

Figura 3, os sete Budas do passado e Maitreya, nas escavações do monastério de Takhti-Bāhī, no Paquistão, século I d.C.: BEHRENDT, 2014, p. 30. Foto: cortesia do British Museum. Disponível em <https://www.researchgate.net/publication/303875979_Maitreya_and_the_Past_Buddhas_Interactions_between_Gandhara_and_North_India>, acesso em outubro de 2020.

Figura 4, Mañjuśrī em uma tríade, relevo provavelmente do Vale do Swat, atualmente no Victoria and Albert Museum: QUAGLIOTTI, 1990, p. 109. Foto por Ana Maria Quagliotti. Disponível em <<https://www.jstor.org/stable/29756926>>, acesso em outubro de 2020.

Figura 5, a estela de Mohamed-Nari, atualmente no museu de Lahore, Paquistão: HARRISON; LUCZANITS, 2011, p. 197. Foto por C. Luczanits, 2009. Disponível em <https://www.academia.edu/3724261/New_Light_on_and_from_the_Muhammad_Nari_Stele>, acesso em outubro de 2020.



NOTAS

1. Mestranda em Ciências da Religião (UMESP, São Bernardo do Campo-SP). Bolsista CAPES. ORCID: 0000-0001-9141-2956; LATTES: <http://lattes.cnpq.br/9383638661197536>; Contato: estelapiccin@gmail.com.
2. Não há consenso entre as escolas budistas quanto à definição precisa de nirvāṇa, o que se estende ao termo parinirvāṇa. De acordo com a tradição Mahāyāna, parinirvāṇa é o termo utilizado para se referir ao estado de paz definitiva alcançado após a morte de um Buda ou de um Arhat (alguém que realizou um tipo de nirvāṇa, ou paz definitiva). Não se diz “morte” ou “falecimento”, porque uma vez que um Buda não está mais condicionado ao ciclo de renascimentos descontrolados condicionado pelas aflições, saṃsāra, a morte de seu corpo não se segue a um novo renascimento: ao contrário, segue-se ao estado de nirvāṇa não-permanente (apratiṣṭhitanirvāṇa). Conforme a “Encyclopedia of Buddhism”: “A morte do Buda é um dos momentos definitivos de sua vida e pessoa – um dos primeiros eventos na biografia a serem registrados, e o momento que sinaliza a liberação do renascimento (e “re-morte”). Especialmente com referência ao Buda ou a pessoas consideradas como tendo tido vidas incomumente “santas”, nirvāṇa é sinônimo de morte, porém uma morte que é pacificadora e libertadora. Quando um “santo” (Arhat) morre, ele ‘apaga o fogo’ (parinirvāṇi ou parinirvāyati)” (ENCYCLOPEDIA, 2004, p. 601).
3. O imperador Aśoka (304 a.C – 232 a.C.), da dinastia máuria, foi responsável por adotar o Budismo como religião imperial da Índia e difundi-lo através de promover atividade missionária, também para além de suas fronteiras (TSAI, 2019).
4. Bodhicittotpāda se refere à geração da mente de completo despertar (bodhicitta), trata-se dos votos da bodhicitta aspirativa.
5. Sobre as controvérsias quanto as primeiras imagens figurativas de Buda e os problemas da teoria do aniconismo, ver Cibeale Aldrovandi (2002) e Klemens Karlsson (2000).
6. A “Hipótese Gāndhārī” sugere que algumas das primeiras traduções chinesas de textos budistas não são a partir do sânscrito, mas do gāndhārī, a língua de Gandhāra. Ver Richard Salomon (2018).
7. Os contos Jātaka são uma literatura de relatos de vidas anteriores do Buda Shakyamuni.
8. Para aprofundar o assunto, ver Jason Neelis (2019).
9. Kalpa é uma medida de tempo, e há várias extensões de kalpa. Um grande kalpa é o tempo de formação e de destruição de um universo, e equivale a 80 x 168.000 anos humanos (TSAI, 2019, p. 249).
10. Para aprofundar sobre essa iconografia, ver Kurt Behrendt (2014).
11. Me pergunto se originalmente eles teriam sido pintados com cores diferentes que não sobreviveram ao longo do tempo, porém responder essa pergunta fugiria ao escopo de nossa atual pesquisa.



NOTAS

12. Mais sobre bodhisattvas Mahāyāna em Gandhāra, ver Juhyung Rhi (2018).
13. O Mañjuśrīnirvāṇasūtra, traduzido para o chinês por volta do século III d.C., já menciona que Mañjuśrī segura um texto em sua mão esquerda, o que sugere que tal iconografia já estava em uso em um período anterior (RHI, 2003, p. 166).
14. Sobre a iconografia de Mañjuśrī em Gandhāra, ver Ana Maria Quagliotti (1990).
15. Aos interessados, um trabalho mais recente sobre essa imagem está em Paul Harrison e Christian Luczanits (2011), bem como a resposta a ele feita por Akira Miyaji (2011).
16. Além da destruição de imagens e contrabando, há muitas imagens falsas que dificultam a pesquisa da cultura visual religiosa de Gandhāra.
17. Foram apontadas muitas afinidades entre o Mahāyāna e narrativas contidas em textos Mahasaṃghika e Dharmaguptaka (RHI, 2003, p. 184).
18. Para um levantamento mais específico a respeito de quais monastérios estariam relacionados a quais nikāyas, ver Siglinde Dietz (2007).
19. Os manuscritos de Gandhāra eram escritos em casca de bétula (SALOMON, 2018). Alguns manuscritos em línguas indianas encontrados na Ásia Central ao longo da antiga Rota da Seda (como Qizil e Turfan) foram escritos em folha de palmeira, o que sugere que foram importados da Índia (ALLON; SALOMON, 2010, p. 14).



APROPRIAÇÕES DE IMAGENS EM DAIDO MORIYAMA: EQUI-VALÊNCIAS ENTRE REALIDADE E REPRESENTAÇÕES

Lucas Camara Gibson¹

Resumo

O presente artigo tem por objetivo analisar o papel das apropriações imagéticas no trabalho do fotógrafo japonês Daido Moriyama e as repercussões deste procedimento na construção de suas séries fotográficas. A partir do contexto de surgimento das apropriações na arte, as influências de Andy Warhol no processo criativo de Moriyama e a formação do estilo do fotógrafo, são analisadas imagens apropriadas pelo artista no período de 1969 a 1972, buscando perceber como o fotógrafo compreende os conceitos de originalidade, autoria e arte em sua produção fotográfica. Para isto, tomam-se como referências entrevistas, trabalhos acadêmicos e depoimentos do próprio autor. Em adição, são investigados os contextos de obtenção destas imagens a fim de perceber como Moriyama estabelece suas experiências com o mundo real e o mundo das imagens, utilizando como base entrevistas, catálogos, livros, artigos, declarações do fotógrafo sobre seu próprio trabalho e estudos do teórico Joan Fontcuberta acerca da realidade e suas representações imagéticas. Na parte final do artigo, caminha-se à conclusão de que Moriyama estabelece uma equivalência entre a vida real e a vida das imagens, questionando continuamente os conceitos de arte, autoria e originalidade em seus ensaios, o que justificaria a presença frequente das apropriações em suas séries.

Palavras-chave: Fotografia; Apropriações; Daido Moriyama;

IMAGE APPROPRIATIONS IN DAIDO MORIYAMA: EQUIVALENCES BETWEEN REALITY AND REPRESENTATIONS

Lucas Camara Gibson¹

Abstract

This article aims to analyze the role of image appropriations in the work of Japanese photographer Daido Moriyama and the repercussions of this procedure in the construction of his photographic series. Starting from the context of the advent of appropriations in art, the influences of Andy Warhol in the creative process of Moriyama and the development of the photographer's style, we analyze appropriated images by the photographer from 1969 to 1972 in order to understand how he perceives the concepts of originality, authorship and art in his photographic production, taking as references interviews, academic works and statements from the author himself. In addition, the contexts behind these images are investigated in order to understand how Moriyama establishes his experiences with the real world and the world of images, using interviews, catalogues, books, articles, testimonies by the photographer himself and studies from Joan Fontcuberta about reality and its imagery representations. At the end of the article, we conclude that Moriyama establishes an equivalence between real life and life of images, often questioning the concepts of art, authorship and originality in his works, which would justify the frequent presence of appropriations in his series.

Keywords: Photography; Appropriations; Daido Moriyama.

APROPIACIONES DE IMÁGENES EN DAIDO MORIYAMA: EQUIVALENCIAS ENTRE LA REALIDAD Y LAS REPRESENTACIONES

Lucas Camara Gibson¹

Resumen

Este artículo tiene como objetivo analizar el papel de las apropiaciones de imágenes en el trabajo del fotógrafo japonés Daido Moriyama y las repercusiones de este procedimiento en la construcción de sus series de fotos. Desde el contexto de la aparición de apropiaciones en el arte, las influencias de Andy Warhol en el proceso creativo de Moriyama y el desenvolvimiento del estilo del fotógrafo, serán analizadas imágenes apropiadas por el fotógrafo en el período de 1969 a 1972, buscando comprender cómo el entiende los conceptos de originalidad, autoría y arte en su producción fotográfica, tomando como referencia entrevistas y testimonios del propio autor. Además, se estudian los contextos para obtener estas imágenes para comprender cómo Moriyama establece sus experiencias con el mundo real y el mundo de las imágenes, utilizando como base entrevistas, catálogos, libros, artículos, declaraciones del fotógrafo sobre su propio trabajo y estudios del teórico Joan Fontcuberta sobre la realidad y sus representaciones de imágenes. En la parte final del artículo, concluimos que Moriyama establece una equivalencia entre la vida real y la vida de las imágenes, cuestionando continuamente los conceptos de arte, autoría y originalidad en sus ensayos, lo que justificaría la frecuente presencia de apropiaciones en sus series.

Palabras clave: Fotografía.;Apropiaciones.;Daido Moriyama.

Introdução

Daido Moriyama (1938-) é um fotógrafo conhecido por seu estilo inventivo, marcado tanto por suas escolhas temáticas quanto estéticas. Muito da fotografia de vanguarda americana, europeia e japonesa dos anos 80 e 90 foi influenciada por sua forma de fotografar, de natureza diversificada e preenchida de abordagens radicais e inovadoras (NISHII, 2012, p. 3). Nosso foco é o das apropriações em sua obra, mais especificamente as fotográficas, as “fotos de fotos”, outro tipo de experiência pioneira que teve Moriyama como um de seus fundadores iniciais no âmbito da fotografia (NISHII, 2012, p. 34).

O presente artigo, vale ressaltar, não possui como objetivo analisar todas as imagens que seriam fruto de apropriação no trabalho de Moriyama. Primeiramente porque tal tarefa seria impossível, tendo em vista que o fotógrafo possui o clique obsessivo como *modus operandi*, acreditando abertamente que a qualidade das imagens apenas poderia vir a partir da quantidade (NAKAMOTO, 2019, p. 73). Segundo porque, ainda que fosse possível ter acesso a todo acervo do fotógrafo, não seriam necessárias tantas imagens para que fosse entendida sua forma de trabalho e suas relações com as apropriações no fazer fotográfico, motivo este que nos faz optar por utilizar imagens mais emblemáticas da carreira do autor, presentes em alguns de seus trabalhos mais conhecidos. Assim, busca-se evidenciar como Daido Moriyama introduziu o debate sobre autoria e originalidade nas fotografias, objetivando uma equivalência conceitual entre realidade concreta da vida e a realidade das representações imagéticas.

O realismo fotográfico da década de 1950 e a formação do estilo de Moriyama

Antes de tratar das apropriações propriamente ditas, é importante compreender o contexto de produção artística que influenciou Moriyama na formação de seu estilo fotográfico. A fotografia produzida no Japão a partir de 1950 se concentrou primordialmente na documentação dos efeitos da Segunda Guerra Mundial para a sociedade japonesa. Os fotógrafos da época se dedicaram a registrar áreas urbanas destruídas, a derrota do povo japonês e a ocu-



pação do território por uma potência estrangeira (COLE, 2015, p. 1). Com o fim da **censura**¹ imposta pela Ocupação do Japão pelas Forças Aliadas em 1949, tal documentação conquistou seu devido espaço e permitiu que os fotógrafos publicassem seus trabalhos de forma livre, utilizando a fotografia como um instrumento de denúncia da Ocupação e seus efeitos. O movimento do “realismo fotográfico” do pós-guerra foi encabeçado pelo fotógrafo Ken Domon em 1950, “permanecendo um estilo popular durante as décadas de 1960 e 1970. A forma como este realismo foi expressado, contudo, mudou ao longo do tempo” (COLE, 2015, p. 17). Enquanto Domon buscava um estilo impessoal, frio, buscando “estabelecer um legado da evidência” (MUNROE, s.d.) em imagens que permitiriam uma extração mais objetiva da realidade, fotógrafos e coletivos atuantes a partir de 1954² buscaram um realismo mais subjetivo, caracterizado por uma presença mais intensa de possibilidades interpretativas, produzindo imagens que iriam além do simples enaltecimento ou condenação dos assuntos fotografados (COLE, 2015, p. 18).

O estilo de Moriyama se caracterizou por inovações experimentais que se distanciavam da estética do realismo fotográfico encabeçado por Ken Domon e por outros fotógrafos do pós-guerra, embora grande parte de sua formação tenha advindo do contato com dois de seus mentores, Shomei Tomatsu e Eikoh Hosoe, que representavam uma forma mais subjetiva de captação da realidade. Sobre a influência destes fotógrafos na estética de Moriyama, nos ensina Alexandra Munroe:

Daido Moriyama surgiu no fim das atividades formais do grupo VIVO e forjou um estilo bem mais inovador e independente. Mas muito antes de ter sua própria câmera, ele passou meses estudando as folhas de contato de Tomatsu com o objetivo de analisar a iconografia, o método e o estilo do mestre. Em sua primeira série publicada, “Japan: A Photo Theater” (1968), Moriyama mostrou certas afinidades com o estilo de Tomatsu. Como Tomatsu, ele achou seus assuntos nos becos urbanos, nas estridentes trupes de teatro e no entorno da base naval de Yokosuka. [...] Em contraste com Tomatsu, o senso de teatralidade de Eikoh Hosoe permitiu que Moriyama transcendesse a ética documental de sua educação fotográfica. [...] O teatral, o oculto e o erótico – temas profundamente conectados com a cultura de vanguarda dos anos 1960 – também iriam caracterizar o trabalho de Moriyama. [...] Moriyama estava fascinado com o aberrante como forma subversiva de representar o Japão a partir do que estaria oficialmen-



te escondido. (MUNROE, s.d. – trad. livre do autor).³

Para **Moriyama**⁴ a fotografia não deveria buscar a representação de um contexto coerente, mas sim existir por si mesma” (FRITSCH, 2018, p. 76). O desenvolvimento de um estilo próprio a partir das influências de Hosoe e Tomatsu o permitiu perceber a realidade de maneira muito particular, o que o levou a adotar abordagens que integrassem mais a realidade viva com as representações fotográficas realizadas da mesma. Ademais, por ter buscado produzir séries mais desconectadas de contextos específicos, declarando uma verdadeira “guerra ao conceito geral da fotografia tradicional baseada em assuntos” (FRITSCH, 2018, p. 76), Moriyama acabou por se tornar mais popular no Ocidente do que alguns de seus compatriotas que buscavam uma representação mais objetiva e denunciativa da realidade japonesa do pós-guerra. Teve, assim, um contato mais intenso com artistas norte-americanos como William Klein, Jack Kerouac (na esfera da literatura) e Andy Warhol, não escondendo sua admiração pelos métodos inventivos deste último.

Andy Warhol foi um dos principais expoentes da *Pop Art*, movimento artístico que surgiu na década de 1950 e que buscava fomentar questionamentos sobre a sociedade de consumo e a natureza das obras artísticas. Em uma viagem a Nova Iorque, Moriyama produziu fotografias que integrariam a edição número 3 da revista *Provoke* (lançada em agosto de 1969), em manifesta referência ao trabalho de Warhol:

Figura 1: = Sem título. Daido Moriyama, 1969. Fotografia presente na revista *Provoke* Vol.3 (1969) e no livro “*Shashin yo Sayonara*” (1972).



Fonte: Maggs Bros. LTD. Acesso em: 8 jun. 2020.

A contribuição de Moriyama para o volume 3 da revista estava quase que inteiramente ligada à ideia de repetição e reprodução, com imagens de alto contraste de produtos americanos similares distribuídos em diversas prateleiras. Embora a figura 1 não seja uma fotografia apropriada, a mesma dialoga com os preceitos de repetição e consumo trabalhados por Warhol, marcando o processo de influência que acompanharia o trabalho do fotógrafo. Ademais, é importante notar que Moriyama (que era apenas uma criança nos primeiros anos do pós-guerra e da Ocupação norte-americana) foi se desenvolvendo como fotógrafo em um momento mais propício a um estilo desapegado da representação objetiva da realidade, fornecendo um tipo de crítica mais subjetiva a uma sociedade dominada pelas convenções padronizadas do consumo norte-americano, fenômeno que caracterizaria fortemente a sociedade japonesa durante a era do milagre econômico japonês de 1955 a 1970 (COLE, 2015, p. 24). As influências exercidas pelo trabalho de Warhol, assim, nos interessam em especial, por carregarem relação direta com as apropriações realizadas por Moriyama e suas eventuais críticas à sociedade de consumo.

Arte contemporânea e apropriações

Mas o que seriam, de fato, as apropriações à luz da arte contemporânea? Para entender tal questão, é preciso compreender, primeiramente, a cisão no conceito tradicional de arte causado pelo advento de novas experimentações na arte do século XX. O filósofo e crítico de arte norte-americano Arthur Danto, em sua obra “What Art Is” (O Que é Arte), defende a ideia de que o conceito de arte dos tempos atuais não pode ser entendido da mesma forma que em movimentos artísticos anteriores, tendo tal mudança conceitual se originado principalmente a partir das experimentações de artistas como Marcel Duchamp e Andy Warhol:

A discussão sobre o que é arte se tornou algo bem diferente do que já foi em qualquer momento da história. Isso se dá porque, especialmente no final do século XX, a arte começou a revelar sua verdade interior. É como se a história da arte, depois de séculos de progresso, finalmente começasse a mostrar sua natureza. [...]



Eu quero analisar em certo ponto os dois grandes artistas que, a meu ver, fizeram a maior contribuição para esta discussão – Marcel Duchamp em 1915 e Andy Warhol em 1964. Ambos estavam conectados a movimentos artísticos, “Dada” no caso de Duchamp e “Pop Art” no caso de Warhol. Estes movimentos eram, em certo ponto, filosóficos, removendo do conceito da arte as condições que anteriormente eram consideradas inseparáveis do que de fato seria arte. [...]

A contribuição de Andy Warhol para a definição de arte foi não a partir de um texto, mas a partir de um marcante conjunto de esculturas [...]. A Brillo Box se tornou algo como uma filosófica Pedra de Roseta, tendo em vista que permitiu que lidássemos com duas linguagens – a linguagem da arte e a linguagem da realidade. (DANTO, 2013, p. 23-28 – trad. livre do autor).⁴

A fusão da linguagem da arte com a linguagem da realidade constitui o conceito chave da ideia por trás das apropriações. Estas, à luz do fazer artístico e da história da arte, são caracterizadas pela utilização de objetos do mundo real que são ressignificados como objetos artísticos, ainda que sua aparência exterior não sofra significativas alterações. As primeiras apropriações se originam nas “colagens de Picasso e Georges Braques feitas a partir de 1912, nas quais objetos reais como jornais eram incluídos para representarem eles mesmos”.⁵ A arte de apropriação suscita o debate acerca de temas como autoria, originalidade e autenticidade, e possuem estrita ligação com os pensamentos de Walter Benjamin em seu ensaio “A Obra de Arte na Época de sua Reprodutibilidade Técnica”, de 1934, que mencionava a noção de reprodutibilidade como um fenômeno inerente à fotografia e trazia novos questionamentos sobre a natureza das obras de arte (BENJAMIN, 2012, p. 15).

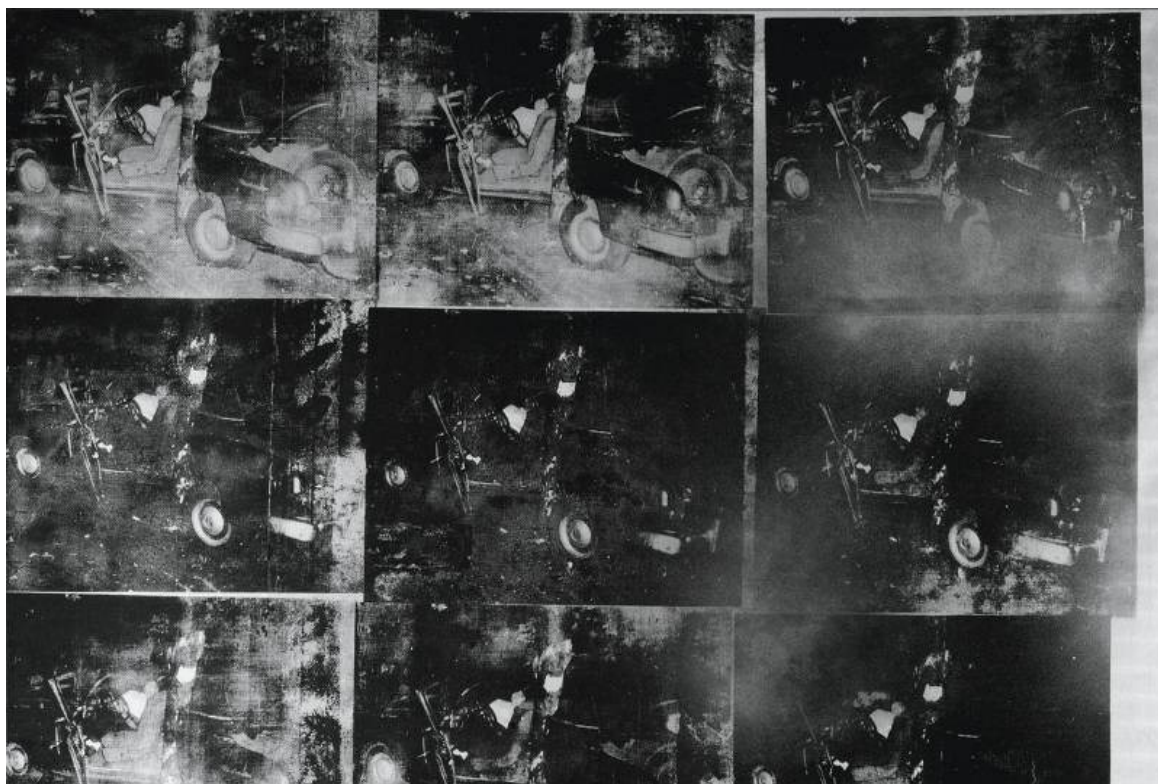
“Silver Car Crashed (Double Disaster)” (1963), “Accident” (1969) e influências de Warhol

Em 1963, Andy Warhol desenvolveu uma série chamada “Death and Disaster” (Morte e Desastre), composta por cerca de setenta trabalhos os quais retratavam temas como acidentes, cadeiras elétricas e suicídios. As imagens eram apropriadas de jornais e arquivos fotográficos da polícia, sendo reimpresas na forma de serigrafia. Origina-se, assim, uma reprodução de algo que já existia, atitude que ampliava as camadas interpretativas das imagens e permi-



tia reflexões sobre o processo de repetição, uma constante no trabalho de Warhol. “Silver Car Crashed (Double Disaster)” (1963) representa uma das composições mais famosas da série:

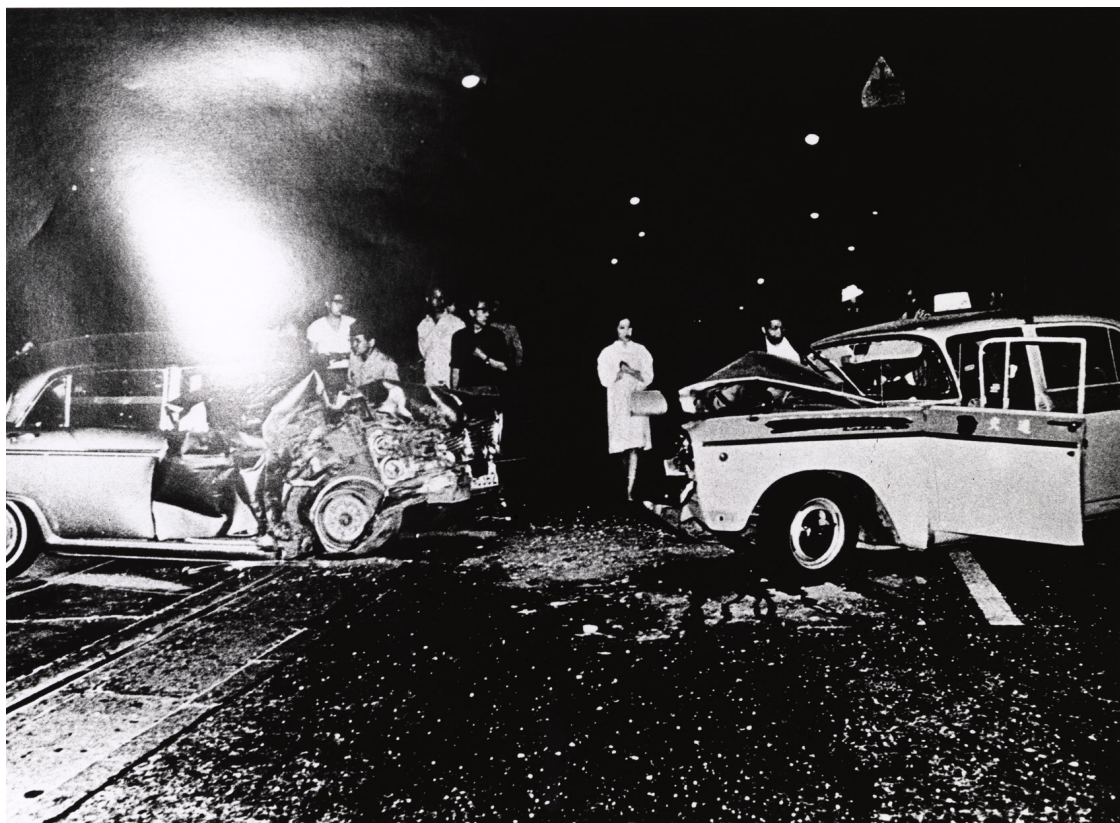
Figura 2: detalhe da obra “Silver Car Crashed (Double Disaster)”, da série “Death and Disaster”. Andy Warhol, 1963.



Fonte: 10factov. Acesso em: 07 jun. 2020.

A partir do ano de 1968, é possível encontrar um caminho semelhante na produção de Moriyama, que passou a fotografar com sua câmera imagens preexistentes a partir de diferentes mídias, tendo sido um dos primeiros fotógrafos a realizar apropriações.⁶ Em seu primeiro livro, “Japan: A Photo Theater” (1968) já é possível encontrar imagens apropriadas, de modo que o autor afirmara não criar distinções entre a “realidade viva” e a “realidade da imagem” (NISHII, 2012, p. 8-9). Porém, é a partir de 1969 que o fotógrafo começa a apropriar-se de imagens em maior escala, como se afirmasse com mais solidez uma posição e uma estética própria de trabalho. Arriscamos dizer que sua imagem mais famosa deste período é a “Accident #6”, da série “Accident” (1969):

Figura 3: “Accident #6”. Daido Moriyama, 1969. Fotografia da série “Accident”.



Fonte: MoMA. Acesso em: 7 jun. 2020.

Tal imagem não foi criada pela câmera de Moriyama – pelo menos não em sua primeira concepção. Trata-se de uma foto apropriada de um pôster sobre prevenção de acidentes de trânsito, encontrado pelo fotógrafo na estação Roppongi do metrô de Tóquio. Enquanto as serigrafias de Warhol de 1963 representam diversos momentos que se repetiam e se relacionavam com a questão da morte, focando mais nos destroços e resultados, a série de Moriyama mostrava figuras humanas que testemunhavam os eventos e sentiam os resultados da tragédia.

Em entrevista com a curadora Lena Fritsch em 2016, Moriyama contou, com detalhes, a história completa desta imagem:

Conversa com Daido Moriyama

LF: Um projeto fotográfico que você criou mais ou menos nesse tempo foi a série “Accident”, que incluía uma fotografia de uma fotografia, na verdade uma fotografia de um pôster de prevenção de acidentes, em 1969.

DM: O mundo que eu vivia parecia muito “incidental” e

“acidental” para mim. Eu sempre me senti um pouco nervoso e ia de um lugar para o outro muito rápido; eu era jovem. Por dentro eu sentia ansiedade e frustração. Assim, quando foi decidido que eu publicaria uma série fotográfica na [revista] Asahi Camera pela primeira vez, eu resolvi chama-la de “Acidente”. A Guerra do Vietnã estava em seu ponto mais alto, e era possível ver imagens de violência o tempo todo na televisão. E aí, Robert Kennedy foi assassinado, “boom!”, havia todos aqueles jornais falando sobre isso em Shinjuku e em todos os lugares. Quando eu vi aquela cena, isso me chocou. O que eu achei mais chocante não foi a realidade concreta do assassinato, mas descobrir isso daquele jeito. Aquele foi um momento importante para mim, e isso levou ao título “Accident” da série.

LF: Isso é muito interessante: E onde foi que você tirou a foto do pôster – você só o encontrou em algum lugar aqui de Tóquio?

DM: Sim, quando eu estava pensando sobre essas questões, eu acabei encontrando o pôster por coincidência na estação de Roppongi, quando você está subindo para a saída da estação. Era uma imagem muito intensa. Eu avisei ao pessoal da Asahi imediatamente e aí fui pegar permissão para tirar a foto do pôster.

LF: Oh, então você foi pedir permissão?

DM: Sim. Bem, na hora eu tirei uma foto do pôster mas depois pensei que seria melhor ter uma cópia do pôster de fato e pedir permissão para fotografá-lo.

LF: Isso é muito correto da sua parte [risadas].

DM: Era uma série que seria publicada no Jornal Asahi, e se você fez esse tipo de coisa secretamente eles reclamam. Atualmente eu não me preocupo com esse tipo de coisa, mas naquele momento, para uma série da Asahi Camera, eu queria fazer as coisas corretamente. Então, eu fiz do jeito certo [risadas]. Por que você está rindo? Eu sou um homem correto...

Essa foto do pôster me fez pensar sobre a fotografia: toda fotografia é uma cópia de qualquer jeito, e a câmera é uma máquina de copiar. Entender isso foi importante para o meu trabalho. Mais do que só me ver como um artista que cria trabalhos de arte, eu me vejo como um fotógrafo que copia as coisas do mundo exterior. Desde [o livro] “Japan: A Photo Theatre” eu continuei a fotocopiar: as fotos de outras pessoas, pôsteres, painéis publicitários, imagens analógicas, e todos os tipos de coisas do mundo. (FRITSCH, 2018, p. 85-86 – trad. livre do autor).⁷

Importante ressaltar que a série “Accident”, publicada no formato de um portfólio mensal na revista Asahi Camera durante o ano de 1969 (publicação



com a qual o fotógrafo firmaria um contrato de cinco anos em 1968 e que seria uma grande responsável por divulgar seu trabalho) era formada por vários grupos de imagens, como subséries dentro de um grupo maior. A primeira delas se chamava “Images from a Certain Seven Days” (Imagens de Certos Sete Dias), e consistia em reproduções de imagens de mídias como a televisão, tabloides e revistas. Uma das imagens, inclusive, era uma reprodução (apropriação) de uma fotografia estampada nos jornais sobre o assassinato de Robert Kennedy em 1968, um dos acontecimentos responsáveis (conforme mencionado na entrevista com Lena Fritsch) por motivá-lo a criar a série “Accident”.

“Scandal” (1970) e “Shashin yo Sayonara” (1972)

Em 1970, Moriyama já gozava de certa fama no Japão, de modo que a revista Asahi Camera publicou seu trabalho nas capas de suas edições durante o ano todo. Este foi o mesmo ano de uma de suas exposições mais famosas, denominada “Scandal” (Escândalo), que aconteceu na Plaza Dick em Tóquio. A exposição consistia na reunião de imagens impressas em larga escala, apropriadas pelo fotógrafo através de anúncios de revista.

Figura 4: “Scandal”, Tóquio, Japão. Daido Moriyama, 1969



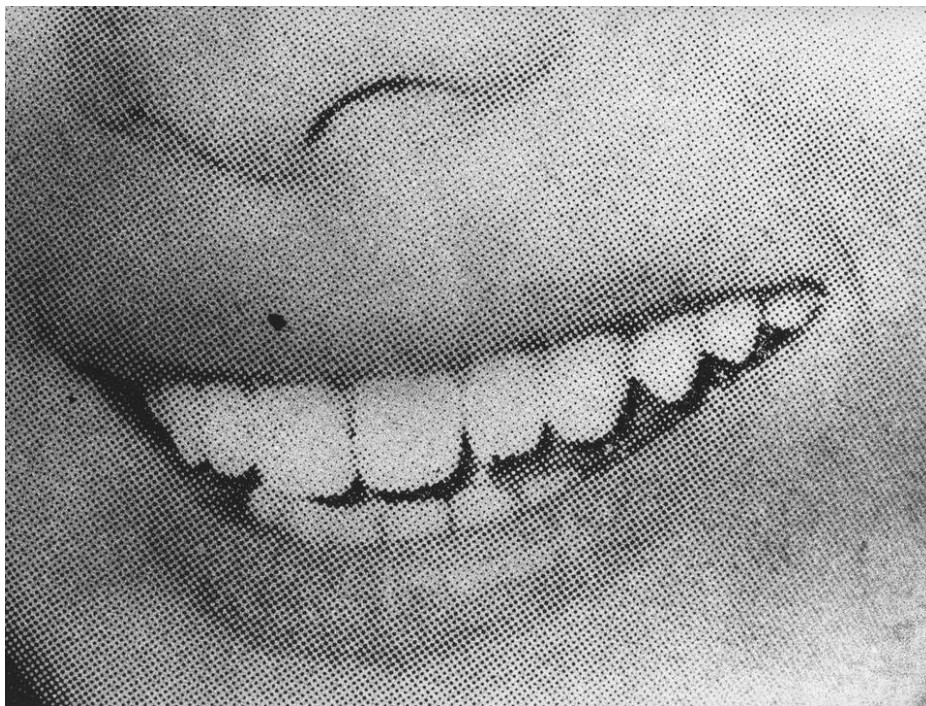
Fonte: Unframed. Acesso em: 28 jun. 2020.

A figura 4 apresenta uma das fotografias mais conhecidas deste período de apropriações de imagens de revistas. **Especula-se**⁸ que a mulher retratada na imagem seria Dewi Sukarno, conhecida no Japão como Dewi Fujin, constantemente submetida ao assédio de fotógrafos. Na época, Dewi era esposa de Sukarno, primeiro presidente da Indonésia, e o título da imagem aliado à presença de outro homem sugere diversas possibilidades interpretativas ao contexto da imagem. Contudo, o fato da imagem ser apropriada e ter sido localizada em Tóquio por Moriyama traz mais dúvidas do que respostas para o entendimento de seu contexto original. Seria Tóquio o local onde ocorrera o flagra da imagem inicial ou seria o local onde Moriyama realizou seu clique? Dewi Fujin estaria cometendo adultério? Quem seria o homem a seu lado? Ainda: seria mesmo Dewi na imagem? Tais questionamentos talvez pudessem ser respondidos se fosse possível ter acesso à revista da qual Moriyama realizou a apropriação, mas considerando a equivalência dada por Moriyama entre a realidade em si e a realidade das imagens, isso parece ser uma questão de pouca ou nenhuma importância à luz do trabalho do fotógrafo.

Os experimentos alternativos e provocativos de Moriyama alcançariam seu ápice em 1972, com a publicação de seu livro “Shashin yo Sayonara”, (Adeus, Fotografia), considerado por muitos sua *magnum opus*. A experiência de uma fotografia alternativa – fora dos padrões canônicos do instante decisivo ou da narrativa documental de denúncia – havia sido bem sucedida nas edições da Provoke, de modo a encorajar Moriyama a seguir com extremos de inspiração niilista ao declarar adeus à fotografia em seu novo livro. Comumente lembrado como um livro de imagens pouco nítidas, marcadas pela falta de foco, pelo grão intenso, o contraste elevado e os borrões, “Adeus, Fotografia” é uma publicação que também reunia fotos apropriadas, intensificando o debate da autoria imagética introduzido alguns anos antes pelo fotógrafo, algo que em verdade o acompanhava desde sua primeira publicação em livro. Algumas das imagens são fruto de exposições acidentais, outras são *close-ups* de imagens impressas em papéis de baixa qualidade, o que revelava os pontos de tinta da fotografia, que podem ser facilmente vistos na figura a seguir:



Figura 5: Sem título. Daido Moriyama, 1972. Imagem do livro "Shashin yo Sayonara".



Fonte: Daido Moriyama Photo Foundation. Acesso em: 28 jun. 2020.

Tais fotografias apropriadas eram impressas usando altos contrastes, com pretos e brancos intensificados. Isso acontecia porque imagens fotografadas diretamente de publicações impressas acabavam por reter pouca qualidade de imagem, tendo em vista que o papel de impressão de jornais e revistas costuma ser de preço mais acessível. Isso também contribuiu para que Moriyama observasse que as imagens que se localizavam no início e final das tiras de filme eram bastante originais, pois acabavam por reter um contraste maior. Desta forma, as apropriações neste trabalho constituíam um elemento importante no processo de desafio à estética fotográfica realista, tanto em sua vertente mais objetiva quanto subjetiva. Se antes da publicação de seu primeiro livro "Japan: A Photo Theater" (1968) Moriyama se sentiu erroneamente interpretado como um fotógrafo engajado com a documentação das minorias do pós-guerra⁹, em "Adeus, Fotografia" (1972) seu trabalho alcançou a condição de incompreensibilidade, exatamente o que o fotógrafo almejava desde o início.

As apropriações na visão de Daido Moriyama

Mas afinal, como Moriyama vê a questão das apropriações? O *modus*

operandi do fotógrafo e suas escolhas estéticas costumam ser alvo de amplo debate em seus livros e entrevistas. Suas declarações são significativas e muito elucidam sobre como o fotógrafo vê seu próprio trabalho. Desse modo, para entender como Moriyama incorpora estas noções em seu fazer fotográfico, é preciso compreender como ele encara dois conceitos fundamentais que se relacionam e que estão em voga nos debates contemporâneos: o de *copyright* e o de originalidade.

O conceito de *copyright* está inserido na lógica de direitos do autor na criação de uma determinada obra. Em breve noção, segundo Carlos Alberto Bit-tar, o “Direito Autoral é o ramo do Direito Privado que regula as relações jurídicas, advindas da criação e da utilização econômica de obras intelectuais estéticas e compreendidas na literatura, nas artes e nas ciências” (BITTAR, 2019, p. 26). Tais parâmetros de regulação e de proteção de obras variam de país para país, mas convergem para um ponto comum que se conecta com as ideias tradicionais sobre a propriedade de determinado bem. Fora das noções técnicas, o senso comum parece reconhecer o caráter violador de direitos quando uma obra intelectual é reproduzida de alguma forma, seja a partir de *downloads* ou procedimentos análogos, ainda que muitas dessas atitudes tenham sido naturalizadas e estejamos sempre executando outras ações que, em uma interpretação ampla, poderiam ser consideradas violadoras de tais direitos.

Sobre tais violações e as particularidades trazidas pelo contexto da era digital, Carlos Alberto Bittar nos ensina o seguinte:

A Revolução Digital ampliou as formas, os meios, os mecanismos e os instrumentos de violação dos Direitos Autorais. A *criptodimensão*, os *bites*, os dados, as imagens em circulação nas redes sociais, os arquivos digitais, os *blogs*, os conteúdos de *e-books* etc. tornaram a circulação de bens autorais muito mais vulnerável e passível de sofrer *violações digitais, invisíveis e impassíveis* de controle efetivo. O Direito do Autor tem de se repensar, à luz destes desafios, [...] dada a multifária gama de ações violadoras possíveis, diante, especialmente, da fertilidade da imaginação humana e da infinita possibilidade de multiplicação de obras intelectuais [...]. (grifos do autor) (BITTAR, 2019, p. 151).

Não seria difícil concluir, portanto, que alguém que produz uma fotogra-



fia possui algum direito intelectual/autoral sobre aquela obra, de modo que se um terceiro indivíduo se apropria espontaneamente daquela imagem e passa a vendê-la, por exemplo, estaria violando o direito de quem a produziu. Contudo, em boa parte dos casos de violações de direitos do autor, é necessário que a pessoa com o direito lesado tome a iniciativa de incitar uma resposta das autoridades. Se esta movimentação pelo lesado é inexistente (guardadas as devidas particularidades de cada ordenamento jurídico), é menos provável que se crie um movimento autônomo para garantir alguma compensação por alguém que não se sentiu lesado – ou que até mesmo não tomou conhecimento da violação, em virtude da incontrolável velocidade e digitalização do mundo atual. Ainda que um ordenamento jurídico de determinado país possa criar órgãos de fiscalização para evitar as violações de direitos do autor, o acionamento e utilização das ações para resguardar tais direitos muitas vezes dependerá da atividade das pessoas interessadas (BITTAR, 2019, p. 155).

Conforme visto, a problematização por trás das apropriações e os direitos de autor é um assunto extenso, que coleciona estudos diversos sobre o tema. Aqui, nos limitaremos a analisar como tais questões se aplicam à luz da fotografia de Moriyama e como o autor lida com seus desdobramentos. Sobre a ideia de *copyright*, o fotógrafo menciona expressamente sua opinião no livro “How I Take Photographs” (2019), organizado por Takeshi Nakamoto:

Eu já até mesmo considereei remover o símbolo de *copyright* dos meus fotolivros. Claro, os editores iriam reclamar, eu teria todos os tipos de problemas. Mas basicamente eu penso que todo mundo deveria ser livre para copiar o que quisesse. Para começar, o que seria a fotografia senão uma cópia? Quando escuto as pessoas ficando estressadas, usando todo tipo de argumento para que os fotógrafos sejam originais, sejam “artísticos”, e coisas do tipo, eu sempre penso comigo mesmo, “ah, caíam na real...” (NAKAMOTO, 2019, p. 205 – trad. livre do autor).¹⁰

Moriyama defende a ideia da cópia livre de trabalhos na fotografia, inclusive dos seus, mas compreende que, na organização do mundo atual, teria que enfrentar uma batalha com muitos opositores. Compreende, também, a dificuldade de se mudar as estruturas acerca do instituto de *copyright*. Embora



na supramencionada entrevista com Lena Fritsch Moriyama afirmara ter pedido autorização para usar a icônica imagem “Accident #6”, o fotógrafo deixa claro que isto não era uma vontade motivada por um ímpeto ético seu (embora arranque risadas da entrevistadora quando afirma ser um “cara correto”), mas sim uma precaução para evitar possíveis estresses relacionados à autoria da imagem. Na cena contemporânea, tal debate sobre direitos do autor ganha força por vivermos em um mundo no qual o acesso à informação tornou-se mais democrático, mas perde sentido ao mesmo tempo, pois a proliferação massiva de câmeras e de imagens torna difícil um controle sobre o uso autorizado ou não das mesmas. Facilitam-se as violações, mas ampliam-se “o horizonte de acessibilidade ao conhecimento, aos dados e às informações” (BITTAR, 2019, p. 41).

Ao falar sobre *copyright* o fotógrafo menciona, também, a ideia de originalidade – um instituto que ainda é evocado no mundo contemporâneo como uma qualidade sagrada da “verdadeira obra de arte”. Em antológica entrevista de 1969 com Takuma Nakahira, intitulada “Get rid of the word photography!” (Livre-se da palavra fotografia!), Moriyama define quais parâmetros seriam para ele essenciais no processo de construção de sua fotografia, de modo a estabelecer uma relação igualitária entre as coisas que aparecem em seu caminho:

MD: [...] Eu estava determinado a negar os valores que são atribuídos a uma fotografia. Ainda, para mim, categorias como televisão, cinema ou fotografias novas não existem. Se eu usasse uma palavra mais contemporânea, seria imagens: eu estou interessado nos mundos que aparecem através dessas imagens [...]. Para falar de extremos, eu considero tudo que está na minha frente a mesma coisa, não importando se são cigarros, fósforos, televisão, telas de cinema, fotos tiradas por outros, ou fotos tiradas por mim. Elas são todas partes de uma única realidade. (DUFOR; FORBES, 2016, p. 392-393, – trad. livre do autor).¹¹

O contato cotidiano e profundo com o mundo exterior é a matéria-prima de Moriyama, sem hierarquia de temas, estabelecendo uma igual importância às interferências que a vida aparentemente banal coloca em seu caminho. Transitando pelo mundo como um *drifter*¹², Moriyama se estabelece como um criador de imagens sem grandes pretensões ou rumos, produzindo imagens



de maneira obsessiva e incessante, clicando o que aparece ao seu redor e atribuindo um aspecto uno à realidade. Ao negar a natureza canônica dos valores tradicionalmente atribuídos à fotografia, a ideia de originalidade no fazer fotográfico é posta em xeque, assunto também trabalhado na entrevista com Nakahira, na qual o crítico e fotógrafo tece comentários preciosos acerca do processo de trabalho de Moriyama:

NT: Nesse sentido, eu penso que isso é uma teoria da fotografia feita a partir da fotografia. Eu não estou dizendo que você quis criar uma teoria da fotografia, mas acabou se tornando isso. Essa é a razão pela qual quando eu vi a série “Accident”, ao invés de pensar se cada fotografia era interessante ou não, eu intuitivamente pensei que essas imagens questionavam as premissas básicas que sustentam a fotografia. Isso já foi muito falado, mas Walter Benjamin disse que com a chegada da fotografia e do cinema, com suas naturezas reprodutíveis, a arte tradicional perdeu seu valor de um original único, com o seu “aqui” e seu “agora”, ou em outras palavras, sua “aura”. Eu acho que relacionar essa teoria com o seu trabalho é muito interessante.

[...]

NT: [...] Em princípio, essa direção que você está tomando leva à rejeição da ideia de propriedade privada. Até agora, um único, original trabalho de “arte” é o resultado de um empreendimento individual sobre todo o processo criativo, do começo ao fim, feito com paixão pelas próprias mãos do artista, seja ele uma pintura ou uma fotografia, embora a fotografia tenha a particularidade de ser realizada a partir de uma máquina. Enquanto essa presunção sobre criatividade individual permanecer, o sistema social contemporâneo irá atribuir valores – especialmente econômicos – sobre esse processo. Você está fundamentalmente negando esses valores. Já que, a partir de um ponto de vista tradicional, você não está criando nenhum trabalho artístico. Certamente haverá uma facção que rejeitará essa noção de que esses trabalhos são seus, de que eles guardam um valor criado por você mesmo. (DUFOR; FORBES, 2016, p. 393 – trad. livre do autor).¹³

Embora Nakahira não negasse a validade acerca dos trabalhos de apropriações de Moriyama, ele de certo modo estava certo em sua profecia: cinco décadas depois desta entrevista, a presunção sobre a autoria de uma obra de arte e sua originalidade ainda seguem parâmetros delineados, embora artistas como Warhol e Duchamp tenham gozado de grande prestígio e reconhecimento. Na sociedade do século XXI, a apropriação de elementos em diferentes campos artísticos tornou-se um processo mais difundido; todavia, uma falta de



compreensão por parte do grande público acerca da aceitação destes trabalhos como sendo do autor que os apropria ainda permanece. Os conceitos de autoria e originalidade, assim, continuam a ser desafiados, e as obras (recentes ou não) de Moriyama continuam sendo um catalisador desse debate. Na realidade, talvez o debate esteja concentrado nas premissas erradas, pois as apropriações não tratam de uma transferência impositiva de autoria entre artistas, mas sim de um processo de multiplicidades de perspectivas no fazer artístico contemporâneo, uma libertação da ideia de originalidade e direitos absolutos de autoria, por serem ideias insuficientes e esvaziadas à luz das dinâmicas do mundo contemporâneo, marcado pela digitalização da vida e pela velocidade dos meios de comunicação.

Considerações Finais

Figura 6: Retrato sobre autorretrato de Daido Moriyama. Lucas Gibson, 2020.



Fonte: Acervo do autor.

O fluxo de imagens que encontramos no mundo contemporâneo é um indicador de energia vital, responsável por inaugurar um novo sistema de comunicação e por dilatar nossas experiências. A onipresença das imagens cria

novas configurações de diálogos e interações com a realidade, de forma que acontecimentos e registros fotográficos se fundem, se tornando partes substanciais um do outro. Fotografamos, logo existimos (FONTCUBERTA, 2012, p. 30-33). Inspirado por tais ideias e munido com a câmera de meu celular, tirei esta foto de Moriyama a partir de minha tela de computador. Minha foto é uma cópia de algo que já existe, não tem pretensões de criar um novo estatuto da originalidade, e tampouco irá lutar por algum *copyright*. O que poderia ser uma violação manifesta de direitos do autor e me gerar um título de fotógrafo plagiador sem talento nos círculos sociais, é apenas uma manifestação da vida pulsante e indivisível aos olhos de Moriyama.

Se para Daido Moriyama não haveria diferenças entre a vida real e a vida das imagens, e se o conceito de apropriação consiste justamente em trazer o aspecto de arte para situações da realidade cotidiana e factível, então a forma de fotografar de Moriyama está direta e conceitualmente ligada com a essência dos fenômenos de apropriação, que atribuem natureza de arte às coisas tidas como banais e corriqueiras. As fronteiras entre mundo da arte e mundo real se tornam tênues ou inexistentes, dependendo de uma conceituação que com frequência se localiza no terreno do subjetivo, da mesma forma que as separações entre mundo das imagens e mundo real perdem sentido.

Esse processo de conexão entre a essência das apropriações com a forma de fotografar de Moriyama ganha ainda mais força quando vemos a forma como o fotógrafo lida com as ideias de originalidade e *copyright*, rechaçando-as ou vendo pouco sentido em sua defesa apaixonada, pois a fotografia – que para ele nem arte seria¹⁴ – é sempre uma cópia de algo, seja este “algo” uma imagem existente ou não.

Nesse sentido, os questionamentos sobre os conceitos de arte, autoria e originalidade são elementos constantes em seu trabalho, o que torna extremamente plausível que ele utilize de apropriações (de forma consciente ou não) de outras imagens na elaboração de suas séries. No fim, as vivências sobre o que se vê e o que se representa se encontram, pois o mundo real e o mundo das imagens partilham da mesma experiência.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Appropriation. Tate, s.d. Disponível em: <<https://www.tate.org.uk/art/art-terms/a/appropriation>>. Acesso em: 13 jul. 2020.

AVANCINI, Atilio; DEZEM, Rogério Akiti. **A Fotografia de Rua em Duas Cidades Multifacetadas: Osaka e São Paulo.** OUKA (Osaka University Knowledge Archive), 2019. Disponível em: <https://ir.library.osaka-u.ac.jp/repo/ouka/all/71636/slc_45-143.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2020.

BENJAMIN, Walter. **A Obra de Arte na Época de sua Reprodutibilidade Técnica.** Porto Alegre: Editora Zouk, 2012.

BITTAR, Carlos Alberto. **Direito de Autor.** Rio de Janeiro: Editora Forense, 2019.

COLE, Emily Elizabeth. **Towards a new way of seeing:** finding reality in postwar Japanese photography, 1945-1970. Thesis (Master of Arts) – Department of History and Graduate School of the University of Oregon, Oregon. 2015.

DANTO, Arthur. **What art is.** Londres: Yale University Press, 2013.

DUFOUR, Diane; FORBES, Duncan (Orgs.). **Provoke:** Between Protest and Performance: Photography in Japan 1960-1975. Göttingen: Steidl, 2016.

FONTCUBERTA, Joan. **A Câmera de Pandora:** a fotografi@ depois da fotografia. São Paulo: G. Gili, 2012.

FRITSCH, Lena. **Ravens & Red Lipstick:** Japanese Photography Since 1945. Londres: Thames & Hudson, 2018.

MUNROE, Alexandra. Postwar Japanese photography and the pursuit of consciousness. In: **Daido Moriyama:** Stray Dog. S.l: s.e, s.d.

NAKAMOTO, Takeshi. **Daido Moriyama:** How I Take Photographs. Londres: Laurence King, 2019.

NISHII, Kazuo. **Daido Moriyama.** Londres: Phaidon Press Limited, 2012.



FIGURAS

Figura 1 – Sem título. Daido Moriyama, 1969. Disponível em: <https://www.maggs.com/shashin-yo-sayonara-goodbye-to-photography_218134.htm>. Acesso em: 8 jun. 2020.

Figura 2 – “Silver Car Crashed (Double Disaster)”, da série “Death and Disaster” (detalhe da obra). Andy Warhol, 1963. Disponível em: <<https://10factov.net/252-samye-dorogie-kartiny-v-mire.html>> – acesso em: 07 jun. 2020.

Figura 3 – “Accident #6”. Daido Moriyama, 1969. Disponível em: <<https://www.moma.org/collection/works/56595>>. Acesso em: 7 jun. 2020.

Figura 4 – “Scandal”, Tóquio, Japão. Daido Moriyama, 1969. Disponível em: <<https://unframed.lacma.org/2012/07/24/daido-moriyama-its-that-kind-of-thing-for-me>>. Acesso em: 28 jun. 2020.

Figura 5 – Sem título. Daido Moriyama, 1972. Disponível em: <<https://www.moriyamadaido.com/en/photogallery/#1587-1>>. Acesso em: 28 jun. 2020.

Figura 6 – Retrato sobre autorretrato de Daido Moriyama. Lucas Gibson, 2020. Câmera de celular sobre tela de computador. Fonte: Acervo do autor.



NOTAS

1. Mestrando em Artes Visuais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UERJ). Realizou, também, Especialização em Fotografia e Imagem (Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, IUPERJ) e graduação em Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: lucascamaragib-son@gmail.com.
2. Segundo Emily Elizabeth Cole, a censura foi exercida através de várias modalidades ao longo da história do Japão, tendo se iniciado no século XVII. A censura imposta pela Ocupação dos Aliados durou de 1945 a 1949 e, embora fossem conhecidas as proibições de veicular imagens que denunciassem os efeitos da guerra, esta modalidade se caracterizava por uma espécie de “opacidade”, de modo que não eram fornecidas diretrizes detalhadas sobre que tipo de material poderia ser publicado. Isso contribuía para uma atmosfera de tensão e receios por parte dos editores de publicações, o que acabou por gerar uma espécie de autocensura, não possibilitando a proliferação de imagens de denúncia nos primeiros anos do pós-guerra (COLE, 2015, p. 4-5).
3. Ano que marcou o fim do realismo objetivo de Ken Domon (COLE, 2015, p. 3).
4. “Daido Moriyama emerged at the end of VIVO’s formal activity and ultimately forged a far more innovative and independent style. But long before he had a camera of his own, he spent months studying Tomatsu’s contact sheets in an effort to analyze the master’s iconography, method, and style. In his first published series, *Japan: A Photo Theater* (*Nippon gekijoo shashinchoo*, 1968) Moriyama demonstrated certain affinities. Like Tomatsu, he found his subjects in urban back alleys, among raucous theater troupes, and around the Yokosuka naval base. [...] In contrast to Tomatsu, Eiko Hosoe’s sense of theater enabled him to transcend the documentary ethic of his photographic education. [...] The theatrical, the occult, and the erotic – themes deeply connected to the larger avant-garde culture of the 1960s – would also characterize Moriyama’s work. [...] Moriyama was fascinated with the aberrant as a subversive way to represent Japan by what is officially hidden”. (MUNROE, s.d.)
5. “The issue of what art is has become a very different matter than it has been in any previous moment in history. That is because, especially in the late twentieth century, art had begun to reveal its inner truth. It is as though the history of art, after centuries of progress, finally began to disclose its nature. [...] I want to analyze in some degree the two major artist who, to my mind, made the greatest contribution to the issue – Marcel Duchamp in 1915 and Andy Warhol in 1964. Both of them were connected with movements, Dada in the case of Duchamp, and Pop Art in connection with Warhol. Each movement was to some degree philosophical, removing from the conception of art conditions which had been thought to be an inseparable part of what art was. [...] Andy Warhol’s contribution to the definition of art was made not through a text, but through a remarkable body of sculptures [...]. The *Brillo Box* became a kind of philosophical Rosetta Stone, since it allowed us to deal with two languages – the language of art and the language of reality” (DANTO, 2013, p. 23-28).
6. “Appropriation can be tracked back to the cubist collages and constructions of Picasso and Georges Braque made from 1912 on, in which real objects such as newspapers were included to represent themselves.” (APPROPRIATION, s.d.).
7. Embora Andy Warhol tenha começado a se apropriar de imagens de jornais em 1960, ele as reproduzia em forma de serigrafia e pintura, enquanto Moriyama, a partir de 1968, fotografava com sua câmera outras fotografias e delas se apropriava.



NOTAS

- ava, reproduzindo-as e renomeando-as como fotografias suas. (NISHII, 2012, p. 32-34).
8. “In conversation with Moriyama Daido. LF: One photographic project that you create around the same time was the Accident series, including a photograph of a photograph, namely a photograph of a traffic warden poster, in 1969. DM: The world that I lived in appeared very “incidental” and “accidental” to me. I always felt a bit nervous and rushed around; I was young. Deep down I had a constant feeling of uneasiness and frustration. Therefore, when it was decided that I would get a photographic series in Asahi Camera magazine for the first time, I called it Accident. It was the most extreme point in the Vietnam War, and you saw violent images on TV all the time. Then, Robert Kennedy was assassinated, ‘boom!’ there were all these newspaper supplements everywhere at Shinjuku station and the city around. When I saw that scene, it really shocked me. What I found most shocking was not the factual reality of the assassination but finding out about it like that, in such a scene. That was an important moment for me personally, and led to the Accident series and its title. LF: That is very interesting. And where did you take the photograph of the traffic warden poster – did you just find it somewhere here in Tokyo? DM: Yes, when I was thinking about these things, I came across the poster by coincidence; it was hanging on a wall at Roppongi station, when you go up and exit the station. It was a very intense image. I told the people from Asahi right away and then went to get permission to take a photograph of the poster. LF: Oh, so you went and got proper permission? DM: Yes. Well, I did take a photograph of it right away but then I thought it would be better to receive a poster and get permission to photograph it. LF: That is a very correct approach [laughs]. DM: It was for a series published by Asahi Newspaper, and if you do these kind of things secretly they complain. Nowadays I don’t need to worry about such complaints but at the time, for a series in Asahi Camera, I wanted to do it correctly. So, I did it the correct way [laughs]. Why are you laughing? I’m a correct guy... This photograph of the poster made me think about photography: every photograph is a copy anyway, and a camera is a photocopy machine. Realizing this was important for my work. Rather than viewing myself as an artist who creates works of art, I see myself as a photographer who photocopies things from the external world. Ever since Japan: A Photo Theater I have continued to photocopy: other people’s photographs, posters, billboards, film images, as well as all kinds of other things in the world”. (FRITSCH, 2018, p. 85-86).
 9. “[...] (a mulher vista na imagem talvez seja Dewi Sukarno, esposa do presidente deposto da Indonésia) [...]” (NISHII, 2012, p. 34 – trad. livre do autor).
 10. “[...] Moriyama não buscava contar histórias documentais. Quando foi premiado no ‘Newcomer’s Award’ em 1967, o júri argumentou que seu trabalho era engajado especialmente e impressionantemente com a vida das minorias do pós-guerra. Seu estilo foi avaliado em semelhança com o de Klein: uma técnica direta de documentação dos animadores. Moriyama se sentiu incompreendido; ele estava mais preocupado com as fotos por elas mesmas. Ele reagiu criando um fotolivro [...]. Este agora lendário livro, ‘Japan: A Photo Theater’, foi publicado em 1968”. (FRITSCH, 2018, p. 76 – trad. livre do autor).
 11. “I’ve even considered doing away with the copyright symbol from my own photo books. Of course, the publishers would object, there’d be all sorts of problems. But basically I think everyone should be free to copy anything they want to. What else is a photograph but a copy to begin with? When I hear people getting



NOTAS

- all hot under the collar, making the argument for photographers being original, being “art”, and so on, I always think to myself, ‘Oh, come one, get real...’” (NAKAMOTO, 2019, p. 205).
12. “MD: [...] I was determined to negate the values that are attached to one single photograph. Also, for me, categories like television, cinema, or news pictures don’t exist. If I were to use a contemporary word, it would be images; I’m interested in the worlds that appear through these images. [...] To speak of extremes, I consider everything that is in front of me the same, whether they are cigarettes, matches, television, cinema screens, photographs taken by others, or my photographs. They are all [part of one] reality”. (DUFOR; FORBES, 2016, p. 392-393).
 13. Sobre o tema, ver artigo dos professores Rogério Akiti Dezem e Atilio Avancini, “A Fotografia de Rua em Duas Cidades Multifacetadas: Osaka e Japão” (AVANCINI; DEZEM, 2019) em que os autores estabelecem uma diferenciação entre o estilo de fotografia de Henri-Cartier Bresson e o de Daido Moriyama, atribuindo ao segundo a alcunha de *drifter*, por caminhar sem rumo registrando o que há ao seu redor.
 14. “NT: In that sense, I thought that this is a theory of photography by photography. I’m not saying that you intended to work on a theory of photography, but it just turned out to be one. That’s why, when I first saw [Accident], instead of thinking whether each photograph is interesting or not, I intuitively thought that these pictures questioned the basic assumptions on which photography is established. It’s been overly referenced, but Walter Benjamin has said that with the arrival of photography and film, and their reproducibility, conventional art has lost its value as a unique original, with its “here” and “now”, or to use his words, its “aura”. I think that considering his theory in relation to your work is very interesting. [...] NT: [...] In principle, this direction you are taking leads to rejecting the idea of private property. Until now, a unique, original work of “art” is the result of an individual undertaking the entire creative process from start to finish, with his or her own hands and passion, whether it is a painting or photograph, though photography is quite different from other arts in the sense that it’s mediated through a machine. As long as this presumption [of individual creativity] remains, contemporary social systems will attach values – particularly economic ones – to it. You are fundamentally denying such values. Because, from a conventional viewpoint, you are not creating any work of art. There will surely be a faction who rejects the notion that these are your works, that these have a value created by yourself. (DUFOR; FORBES, 2016, p. 393)”.
 15. “MD: [...] Eu sempre suspeitei da ideia de fotografias existirem como arte. As pessoas com frequência me perguntam se a fotografia é uma forma de arte ou de documentação. Sem dúvida, eu discordo completamente da ideia de que fotografias devam ser arte. [...]” (DUFOR; FORBES, 2016, p. 392, – trad. livre do autor).





REMEXENDO AS MEMÓRIAS DENTRO DA CAIXA: UMA ANÁLISE DO CONTO UMA PEQUENA ESCURIDÃO, DE BANANA YOSHIMOTO

Joy Nascimento Afonso¹

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo apresentar a autora contemporânea japonesa Banana Yoshimoto, assim como sua coletânea de contos “América Latina: Traição e Outras Viagens” (2000), onde selecionamos o conto “Uma Pequena Escuridão” (Chiisa na Yami) em que apresentamos uma análise do mesmo. A escolha da obra e conto relaciona-se com o nosso projeto de doutorado, ainda em desenvolvimento, em que enfocamos a conexão da escrita feminina e às narrativas memorialísticas. Propomo-nos a discutir de qual maneira a memória apresenta-se, ou é descrita, nos contos da escritora japonesa, que descende de uma longa tradição de diários clássicos produzidos por mulheres desde o século XII. Enfocando a relação da escrita com a manutenção da memória, e do entendimento de si mesmo, visto que essas damas desenvolveram uma escrita única – o hiragana, para poder descrever seus sentimentos íntimos. Na contemporaneidade, na obra de Yoshimoto, encontramos ecos desse estilo único na ênfase dos relatos memorialísticos. Para discutirmos memória e literatura nos baseamos nos estudos de Calligaris e Nunning, e para entendermos mais sobre a produção contemporânea de Banana, nos apoiamos em Kawasaki. Ao apresentarmos a autora e obra, pretende-se também difundir a cultura japonesa, pelo viés literário, pelo olhar do próprio nipônico, sobre sua sociedade e culturas.

Palavras – chave Banana Yoshimoto. Memória. Escrita Feminina.



SHAKING MEMORIES INSIDE THE BOX: AN ANALYSIS OF THE TALE: A SMALL DARKNESS, BY BANANA YOSHIMOTO

Joy Nascimento Afonso

Abstract: The present work aims to present the contemporary Japanese author Banana Yoshimoto, as well as her collection of short stories “Latin America: Betrayal and Other Travels” (2000), where we selected the story “A Little Darkness” (Chiisa na Yami) in which we present an analysis of it. The choice of the work and story is related to our doctoral project, still under development, in which we focus on the connection of feminine writing and memorialist narratives. We propose to discuss how memory is presented, or described, in the stories of the Japanese writer, who descends from a long tradition of classic diaries produced by women since the 12th century. Focusing on the relationship between writing and maintaining memory, and understanding oneself, as these ladies developed a unique writing - hiragana, in order to describe their intimate feelings. In contemporary times, in Yoshimoto's work, we find echoes of this unique style in the emphasis of memorialist accounts. To discuss memory and literature, we based on the studies of Calligaris and Nunning, and to understand more about the contemporary production of Banana, we rely on Kawasaki. In presenting the author and work, it is also intended to disseminate Japanese culture, through literary bias, through the eyes of the Japanese himself, on his society and cultures.

Keywords: Banana Yoshimoto. Memory. Feminine Writing.

Introdução

A autora contemporânea japonesa Banana Yoshimoto ou Mahako Yoshimoto nasceu em Tóquio em julho de 1964, filha do famoso crítico literário e poeta Takaaki Yoshimoto. A escritora cresceu em uma família vista como liberal, e ainda com 16 anos resolveu sair de casa para morar com o namorado. Na Universidade do Japão (Nippon University), onde cursou Artes, abriu mão da ajuda financeira familiar. Trabalhou como garçonne em uma lanchonete local e, com essa experiência mais as declaradas influências de Stephen King, William Burroughs, Isaac Bashevis Singer e Truman Capote, deu início à carreira literária com seu primeiro romance: *Kicchin (Kitchen)*, YOSHIMOTO, 1988).

O romance *Kitchen* (formado por dois contos) foi sua primeira obra traduzida para o português no Brasil. Pelo conto, recebeu o prêmio Kaien para escritores iniciantes em 1987 (YOSHIDA, 1990). *Kitchen* foi lançado em forma de romance com a inserção do conto *Moonlight Shadow (Mūn raito shadō)* que recebeu o Prêmio Izumi Kyōka em 1988, por abordar a temática do mistério e da morte (YOSHIDA, 1990). O sucesso do romance foi tamanho que os críticos passaram a chamar esse boom de “Bananamania”, tendo em vista que a obra foi aclamada não somente pelo público como também pela crítica, que passava a sentir uma produção escrita de autoria feminina discutindo temas tabus como o ato de transvestir-se ou novas concepções familiares de forma muito característica (YOSHIDA, 1990). A obra também foi adaptada como telenovela para a televisão japonesa em 1990 por Morita Yoshimitsu e para o cinema por Ho Yim, em Hong Kong, em 1997.

Na década de 90 a autora foi convidada por seu editor Masayasu Ishihara da Gentōsha para uma viagem para a América Latina, e assim aproveitando a viagem para conhecer uma nova cidade, usar essa experiência como base para seu novo romance. Yoshimoto já havia publicado outros dois romances sobre viagens, o primeiro, de 1997 – *O sofá de Marika*



– *diário de um sonho em Bali* (*Marika no sofá - Bariyume nikki*), teve como pano de fundo a ilha de Bali; o segundo dessa série é de 1999 – *Dissimulado* (*Sly*) e se passa no Egito; o terceiro *América Latina – Traição e Outras Viagens* (*Furin to nambei – sekai no tabi 3*), de 2000 é a única coletânea de contos do projeto – e com cenário na América Latina, e em particular na Argentina e Foz do Iguaçu. O quarto e último volume do projeto é o romance publicado em 2005, cujo título é *Arco-Íris* (*Niji*).

De acordo com o *profile* da autora, incluso em seu website, a coletânea aqui apresentada ganhou o prêmio Les Deux Magots - *Bunkamura* em 2000, oferecido pela Casa de Cultura Japonesa da França para autores contemporâneos, que se propõem a discutir assuntos polêmicos em suas obras (YOSHIMOTO, s.d.). Ainda de acordo com o website da autora, a obra que foi traduzida somente para as línguas italiana e francesa, como “*La Piccola Ombra*” (A Pequena Sombra) e “*Le Dernier Jour*” (O Último Dia) respectivamente, traz em suas traduções, observando apenas os títulos, uma imagem melancólica da América Latina, que perpassará todos os contos, destoando com a imagem de exuberância e estereotipada, que ainda se tem sobre o espaço latino. A tradução da obra para a língua portuguesa não será feita em sua totalidade em nossa tese, apenas os excertos analisados serão traduzidos.

Os contos da coletânea seguem o fio narrativo da viagem. São sete contos, com sete narradoras e narrativas diferentes. O nome das narradoras não é citado, pois como leitores, estamos dentro da memória dessas mulheres, que em algum momento se tornam as nossas próprias narrativas também. Essas mulheres, todas japonesas, viajam pela América Latina, acompanhadas ou não, com finalidades múltiplas, desde um passeio de turismo, ou uma lua de mel distante dos olhos da sociedade japonesa, até uma viagem para acompanhar o pai que vem à Argentina apenas para comprar um violão clássico.

Embora segundo Kawasaki (2010) os críticos japoneses não vejam a produção de Banana Yoshimoto de maneira justa, pois suas obras atingem



uma grande massa de leitores jovens e com muitas traduções para outros idiomas, a autora que não se diz influenciada pelo cânone literário nipônico, atinge um público maior do que apenas os leitores japoneses e se diz adepta de obras ficcionais estadunidenses, destoa da imagem de escritores consagrados por prêmios Nobel, como Yasunari Kawabata e Kenzaburo Ōe, e reconhecimento internacional como Haruki Murakami.

A linguagem de Banana, que foge aos ditos “padrões literários”, segundo Kawasaki (2010), cria um estilo narrativo único que mescla o ambiente onírico à realidade da vida urbana, por vezes tão árdua, que gera distanciamentos sociais, favorece ao leitor estrangeiro ou não, entender a profundidade dos relacionamentos de forma leve e divertida.

Entretanto, ecos desse estilo narrativo podem ser encontrados nas obras clássicas japonesas do século XI, escritas por mulheres. A mais conhecida é as “Narrativas de Genji” (*Genji Monogatari*) escrito entre 1000 a 1012, pela dama palaciana de Heian, Murasaki Shikibu (973 ou 978 - 1014 ou 1031), tido como o primeiro romance mundial escrito. As Narrativas giram em torno dos muitos casos de amor do príncipe Hikaru Genji, descreve a sua trajetória ao trono e sua descendência. Na mesma época houve ainda os ensaios filosóficos de Se Shōnagon (c. 966-1017), “O Livro do Travesseiro” (*Makura no Sōshi*) que, ao descrever o dia a dia de uma dama que servia a família imperial, reflete sobre a vida da mulher na corte e a impossibilidade de tomar decisões pessoais, pois dependia das escolhas dos nobres a quem servia.

Enquanto essas grandes obras, que fazem parte do cânone clássico japonês, eram produzidas, um gênero literário tipicamente nipônico nasceu, conhecido como a Literatura de Diários (*Nikki Bungaku*), que, escrito principalmente por mulheres, mesclava narrativa ficcional, poesia clássica – *waka*, cartas de amor e descrições do dia a dia das damas de Heian (794 – 1192). Por narrar ou descrever o cotidiano de suas autoras, segundo Miner (1968), o gênero recebeu a definição de “diários”, porém ao analisarmos a estrutura dessas obras elas se diferem profundamente das produções eu-



ropeias do *journal* ou do *diary*. Para o autor, a busca do diarista japonês difere do europeu por mesclar detalhes de sua vivência diária à reflexões filosóficas.

Os diaristas japoneses do tipo que vou considerar estão mais envolvidos com as experiências cotidianas que lhes dizem respeito e com as pessoas ou assuntos do seu próprio interesse. A sua visão do que é mais significativo filtra em grande parte os acontecimentos que os homens partilham num contexto público. Podemos dizer, grosso modo, que a literatura do diário japonês enfatiza o amor em vez do casamento, a morte em vez das batalhas mortais, a família em vez da vida pública. (MINER, 1968, p. 38).

Dessa forma,

O diarista japonês pode procurar a sua universalidade articulando preocupações humanas comuns como a família, o amor, a morte, a natureza ou o tempo - mas é crucial para o seu sucesso que ele descubra em eventos cotidianos e privados um significado universal ou uma ordem temática que cresça acima da mera sequência da atividade diária. (MINER, 1968, p.39)

Sendo assim, podemos dizer que as obras contemporâneas, como a coletânea de Banana Yoshimoto, mantêm essa tradição clássica ao mesclar situações, vivências e experiências do cotidiano citadino, como algo universal, por isso, atingem leitores estrangeiros de maneira tão particular. O estilo da autora, filtrado pela vivência contemporânea de ser uma mulher vivendo em uma sociedade machista e fechada culturalmente em vários quesitos, reflete não apenas a sua experiência, mas a de muitas mulheres na atualidade, que embora tenham alcançado postos de reconhecimento social, ainda são cobradas por decisões sobre maternidade, família e relacionamentos.

Tanto para as damas da corte de Heian, que desenvolveram uma escrita pessoal, quanto para a autora contemporânea japonesa, é a escrita



que será a forma de ser ouvida e reconhecida socialmente. A escrita feminina tornou o espaço privado acessível ao espaço público.

2. Uma Pequena Escuridão

O conto *Uma Pequena Escuridão* (*Chiisa na Yami*) escolhido para apresentação e análise nesse trabalho tem como enredo uma jovem que viaja até a Argentina para acompanhar o pai, que vai a Buenos Aires a trabalho, após o falecimento da mãe. A narrativa pode ser dividida em duas partes, na primeira temos a apreensão da narradora sobre a cidade de Buenos Aires, seus lugares turísticos, os cidadãos que ela observa caminhando nas ruas. A visão não é de uma turista, mas sim de um viajante, que se propõe a absorver os ares do espaço estrangeiro, livre das visões estereotipadas. Durante o tempo livre a narradora aproveita para conhecer os lugares históricos da cidade, como o Bairro Recoleta, onde se encontra o cemitério no qual estão enterradas várias personalidades argentinas, uma delas é Evita Perón (1919 – 1952). Como ela havia assistido ao famoso filme em que a cantora Madonna interpreta a primeira dama, ela decide ir conhecer o túmulo de Evita. Suas apreensões da cidade nos permite observar não apenas um olhar turístico sobre o espaço, mas depreendemos também muito da liberdade da mulher de se mover em público e sozinha. Liberdade essa alcançada com muito esforço e mantida a duras penas, se observamos que na contemporaneidade ainda não é totalmente seguro mulheres viajarem sozinhas.

Nós viemos a Buenos Aires porque meu pai, que dirige uma empresa de importação, tem muitos contatos nesse ramo, e mesmo sem ter nenhum conhecimento sobre esse país eu estava bastante animada. Pela cidade havia muita gente branca, as ruas e lojas pareciam muito com a Europa, apesar disso a profunda tristeza, característico do céu da América Latina, estava nítida. Um galho da árvore de jacarandá estendia-se pelo céu, e estava fresco. (YOSHIMOTO, 2000, p. 65, tradução da autora)



Nesse primeiro excerto notamos ecos de certa melancolia, onde a narradora, embora perceba similaridades com o espaço europeu, consegue depreender a profundidade da cultura latino americana, que embora mesclado a muitas cores, foge ao estereótipo da alegria constante. No excerto seguinte esse tom melancólico, que perpassa todo o conto, será ressaltado novamente.

Nesse dia, meu pai se separou de mim e acabou saindo sozinho, apressadamente, para comprar um violão clássico. Meu pai tem como hobby colecionar violões clássicos; seu desempenho ao tocar era a nível profissional. [...] Papai, desde cedo, estava todo animado e mesmo durante o café da manhã sua cabeça parecia estar cheia de coisas relacionadas às lojas de violão. Da primeira vez que entrei em uma dessas pequenas lojas fiquei apreciando longamente os belos violões enfileirados. As pessoas os pegavam, dedilhavam com todo o coração, dando-lhes brilho, e brevemente, conforme tocavam traziam a profundidade da vida por meio desse instrumento... Ali, houve o propósito daquilo que é belo. (YOSHIMOTO, 2000, p. 66, tradução da autora)

Aqui notamos a delicadeza da narradora ao descrever o espaço maior do presente: Buenos Aires, e aproveita dessa melancolia presente ali para se debruçar sobre algo mais profundo, a relação intensa do pai com a música, da qual se depreende a beleza da vida. Sentimos a jovem nos preparando para caminhar com ela para outras viagens; as viagens da memória humana.

Esse trecho do conto, aliás, faz referência à paixão do editor de Banana Yoshimoto, por violões clássicos. De acordo com o epílogo da obra, a vinda dela para a América da Latina, deve-se a ele que desejava vir conhecer as peças produzidas na Argentina e propôs a autora que viesse com ele a fim de apresentar-lhe a região. A viagem lhe inspirou esta coletânea e um diário de viagens (YOSHIMOTO, 2000, p.180). Retornando ao conto, conforme a leitura avança temos a mudança de foco da narradora que decide ir ao cemitério de Recoleta. Ela observa o bairro e as pessoas enquanto caminha livremente pelas ruas da cidade.



Antes de vir a Buenos Aires, eu assisti novamente ao filme da Madonna, achei que, quem sabe, pudesse ir conhecer o túmulo de Evita, então subi no ônibus e fui em direção ao bairro de Recoleta. [...]

Embora nesse lugar a quantidade de pessoas mortas seja grande, a lembrança dos falecidos era algo delicadamente natural. A cada esquina que eu dobrava e contornava os mesmos belos enfeites e flores que adornavam a “Cidade dos Túmulos” seguiam-se. A luz iluminava as sombras nitidamente e parecia que eu caminhava dentro de um sonho. Aqui, se você der voltas e continuar andando sem parar, naturalmente, acredito que as fronteiras com o país dos mortos se perde e podem-se afundar os pés para entrar nele. (YOSHIMOTO, 2000, p. 68, tradução da autora)

Nesse excerto pode-se perceber nitidamente que assim como nos excertos anteriores a melancolia que se depreende do olhar da narradora permite tratar de questões doloridas, como a morte, de forma suave, e diferente da visão cristã que exalta o sofrimento. O caminhar da jovem pelo cemitério não exalta a morbidez, mas sim a beleza de ambientes fronteiriços entre a vida e morte, não como rompimento, mas sim, continuidade da realidade que vivemos – “acredito que as fronteiras com o país dos mortos se perde e podem-se afundar os pés para entrar nele” (YOSHIMOTO, 2000, p. 68). Dessa forma não precisamos ter medo, mas apenas caminhar por entre os dois mundos.

Uma perspectiva complementar é entender como a narrativa é construída baseada não apenas nas memórias da narradora, mas primeiro um ambiente em que várias realidades ou memórias podem se encontrar: um cemitério, ou mundo dos sonhos. Para Nunning (2010), a memória criada pela ficção literária promove ao leitor entender a sua construção memorialística pessoal, ou ainda a construção de sua memória social. No caso, do conto escolhido, por meio das memórias da narradora e de seus pais, que se entrecruzam com as suas, o leitor poderá ter acesso ao constructo cultural japonês, assim como temas e assuntos ainda tabus para serem discutidos abertamente, como depressão e alcoolismo.



A interligação estreita entre recordação e narração é importante para se entender os limites da memória autobiográfica, porque esquemas narrativos convencionalizados e enredos culturais disponíveis “organizam já o desenvolvimento cognitivo, se não mesmo a verbalização de memórias, enquanto que as necessidades cognitivas e comunicativas favorecem a construção de desenvolvimento coerentes” (Schmidt 1991, 37-38) (NUNNING, 2010, p. 229)

Sob essa perspectiva ao entendermos os limites da memória ou como ela se constrói, se reconstrói por meio da narrativa literária, como leitores passamos a entender as incoerências do mundo moderno, e quem sabe, por meio da escrita encontrarmos caminhos de esperança e transformação futura.

Outro fator que assegura a construção de um discurso memorialístico, segundo Calligaris (1998) é a autoria em primeira pessoa, que permite ao sujeito que fala ou escreve, se reproduzir.

Narrar-se não é diferente de inventar-se uma vida. Ou debruçar-se sobre sua intimidade não é diferente de inventar-se uma intimidade. O ato autobiográfico é constitutivo do sujeito e de seu conteúdo. (CALLIGARIS, 1998, p. 49)

Tomando as propostas de Nunning (2010) e Calligaris (1998) para esse trabalho, podemos entender então que a autora ao criar uma voz autobiográfica, propõe refletir sobre temas sociais que assolam não apenas a sua sociedade, mas a toda a sociedade moderna. E ao buscar entender essas questões por meio da memória ficcional, pode-se propor soluções plausíveis para a cura ou formas de enfrentamento para os problemas atuais.

No espaço do cemitério em que o onírico e o real se misturam, a narradora adentra uma segunda viagem, a viagem dentro do espaço recôndito e íntimo da memória, em que temas doloridos se tornam coletivos, onde se pode reescrever seu passado. Enquanto a jovem analisa as flores e pessoas que caminham no cemitério, adentramos as suas memórias da infân-



cia, quando o pai sofria com o alcoolismo e possível depressão, após ter perdido um grande amigo, em um acidente de carro. Ela relembra a tristeza no rosto da mãe sempre que havia datas comemorativas em sua casa e o pai não aparecia. No final da noite chegava carregado por amigos e com o rosto avermelhado e inchado por ter chorado. O pai se sentia responsável pela morte do amigo, e não se permitia ser feliz com a filha e a esposa.

No aniversário do meu pai, minha mãe preparava desde cedo, todas as comidas que ele gostava. Meu pai diz que, sempre voltava para casa cedo, e se fosse voltar tarde, avisava. Eu também concordava com isso, e assim que terminava as atividades do clube da escola, eu voltava correndo para casa. No entanto, houve um momento que passei a entender, que existe um grau de discernimento inerente a cada idade. Nessa época, meu pai sempre voltava bêbado e tarde para casa. Também não avisava nada. Nisso, mamãe e eu fazíamos um aniversário meu a parte. Meu pai sempre estava em casa seja por voltar cedo do trabalho, seja por licença no trabalho. Porém, tanto na época que meu pai foi promovido, quanto na época em que ele era solteiro, até mesmo em uma festa para confortar meu pai, que ficou triste quando seu melhor amigo morreu em um acidente, em qualquer momento que meu pai fosse o centro, e esperávamos meu pai para uma refeição, ele acabava fugindo. Cada vez menos não dava para chamar visitas ou pessoas próximas para um jantar. Eventualmente, quando ele não estava em casa, depois que a visita ia embora, eu percebia que meu pai vinha para casa, carregado e amassado. (YOSHIMOTO, 2000, p.72)

Nesse excerto é importante notarmos além da rotina da família, em festas de comemoração, a dificuldade que o pai tinha de falar sobre seus sentimentos com a esposa e a filha, revelando dores e questões interiores, possivelmente comuns a qualquer homem hétero da sociedade atual, de qualquer cidade, seja ela Japão ou Buenos Aires, visto que ainda é tabu, em muitos espaços, falar sobre doenças psíquicas, principalmente entre os homens, que normalmente acabam cedendo ao vício do álcool.

Comprovando ainda que muitos desses hábitos modernos, como o álcool e tabagismo, ainda são vistos como algo que reafirma um status so-



cial masculino e não como doenças sociais, como é o caso do pai da narradora, que preso a esses padrões de uma masculinidade que cobra perfeição não consegue abrir-se para o diálogo.

A forma como a autora toca nessa questão tão atual – o alcoolismo – reforça sua perspectiva contemporânea sobre a sociedade. Pois, embora sendo ela mulher e japonesa, sente-se confortável para tratar de assuntos comuns a qualquer sociedade. É o espaço da escrita que permite tanto à autora quanto à narradora caminhar livremente entre os espaços urbanos e memorialísticos.

Após anos com esse problema familiar a narradora e sua mãe decidem agir de forma que o pai se sentisse à vontade com situações de celebração, provando que ele merecia tal carinho, pensando assim tiveram a ideia de prepararem a festa de aniversário dele na noite anterior, assim no dia seguinte tudo corria normal.

Sendo assim, eu e mamãe tivemos uma ideia original e com força de vontade, faríamos uma celebração. Na noite anterior ao seu aniversário, depois que meu pai adormecia tranquilamente, secretamente organizávamos tudo, alinhávamos os presentes na mesa, cozinávamos silenciosamente, e o acordávamos às 2 da manhã; algumas vezes, nós ainda de pijama, brindamos seu aniversário. Acredito que naquela época, aquela ideia genial, salvou o papai de verdade. E então no dia exato de seu aniversário, ele ia sonolento para a empresa, voltava normalmente para casa e jantava normalmente conosco. Até fazer aquilo, eu não pensava assim. Acho que essa atitude seria como demonstrar o verdadeiro amor, essa é a verdadeira fraqueza humana. (YOSHIMOTO, 2000, p. 73, tradução da autora)

Da mesma forma que no excerto anterior a autora traz questões árduas das relações familiares, mas propõe soluções amorosas para estas. Para a narradora, além da atitude da mãe e da filha ser uma forma de demonstrar amor, também foi a maneira que elas encontraram para ajudar o pai a lidar com essa dor do passado. A demonstração de amor foi an-



tes de tudo a maneira de observar a fraqueza do outro e aceitá-la sem juízo de valor.

Na segunda parte do conto, enquanto a narradora discute com sua mãe sobre a dificuldade de seu pai de expressar suas dores, a mãe da moça usa uma metáfora, que só no futuro ela entenderia, sobre seguir a rotina diária sem poder falar o que sente,

Então sabe..., quando estou preparando as coisas, colocando óleo na panela de tempura, organizando todo o seu material didático, e esperando a hora do jantar, a mãe se sente como se estivesse dentro de uma caixa (YOSHIMOTO, 2000, p. 734-735, tradução da autora)

A metáfora utilizada pela mãe – “a mãe se sente como se estivesse dentro de uma caixa” (YOSHIMOTO, 2000, p. 75), reflete o papel delegado às mulheres, de apenas aceitar seu destino sem discutir, ou ainda, mais do que apenas “aceitar”, cumprir suas tarefas cotidianas como se tudo dependesse delas, inclusive a felicidade plena de seu casamento e família.

Para a mãe da narradora, além dos papéis sociais estipulados acima citados, as memórias dela passam a se mesclar às memórias de infância de quando ainda era uma criança, na mesma idade de sua filha. A narradora do conto, durante um passeio com os colegas da escola ao observatório astronômico de sua cidade, percebe que a mãe está passando mal e que sai abruptamente do planetário. Após um tempo a moça sai à procura da mãe e a encontra tranquila, como sempre, sentada em um café. A mãe relata então a sua história de sua infância para a filha, em que sua mãe, que sofria de transtornos psicológicos, após a separação com seu pai, constrói para ela uma “mini casa” de papelão, com uma pequena mesa e desenhos para que ela lá vivesse. A fim de que a mãe ficasse feliz, ela decide entrar na caixa e lá vive por duas semanas. O professor da turma achando estranho o fato de que a criança não ia às aulas, foi até a casa dela e descobrindo os abusos sofridos entregou a criança para a adoção. Até aquele momento a única informação que a narradora do conto tinha sobre a sua avó era que



ela era havia se suicidado após ter sido internada em um hospital psiquiátrico.

Durante esse processo de entender esse amor doentio da mãe para com a filha, o leitor adentra as memórias de várias mulheres a fim de entender que dentro de cada pessoa existe uma caixa, com uma pequena escuridão. Dessa forma estrar dentro de uma caixa é não poder ser você mesmo, ser aquilo que querem que você seja.

O que seria isso para mim? Ao sentir-se ansiosa, e não poder voltar para casa, também não seria isso...Também não é medo da tal caixa.. Porém, quando essa sombra irá mostrar-se de dentro de mim? Fico pensando nisso...Isso é algo que está se desenvolvendo. Como eu serei contrária a isso? Como poderei lidar com isso? Eu ainda sou jovem, me assusta não saber. Se apenas houver divertimento, acho que gostaria de aproveitar. Ao olhar para fora, eu estava em paz, uma paz otimista, e dentro da minha família havia uma pequena escuridão, e essa escuridão era igual a tranquilidade daquele cemitério onde a história escondia aquilo que era rico e próspero. E isso não era algo que eu sentisse vergonha.

O sol brilhava nas folhas que me protegiam, e eu sempre pensaria nisso. (YOSHIMOTO, 2000, p. 83, tradução da autora)

Para a narradora, embora estando em um país tão distante espacial e culturalmente, lhe dava o espaço para poder observar as suas próprias dores e dúvidas e disso não se envergonharia. Nossas memórias, sejam elas boas ou más, fazem parte daquilo que somos como indivíduos. A narrativa de Banana é otimista, apesar das tragédias e traumas, haveria luz em meio à escuridão, ter orgulho de suas próprias decisões.

Conclusão

Podendo observar a produção literária contemporânea como um reflexo da sociedade e mudanças que temos vivido, ao tomar contato com a



produção de autores estrangeiros percebemos que, apesar das diferenças linguísticas e culturais, muitos dos problemas e ansiedades do homem moderno são as mesmas.

A produção da escritora Banana Yoshimoto iniciada na década de 80, sempre refletiu sobre questões da formação e do papel social feminino. No entanto, por meio de narrativas que se passam em espaço estrangeiro, trouxe não apenas discussões que tinham como foco a sociedade japonesa, mas também reflexões comuns a outras sociedades.

Na coletânea aqui apresentada, tomamos o conto *Uma Pequena Escuridão*, em que a moça que guarda para si os segredos dos pais, reflete no medo e escuridão que cada um de nós carrega dentro de si, em pequenas caixas, que às vezes abrimos para olhar, com receio de nós mesmos. O objetivo maior desse conto, além da observação delicada sobre como as doenças psíquicas podem afetar a vida de toda a família, é também conseguir vislumbrar caminhos de esperança ao retomar as memórias dolorosas que existem em nós, aceitando-nos como somos com nossos medos e limitações. Por isso a narradora traz sua visão em primeira pessoa, em um tempo que embora tenha acontecido no passado, ao lermos torna-se presente, transformando a narrativa em algo pessoal a cada leitor.

Uma Pequena Escuridão não é sobre o luto, dor ou traumas, mas como a luz pode iluminar muitos espaços escuros e dolorosos. A memória é transposta na narrativa, como escrita, a fim de deixar registrado as experiências silenciadas: a experiência feminina.



REFERÊNCIAS

- CALLIGARIS, Contardo. Verdades de autobiografias e diários íntimos. **Estudos Históricos**, n. 21, p. 43-58, 1998.
- MINER, Earl. The traditions and forms of the Japanese poetic diary. **Pacific Coast Philology**, v. 3, p. 38-48, abr. 1968.
- NUNNING, Ansgar. A “Verdade da Memória” e o “Frágil poder da Memória”: a literatura como meio de explorar ficções e enquadramentos da memória. **ACT 20 – Filologia, Memória e Esquecimento**. Lisboa: Húmus, 2010. p. 417-453.
- KAWASAKI, Kenko. The climate of the girl in Yoshimoto Banana, Trad. Tomoko Aoyama e Barbara Hartley. In: AOYAMA, Tomoko; HARTLEY, Barbara (Org.). **Girl Reading Girl in Japan**. Londres: Routledge, 2010. p. 50-63.
- YOSHIDA, Luiza Nana. *Kitchin* e o Fenômeno Banana. **Estudos Japoneses**, n. X, , p. 57-68, 1990.
- YOSHIMOTO, Banana. Uma pequena escuridão (*Chiisa na Yami*). In: **América Latina: Traição e outras viagens (Furin to Nanbei – Sekai no Tabi 3)**. Tóquio: Getonsha, 2000. p. 64-84.
- _____. Profile (*Purofairu*). Disponível em: < <http://www.yoshimotobanana.com/profile/> > Acesso em: 10 out. de 2015.
- _____. Posfácio (*Atogaki*). In: **América Latina: Traição e outras viagens (Furin to Nanbei – Sekai no Tabi 3)**. Tóquio: Gentosha, 2000. p. 180-192.
- _____. *Kicchin*. Tóquio: Fukutake Shoten, 1988.



NOTAS

1. Doutoranda pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis (UNESP – FCL/Assis, Assis/São Paulo, Brasil), Mestre em Língua, Literatura e Cultura Japonesa e Especialista em Ensino-Aprendizagem de Língua Japonesa como Língua Estrangeira, é Professora Assistente da Área de Japonês no Departamento de Letras Modernas (DLM) na mesma universidade onde hoje participa do programa de Doutorado. E-mail: joynafonso@gmail.com.



ANOTAÇÕES ETNOGRÁFICAS ACERCA DAS TRILHAS NO BU-DÔ JAPONÊS: UMA PEQUENA INTRODUÇÃO A RESPEITO DA NOÇÃO DE KI¹

Gil Vicente Nagai Lourenção²

Resumo: No presente artigo, buscaremos analisar como o Daoísmo foi apresentado ao público brasileiro a partir de leituras feitas no final do século XIX, que afirmavam que os ensinamentos do sábio Laozi (séc. VI AEC) formavam a “Seita da Razão”. Tomando por base algumas das primeiras obras sobre a China escrita por brasileiros – Trabalhadores Asiáticos, de Salvador Mendonça (1879) e A China e os chins, de Henrique Lisboa (1888) -, faremos uma análise comparativa e sistêmica para rastrear as origens dessas ideias, e veremos como tais concepções foram fortemente influenciadas pelo Orientalismo, como foi analisado por Said (1998) e Maffra e Stallaert (2016). Por fim, observaremos seus desdobramentos no imaginário brasileiro sobre o pensamento chinês clássico.

Palavras-chave: Sinologia. Daoísmo. Orientalismo.

ETHNOGRAPHIC NOTES ABOUT THE PATHS IN JAPANESE BUDŌ: A SMALL INTRODUCTION ON THE CONCEPT OF KI

Gil Vicente Nagai Lourenção

Abstract: This article revisits Japan's ethnographic fieldwork during the years 2012 and 2015, describing the paths taken to carry out the investigation for my doctoral thesis. The article is divided into sections. It presents a given chronology for the events followed by the fieldwork, which discusses the ethnographic method and the followed steps. The items for discussion are the fieldwork itself, the tentative to communicate and learn different languages during the fieldwork and its relationship in many activities inside of research's procedures, and reflections upon the experience of research into the practices embedded by a philosophy of the body, in a socio-anthropological point of view.

Keywords: Anthropology. Ethnography. Japanese Culture. Concept of Ki

Introdução

Este artigo na verdade se trata de uma fala proferida na Universidade Federal do Espírito Santo, nos idos de novembro de 2016, em um encontro do nascente grupo de estudos em caminhos marciais japoneses, chamado de *Budō Kenkyūkai*. E ele tinha e tem o interesse de se pensar enquanto uma fala para não antropólogos a respeito de minha pesquisa. No entanto, decidi deixá-lo da mesma forma, com algumas correções pontuais e poucas atualizações, como um registro de um momento de pesquisa que não se findou naquele tempo, e nem neste, mas que se prolonga para o futuro. Afinal, uma etnografia não lida com o registro do passado, mas sim com um tecido de futuro, ligando relações e costuras entre pessoas, várias, e que não acaba mesmo quando a pesquisa em si já se finalizou. E em segundo, como estou no Japão em rotina de pesquisa atualmente, pensei que ele poderia quem sabe ser de utilidade para outros pesquisadores em início de pesquisa, ou em formação.

Conforme uma pequena nota de Rivers em sua contribuição às *Notes and Queries* de 1912, (apud PEIRANO, 1995), ele alertava para os perigos da utilização de “categorias civilizadas” na pesquisa de campo; propunha que as noções abstratas deveriam sempre ser atingidas por intermédio do concreto; falava da necessidade do domínio da língua nativa; defendia a importância da empatia e do tato na pesquisa e afirmava que relatos mais observação poderiam resultar em mais *insights* que “um mês de perguntas”. Ainda segundo Rivers/Peirano o investigador de campo deveria reconhecer que o nativo tem um ponto de vista bem mais interessante que o dele/dela.

Nestas palavras reconhece-se um verdadeiro projeto etnográfico e esse esquema metodológico permite que se trace algum acesso aos interlocutores da pesquisa. No entanto, nesse esquema também se nota uma das frequentes inflexões da antropologia em sua vertente de pesquisa de campo e sua posterior reflexão etnográfica (uma vez que essas coisas não são simultâneas; ver Levi-Strauss (1976; 1996). Exista quem diga que antro-



pólogos são eminentemente coletores, visto que vivem do convívio e das falas nativas, relacionadas ao que se produziu na Antropologia, enquanto corpo científico. No entanto, apesar das coisas e das coletas, que ocorrem, isso não quer dizer um inventário do passado e restrito ao passado (recente ou longínquo). O processo de pesquisa e aquilo que chamamos de etnografia estão muito mais próximos dos plantios de sementes, e da visualização das culturas resultantes do plantio, do que num inventário de palavras coletadas. Um plantio de palavras, de vivências, de relações.

Procurarei seguir o roteiro abaixo, sendo que o tema que pretendo abordar neste artigo diz respeito à relação entre pesquisa de campo e reflexão etnográfica, no sentido em que a tendência dela é uma projeção para o futuro. Essa projeção é em si uma ficção, assim como o é o próprio trabalho de pesquisa na antropologia. Esse argumento será desenvolvido neste e nos próximos artigos, sendo que este é o que apresenta a primeira ficção, que é o próprio campo. Dessa forma e neste texto tenciono apresentar brevemente a ficção do trabalho de campo, o que representou para mim o aprendizado de diferentes linguagens em campo, algo sobre a observação participante e uma pitada a respeito da experiência de pesquisa no Japão, passando pelos temas correlatos inseridos na Educação Física, em se tratando de práticas corporais japonesas, incluindo conceitos comuns à filosofia corporal dos caminhos marciais, e centralmente do *Budō*³ 「武道」 que junta e dá coerência a todas essas coisas.

Um olhar por cima dos ombros do antropólogo

O trabalho de campo no Japão aconteceu como um resultado de um processo longo de cruzamento de diversas ferramentas analíticas com uma etnografia igualmente longa e por meio da prática de artes marciais e de conversas com praticantes e pessoas que possuíam interesse no conceito de *Ki*, nas práticas de *Kendō* e *Iaidō* (LOURENÇÃO, 2016a). Visitei o Japão



nos idos de 2012, permanecendo em rotina de pesquisa naquele país até o ano de 2015, quando retornei ao Brasil para concluir a redação de minha tese de doutorado, defendida no início de 2016. A pesquisa geral da qual esse artigo resulta foi desenvolvida entre os anos de 2007 a 2016, e pode ser consultada publicamente por meio de acesso aberto.

Sobre como entendo a etnografia, trata-se propriamente de um método, que relaciona modos diversos de trabalho de campo antropológico, onde se desenvolve o esforço de coleta de dados em conjunto com as pessoas que pensam sobre os determinados problemas que tencionamos abordar enquanto antropólogos, e sobre um movimento pendular de relação entre dado e evento, entre coisa e acontecimento, entre vida e reflexão, entre texto e reflexão e texto e escrita; neste sentido, ela tem a ver também como a própria ciência da *relação* entre essas coisas. Sobre as práticas de caminhos marciais abordadas, trabalhei pesquisando no *Kendō* e no *laidō*, sendo que ambas se tratam de formas e estudos filosóficos da esgrima japonesa. A diferença elementar entre elas é que no *Kendō* existem combates e neste começa com a espada desembainhada e no *laidō*, o combate é realizado idealmente, sem o toque da espada no corpo do oponente imaginado. No entanto, essa dimensão do *virtual* não é menos importante para os japoneses, e há quem diga que ela é a dimensão mais importante. E ambas se utilizam de um conjunto comum de conceitos, que tem suas historicidades, suas virtualidades e suas atualizações.

O tema do trabalho de pesquisa foi a tentativa de capturar atualizações do conceito de *Ki* dentro do *Kendō* e a filosofia correlata a ele (LOURENÇÃO, 2016a; 2016b; 2015). Para tanto, precisei de uma abordagem mais ampla e comparativa, visitando também o *Kyudō* (tiro com arco), e *Naginata* (lança com uma espada na extremidade). Nessas outras práticas existem conceitos comuns e todas fazem parte da área geral designada por *Budō*, ou caminhos marciais japoneses. Isso importava na medida em que existem conceitos que possuem trânsito comum entre essas práticas e todas elas se relacionam ao modo de vida japonês, passado, heroico. E,



mais importante, a um modo artístico de contemplar e reflexionar a própria existência em um mundo em constante transformação.

Por exemplo, alguns dos conceitos centrais em todas essas práticas são o de *Ki*, (energia vital), *Kokoro* (coração-mente) e *Seishin* (espírito). Eles fazem parte de uma concepção holista (GREINER, 2015) de ser humano para os japoneses que, embora foquem anatomicamente em partes delimitadas quando da exposição, por momentos precisos nos treinamentos, todos eles buscam se enquadrar e adquirem consistência em algo maior, que chamamos Ser Humano ou *Ningen* ou ainda o *Jibun* - o sujeito. Essa noção de ser humano é de importância vital para os japoneses praticantes, uma vez que em todos os discursos dentro do *Kendō* (e nas outras práticas) esta palavra aparece, no sentido de motivações, estados, qualidades, intenções em suma. Os japoneses pensam a respeito dessas palavras e predicados e por meio deles uma comunicação é possível com não japoneses, embora nem sempre com a mesma significação e sentido pelas quais reconhecemos e definimos tais palavras, tanto em português quanto em inglês.

Sobre encontrar um caminho

O início desta pesquisa no Japão não seguiu um roteiro determinado. Ao contrário, desde que a viagem foi viabilizada não foi tarefa trivial chegar lá, entrar em contato com as aulas de língua japonesa⁴ na Universidade de Tsukuba, conhecer as pessoas – de muitos lugares – e encontrar uma linha de um novelo para seguir. Até o início da pesquisa de fato eu me perguntara como estudar o que eu me propunha. Estar no Japão era algo que tinha um propósito e um projeto. Porém, como viabilizar este era questão presente. Cada dia, de descoberta, de contágio, de vida no Japão me dava pouco a pouco o senso de que essa pesquisa seria difícil. Como praticar *Kendō*? Como estudar o *Ki*? Como entendê-lo? Como perguntar sobre ele? Como fazer uma antropologia, entre as várias possíveis, sobre ele? E qual seria o caminho, no caminho da espada?



Após passar na seleção do *Monbukagakushō*⁵ realizei a viagem ao Japão e passei a residir no início de abril de 2012 em um alojamento da Universidade de Tsukuba. As primeiras semanas foram para se resolver as pendências dos documentos, ir à Prefeitura para regularizar a minha situação e instalação no Japão. Para a minha surpresa, a Universidade de Tsukuba havia me destacado um tutor que tinha por função me auxiliar na resolução das primeiras burocracias e instalação no *campus*. Como vim a descobrir posteriormente os estudantes internacionais são orientados por esses tutores que os auxiliam nessas resoluções burocráticas. E, no meu caso, ele falava perfeitamente o português, o que ajudou bastante. No nosso primeiro encontro, ele me recebeu cumprimentando-me com um sotaque mineiro (mais especificamente do entorno de Belo Horizonte).

De certo modo e sob certo ponto de vista, ele seria um problema dentro da lógica japonesa. É o primeiro filho, ao qual recai uma responsabilidade no cuidar da casa e do nome da família, mas ele não desejava isso. Ele desejava conseguir um emprego – o que era crítico em sua condição, de aluno de doutorado naqueles dias, uma vez que as companhias japonesas preferem estudantes de graduação formados ou em vias de se formar – e não desejava o peso de ser o chefe e ter de levar o nome e o emblema da *Casa*. E o que ele queria? Pescar e trabalhar em uma companhia, de preferência no exterior, sem se preocupar em ter a responsabilidade de ser o primeiro filho e ter de cuidar da família. Esse modo de vida era um problema de acordo com ele, e isso explicaria o porquê ele teria poucos amigos japoneses. E como vim a descobrir, que ele constantemente procurasse lutar contra esse vir a se *tornar* japonês (LOURENÇÃO, 2016a).

Uma das primeiras coisas que fiz para superar as primeiras dificuldades para o acesso ao campo, que se resumiram ao fato de eu ter deixado meu equipamento no Brasil, não ter contatos que viabilizassem o início do campo – visto que os contatos de que eu me servi no Brasil precisariam ser trabalhados e a Federação Internacional de *Kendō* não se interessou em auxiliar ou abrir contatos – e ter de lidar principalmente com a língua japo-



nesa nos contatos e conversas sobre *Kendō* – procurei na Universidade de Tsukuba o Clube de *Kendō* para que pudesse fazer contatos e treinar. Nesse sentido tive de recorrer ao meu orientador, uma vez que no Japão é comum que pessoas o apresentem a pessoas. Poucos contatos são de fato feitos e realizados sem seguir esse procedimento. Logo, meu orientador enviou um e-mail para o professor chefe do departamento, solicitando informações.

O professor responsável pelo *Kendō* em Tsukuba, após esse procedimento, disse a meu orientador japonês que eu poderia participar dos treinos do *Dōkōkai*⁶ 「同好会」 uma vez que isso me deixaria mais livre em termos de tempo para outras atividades. Fiz-me a pergunta do por que, uma vez que havia pedido para ingressar no grupo principal, mas essa possibilidade me foi negada pela razão de ter treinos todos os dias e de que as pessoas daquele grupo não costumavam faltar. Bem, aceitei e procurei me adequar, indo ver os treinos de *Kendō* (e outros caminhos marciais dentro do ginásio de artes marciais da universidade de Tsukuba). Logo, pouco tempo depois de minha chegada ao Japão, lá estava eu para começar a observação.

Ameagaru 「雨あがる」 depois da chuva

Em um dia chuvoso do começo do mês de maio de 2012, por volta das 19 horas fui até o *Dōjō* da Universidade⁷ para iniciar a observação. O *Dōjō* é consideravelmente grande, medindo cerca de sessenta metros de comprimento por trinta metros de largura. O assoalho é de madeira flutuante, ou seja, possui borrachas embaixo do piso para minimizar o impacto de retorno nas pernas e joelhos. Havia muitos praticantes, perto de umas setenta pessoas. Cheguei e sentei-me fora do *Dōjō* mas com visão para o interior, defronte à porta de entrada. Estava munido com um caderno de notas, uma caneta e uma câmera fotográfica. Pouco tempo se passou até



que Toka-san⁸, o veterano de treino me visse e dissesse para que eu me sentasse em um sofá no interior do salão. De lá então fiz a observação do treino, pequenas notas técnicas e alguns comentários sobre atletas que se destacaram.

Neste dia, após finalizar o treino e eu ainda ocupado nas anotações, um *Kendōka* veterano chegou até próximo a mim e parou ajoelhado na minha frente. Ele esboçou iniciar uma saudação, e eu rapidamente me joguei ao chão de joelhos para acompanhá-lo. Fizemos em conjunto a saudação ou *Aisatsu*⁹ 「挨拶」. Posteriormente ele começou a falar para me apresentar ao grupo. Fui até lá e me apresentei, quando o momento propício apareceu. As pessoas estavam em círculo, fazendo comentários sobre o treino e esperando que eu chegasse. Na sequência falei o que fazia ali em Tsukuba, de onde era, e qual era minha intenção no sentido das linhas gerais de pesquisa. Eles me ouviram e bateram palmas ao final. Agradei com um *Dōzo Yoroshikuonegaishimasu*, ajoelhado em *seiza* 「正座」; o que significa, por favor cuidem bem de mim durante o tempo em que estivesse ali, em uma postura formal.

Eu estava ansioso em participar daquele grupo pois via que por meio dele conseguiria iniciar a pesquisa. Por outro lado, não havia trazido meu equipamento do Brasil, pensando em comprar no Japão o que precisasse; isso, no primeiro momento foi um problema pela demora após a compra, para que a empresa despachasse. Logo, aguardei impacientemente pela chegada, procurando fazer observações e treinar para que pudesse me inserir no grupo, que era composto basicamente por alunos de diversos cursos da universidade. Conforme vim a descobrir passado algum tempo, havia mais dois grupos que utilizavam aquele espaço com frequência – o grupo de *Kendō* da medicina e o grupo principal, chamado de Departamento de *Kendō*: *Kendōbu*¹⁰ 「剣道部」; e outros grupos menores, cujos integrantes eram professores ou funcionários da Universidade.

Após alguns dias de observação, mais precisamente ao final do mês de maio, o Toka-san me emprestou um *Shinai* 「竹刀」¹¹ para treinar. Neste



dia me senti reiniciando o *Kendō* como se não houvesse praticado. Os movimentos regrados, contados, milimetrados. Do início ao fim, e ao final a conversa com os veteranos 「先輩」¹² pedindo recomendações sobre o treino e procurando fazer contatos para a pesquisa. As pessoas foram bastante solícitas e generosas, ajudando-me a entrar no grupo e conversando sobre assuntos correlatos à vida no Japão, elementos de treino e generalidades. Mas, de fato, a questão era como fazer a pesquisa uma vez que, se eu não treinasse, seria difícil conversar com professores para efetuar a pesquisa sobre o tema que havia me proposto. Eu não chegaria a resultados para a pesquisa sem treinar, o que significava, por um lado, que eu não conseguiria contatos e por outro, informações que apenas uma vida de treino poderia sintetizar a respeito do *Ki*. Isso eu passei a entender naqueles dias.

Isso me fez lembrar do filme *Ameagaru* de Kurosawa¹³, no qual o samurai Ihei Misawa estava com sua esposa a esperar em uma estalagem o fim da estação chuvosa para poder atravessar um rio. Nesta espera, ele faz amizades com pessoas do vilarejo e até recebe uma proposta de trabalho de um *Daimyō* – senhor de terras – das proximidades, proposta que foi negada por problemas levantados junto ao Clã. Embora o *Daimyō* se arrependa ao final, e procure por Ihei, já não foi mais possível reavê-lo, pois a chuva havia passado, quando ele e a esposa são novamente postos em viagem. Seja como for, aceitei a espera da chuva passar e procurei iniciar no *Dōjō* da Universidade da forma como fosse possível. Como um primeiro passo, isso seria importante e me manteria centrado no objetivo da pesquisa e em contato com praticantes japoneses. E como haviam aulas de língua japonesa na Universidade todos os dias, eu precisava estar ali. Logo, por ora, seria a porta de entrada para o *Kendō* no Japão, enquanto procurava fazer os contatos dentro e fora da Universidade.



夏—Natsu. Verão quente, fervendo...

Pouco tempo depois, encontrei-me com Ishida-san – chefe de polícia na região de Kawasaki, e Ex-chefe de polícia de Hadano, em Kanagawa, cerca de 50 anos de idade, com o qual fiz uma grande amizade. Logo no mês de maio de 2012, após ser apresentado por e-mail por um ex-estudante brasileiro no Japão, que havia pesquisado o sistema *Kōban* – Polícia Comunitária – e se tornado seu amigo íntimo. O contato foi feito e passamos a conversar na tentativa de marcar uma visita. Então, neste mês fui à Prefeitura de Kanagawa para participar de um encontro de palestras no Departamento de Polícia de Hadano.

Na primeira vez que me encontrei com o senhor Ishida fui recebido com um forte abraço e ele, muito jovial e contente, me fez inúmeras perguntas sobre o Brasil, e pude me inteirar nesta visita sobre a rotina da Polícia Japonesa, no que tange ao trabalho nos departamentos, casos mais comuns, questões de criminalidade, problemas sofridos pelos migrantes e outras ocorrências. Na sequência, no início de agosto de 2012, fui novamente convidado por ele a treinar junto aos policiais daquele departamento. Era o primeiro momento em que eu tive contato com o treinamento durante o verão japonês e, diga-se de passagem, muito difícil. Aguentar quase quarenta graus de temperatura dentro do Salão de treinamento seria uma experiência que eu não esqueceria.

Nesta segunda visita, o reencontrei no início de agosto, em pleno auge do verão, e fui recebido por ele na estação de Hadano, quando mais uma vez ele me deu um forte abraço. Após deixar minhas coisas no porta malas do carro oficial do Chefe de Polícia, seguimos conversando sobre variados assuntos e sobre a noção-conceito de espírito japonês (e sobre o *Ki*), e o que ele e eu entendíamos sobre isso, sobre a questão dos treinos nos períodos mais difíceis do ano porque isso melhoraria o *Seishin* 「精神」¹⁴ de acordo com o Ishida-san, e de acordo com a Polícia em geral, conforme ele



me explicou. E de que esta era a razão para tamanha insistência em treinamentos nas situações mais adversas, como frio intenso e calor escaldante.

Existem dois tipos de treinamento, sendo o de verão e o de inverno, quando se percebe que se chega ao auge das estações e os treinamentos nesses períodos são conduzidos numa lógica de ampliação da resistência corporal/mental. Após isso, fui recebido com toda a pompa no Departamento Policial, sendo apresentado aos policiais e conduzido à sala de Ishida-san que, após pedir à sua subordinada que me servisse chá verde, informou-me a respeito de estatísticas sobre a questão da criminalidade migrante na região de Kanagawa, sendo o principal problema naquela região a fragmentação de famílias e os problemas decorrentes dessa fragmentação, como brigas noturnas, tentativas frustradas de homicídio, separação e questão da guarda dos filhos etc; drogas e outras ocorrências também foram abordadas, e em grande medida as razões orbitam em torno das rotinas exaustivas de trabalho, e casos extraconjugais.

Passei dois dias em sua companhia, e dormi na residência oficial da Chefia da Polícia – casa esta que ele ocupava naquele momento – sendo que ele se afeiçoou a mim e tivemos um bom tempo para conversar. Nesta oportunidade treinei duas vezes com os policiais, e como era a primeira vez que uma pessoa de outro país treinava naquele departamento, acabei sendo entrevistado por um jornal local sobre a experiência e minhas impressões. Sem dúvida Ishida-san aproveitou minha presença para fazer propaganda de sua gestão enquanto chefe. Afinal, naquele espaço e naquele momento, eu era a visita – visita na qual se reconhecia um potencial ainda incerto – mas que dada a proximidade com o *Kendō*, havia algo de comum, reconhecível em certa medida, embora ainda não capturado.

Após fui conduzido às dependências do *Dōjō* da polícia e tive treino com os policiais. No âmbito de trabalho nas delegacias os policiais podem escolher entre duas modalidades de práticas – o *Kendō* e o *Judō* – e todas as repartições policiais possuem salões para treinamento, conforme me foi informado. Dentro dessas práticas ocorrem campeonatos entre os depar-



tamentos policiais, incluindo campeonatos de filhos de policiais, de acordo com Ishida-san. Ao final do treinamento, tivemos uma finalização com certa formalidade por eu ter sido o primeiro estrangeiro a treinar naquele departamento e recebi uma condecoração da Polícia de Kanagawa, pelo treinamento e ensejos de amizade, tendo também a oportunidade de conversar com policiais sobre minha pesquisa e receber orientações. Também junto a esses policiais coletei entrevistas e relatos informais. Ao final, aguardei por algum tempo que ele finalizasse o expediente na polícia porque na sequência iríamos jantar.

Os Isakayas – 居酒屋 – Sobre sombra e luz

Logo, fomos juntos a um *Isakaya* 「居酒屋」¹⁵ próximo à estação de Hadano, ambiente aconchegante, mas naquele momento um pouco fechado demais para mim. Eu que era acostumado a bares brasileiros me via um pouco sufocado nestes espaços com lugares justamente para duas pessoas (ou quatro pessoas), e a mesa ao centro; no geral os Isakayas japoneses são espaços onde encontram-se conhecidos para confraternizações. A oposição em relação aos bares brasileiros é notória, uma vez que não é possível ter acesso a pessoas estranhas que estejam porventura procurando alguma aventura – desde a entrada à saída, não é possível acessar outros espaços e/ou ver o que ocorre em outras mesas em razão de divisórias encarcerando cada nicho. É verdade que outros espaços para essa finalidade existem. E Isakayas com esse perfil também. Mas naquele momento não era esse o caso.

Tivemos uma boa conversa sobre diversos assuntos relacionados ao Japão, aos lugares onde Ishida-san visitou – no Brasil e fora dele – sobre as formas de percepção e experimentação das outras culturas e de como ele precisava experimentar por meio do corpo e sentidos as outras, incluindo a brasileira. Pareceu-me que de um lado, que estava a ouvir algo sobre o cor-



po sem órgãos deleuziano, e de outro Merleau-Ponty, com sua apreensão fenomenológica visto a forma fragmentária e molecular pela qual Ishida-san conectava-se com os elementos culturais variados, incluindo o senso corporal de conexão, cada parte deste corpo fractal e como este permitia a apreensão delas. E, por outro lado, algo como fenomenológico, ou por meio da experiência do corpo a ser aquilo que em parte se dá a conhecer, e em parte se tornando o que se conhece.

Disse-me ele que seu interesse em outras culturas vinha do fato de que, para o japonês comum, há sempre um meio de se fazer e viver, ponto demonstrado pela linguagem. A língua japonesa daria pouco espaço para inovações, sendo sempre dada da mesma forma nas determinadas situações. Além do que haveria um modo formal padrão de se falar com pessoas acima, no mesmo plano e abaixo. E ele descreveu inúmeras situações prosaicas para comprovar a sua hipótese. Bem, devo dizer que concordei com o ponto de vista, afinal, lá estávamos nós a discutir sobre culturas e percepções. E sobre Japão e os japoneses. E sobre não japoneses no Japão. Por outro lado, outras línguas davam outros mundos. Outras perspectivas. De onde igualmente concordaria, visto que o mundo japonês que eu imaginava no passado estava em rápida transformação pela aquisição e melhoramento da linguagem e pela forma de descrever aquele mundo. O que me fez pensar sobre a própria noção de Cultura, e de como o antropólogo, que não reconhece ou maneja o idioma alheio, fica decerto com uma visão bastante fragmentada e limitada, mesmo quando procura descrever esse mundo quebradiço e que constantemente escapa à sua descrição. Naturalmente que aquilo que chamamos de Cultura Japonesa ou Brasileira ou qualquer outra é vista de forma fragmentária, e ver qualquer coisa como a cultura, na prática, não quer dizer conseguir descrevê-la decerto, em qualquer dos casos.

Após a saída do Isakaya andamos até a residência oficial, que distava não muito longe tomando por base a caminhada que fizemos, ou cerca de uns quinhentos e poucos metros, entrecruzada por vielas e residências ja-



ponesas de um pavimento com jardins floridos ao redor e máquinas de refrescos aqui e acolá – as *Jidōhanbaiki* 「自動販売機」¹⁶. Ishida-san então re-memorou o plano para o próximo dia, que consistiria em mais um treinamento seguido por uma seção de fotos e uma conversa final em seu escritório. Ao fim da caminhada avistamos sua residência; e ao entrarmos, deixamos os sapatos logo após a passagem pela porta, direcionados para a entrada da residência. Então ele me disse onde poderia passar a noite e conversamos mais alguns minutos, quando ele me falou um pouco sobre sua família, mostrando-me fotos e descrevendo como era a sua vida e rotina de policial de alto comando.

Naquela noite dormi ao lado de Ishida-san, em um quarto contíguo ao seu. As casas japonesas possuem quartos com múltiplos usos, podendo comportar uma mesa para reuniões ou ser dividido por meio de divisórias para servirem como quartos. Normalmente o pé direito é baixo e durante o dia essas casas podem ser abertas para facilitar a ventilação da área interna, ou fechadas a bel prazer. Acordei na manhã seguinte ainda um pouco deslocado por ter dormido pouco, e procurei me aprontar o mais rápido possível, visto que senhor Ishida voltaria em breve de seu treino matinal, conforme me disse à noite. Na sequência, tomamos café da manhã e rumamos para o Departamento Policial, pois haveria treino novamente. Participei do treino e tive a chance de me recompor no próprio local, onde havia uma ala com chuveiros e máquinas de lavar roupa para as vestes de treino. Na sequência, tive mais uma conversa sobre assuntos correlatos ao trabalho na Polícia e ele, conforme vim a perceber, tornar-se-ia um importante informante na pesquisa, além de meu amigo pessoal.

A flecha, a palavra e a oportunidade

Durante o restante do ano de 2012, ampliei contatos e visitei inúmeros lugares vinculados ao *Kendō* e outras práticas marciais, de forma a co-



locar todas essas experiências em uma relação de pesquisa, de forma a pensar sobre elas. Então, em janeiro e fevereiro de 2013, a correta oportunidade apareceu quando estive em uma loja de equipamentos de *Kendō* na cidade de Tsuchiura para comprar suprimentos. Lá conheci o senhor Watanabe, dono da loja, e por seu intermédio vim a conhecer o professor Tsuka, *Sensei* de *Iaidō* e *Kendō*. Ele possui cerca de 60 anos, assíduo praticante de *Kendō* e *Iaidō* e trabalha na prefeitura de Tsukuba, encaixando-se como um pai exemplar de família, de acordo com dado modelo prescrito pelo *Ie* 「家」e pelo *Kazoku* 「家族」– ou seja, Casa e Família japonesa. Homem de estatura relativamente alta para os padrões japoneses, sério e assíduo nos treinos e muito querido pelos seus alunos e pessoas de sua relação. Diretamente em respeito ao *Ie* e sobre uma interpretação antropológica sobre o conceito de Casa, ver Lourenção (2015a; 2015b; 2016a; 2016b).

Entramos em contato por e-mail e ele concordou em me receber em um dia de treio, no *Dōjō* utilizado pelo seu grupo em Tsukuba, no mês de fevereiro de 2013. Neste, após as apresentações formais e conversas iniciais, ele pediu-me para executar os *Kata* (os estudos de forma) que havia aprendido no Brasil e após minha execução, ele disse que me aceitaria e me ensinaria. A partir deste momento, eu podia dizer que havia um professor me ensinando. Essa relação entre mestre e aprendiz é marcante no caso japonês. Sobre a relação Mestre e Discípulo, 「師匠」*Shishō* e 「弟子」*Deshi*, há de se notar que o *Deshi* [Discípulo], apresenta dois Kanjis, sendo o primeiro o de irmão mais jovem (*younger brother*) 弟, *otōto*. Em uma sociedade patrilinear na qual se opta por transmitir os conhecimentos por meio da relação mestre-discípulo, os mais velhos têm uma importância vital. A própria palavra *Sensei* é indicativa: 「先生」, *Sensei*, em japonês, indica “aquele que nasce, que vive há mais tempo”. Ora, a relação mestre e discípulo também pode ser vista como uma relação de parentesco, e em tudo se assemelha, inclusive em sua operação prática dentro desses espaços.

Em algum momento, provavelmente vendo meu esforço, ele me emprestou um *Iaitō* – uma espada de treino, feita em liga de zinco alumí-



nio, sem corte – para que eu pudesse treinar, uma vez que a que eu estava usando era mais leve do que o necessário, de acordo com ele. Isso me fez pensar uma série de coisas. A primeira foi a generosidade em me emprestar tal artefato, levando em consideração que eu naquele momento era um estrangeiro cujo passado não se dava plenamente a conhecer; a segunda, o que isso representaria em minha pesquisa.

Penso que o professor Tsuka definiu a pesquisa sobre o *Ki* uma vez que por seu intermédio pude transitar em diferentes espaços de treino e de confraternizações com os conhecidos dele e de outras pessoas que possuem relações via ZNKR (Federação Japonesa de Kendō). Ele é responsável por um grupo de cerca de 30 pessoas com mais de 40 anos de idade, que treinam todos os sábados em um *Dōjō* que fica no meio do caminho entre Tsukuba e Tsuchiura, entremeado por campos de arroz e residências tradicionais, espaço esse feito de pedras e rochas e madeira e mitos. Deste *Dōjō* tem-se a vista do monte Tsukuba, onde *Izanagi* e *Izanami* conseguiram abrigo na sequência à criação das ilhas japonesas no tempo mítico, que também é o próprio tempo histórico para muitos japoneses.

Este *Dōjō* fora erguido em um terreno grande, que consiste em uma área poliesportiva com conjunto de quadras à direita e ele à esquerda do portão principal. Sua área compreende cerca de 1200m² divididos em dois, sendo um salão para *Kendō* e *laidō* e um salão para *Judō*, sendo este preenchido em sua área com Tatame. O *Kamidana* 「神棚」 (LOURENÇÃO, 2016a; 2016b) está à direita da porta de entrada. Não há divisória entre os dois salões, e normalmente os praticantes fazem pequenas confraternizações antes e após os treinos, comentários e rodas de conversa. Neste local tive contato com outros praticantes e tive a oportunidade de conversar todos os finais de semana com eles, recebendo instruções e podendo perguntar coisas outras que não apenas sobre o *Kendō* e *laidō*, mas que invariavelmente ora iniciavam ora acabavam em assuntos correlatos à prática do *Budō* e à Cultura Japonesa, o que levou a uma densidade significativa acerca da compreensão em torno desta. Após iniciar com ele, vim a conhe-



cer a professora Kuru, que faz parte de seu grupo e que se tornou uma pessoa importante pois ela tratava dos documentos de entrada e participação nos eventos, campeonatos, exames e por meio dela e de sua paciência pude participar de exames de graduação no Japão e observar esses eventos, além de ser praticamente uma “mãe” para os praticantes pelo carinho que ela os tratava. Por outro lado, e isso importa, a posição dela é simétrica à posição do Sensei.

Na prática junto com o Tsuka Sensei, por exemplo, ele tem seus momentos de descontração, embora seja rígido quando da prática. Por outro lado, quando isso acontece, a Kuru Sensei mantém-se mais carinhosa e afetuosa. No *Dōjō* do Ishikawa Sensei também, as mulheres tratam com carinho as crianças, quando o *Sensei* é mais rígido. Isso não funciona em forma fixa. Os professores alternam seu modo de relacionar-se com os praticantes, ora exigindo ora relaxando, mas as mulheres são no geral mais carinhosas com os praticantes, ao menos as mulheres com mais idade. Com isso não desejamos dizer – a la Radcliffe Brown – sobre a estrutura psicológica da alternância de sentimentos dentro do parentesco, muito embora tenhamos uma correlação entre sistema terminológico e sistema de atitudes para o caso japonês (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 53). Essa é uma observação da pesquisa de campo, que mostra um balanço entre as atitudes de rigidez e liberalidade a depender de um dado conjunto de relações, dependentes igualmente do gênero e de uma noção japonesa de equilíbrio de opostos.

Por meio dele também vim a conhecer também o Ishikawa Sensei, uma vez que havia dito ao professor Tsuka que gostaria de me graduar 4º Dan em *Kendō* no Japão naqueles anos. Essa é uma graduação mediana-baixa para o Japão, embora seja a porta de entrada para as graduações posteriores e aqueles que a detém são considerados professores. No Brasil, uma pessoa com 4º Dan também pode ser considerada como um professor. Em uma sociedade hierárquica como a japonesa a graduação de *Kendō* diz algo para um dado grupo de pessoas e para os japoneses, em certo sentido. Naturalmente que há vários sistemas de hierarquia que funcio-



nam de forma concomitante. Por fim, o Tsuka Sensei abriu as portas para o *Kendō* e *laidō* japoneses, e me vali da estratégia de participar de todo e qualquer evento inclusive passando por exames de graduação para que tivesse uma melhor compreensão e experiência sobre o fenômeno do *Ki* e de como ampliar seu estudo.

Começando a perceber o *Ki*

Então, tendo ciência de meu interesse pessoal e de pesquisa, ele me apresentou a outro grupo de treinamentos no *Dōjō* do Ishikawa Sensei. Naquela ocasião, no segundo semestre de 2013, por intermédio do professor Tsuka, que me acompanhou ao treino e me apresentou ao professor Ishikawa, tive a oportunidade de me aproximar dele e receber seus ensinamentos. Ele foi técnico chefe de *Kendō* na Polícia de Tōkyō (famosa e chamada de *Keishichō*) e hoje se encontra aposentado, vindo a dar aulas de *Kendō* em um *Dōjō* próprio na cidade de Tsuchiura, Ibaraki-ken, desde meados da década de 1980. Possui cerca de 75 anos de idade, mestre em *Ittōryū* com *Menkyō Kaiden* – livre docente neste estilo antigo base para o *Kendō* – e 8º Dan *Hanshi* de *Kendō*, ou seja, uma pessoa muito graduada nesta arte marcial e igualmente uma pessoa muito importante. Fui apresentado pelo Tsuka Sensei em um modo ritual, sentando em *seiza*, ou seja, de joelhos, na frente dele. Ele soube que estava no Japão a pesquisa, e que estava estudando algo a respeito do *Ki*. Após uma breve conversa ele disse que eu seria bem-vindo ao *Dōjō* para treinar.

Bem, este resultado não se deu tranquilamente. Lembro-me que o *Dōjō*, situado em um terreno grande em uma área não muito distante da avenida *Higashi Odori*, inteiro de madeira, com uma pequena placa de madeira com o nome do *Dōjō* no portão defronte à rua, escrito de forma simples e em poucos caracteres que ali ocorriam aulas de *Kendō*, seguida de um caminho em areia e pedras ladeado à direita por cedros altos e pela esquerda por uma pequena floresta de Bambu. Na porta de entrada à di-



reita tem uma pequena placa de madeira com o nome do *Dōjō* – *Sek-keikan*. Ao entrar no *Dōjō*, o *Kamisama* está localizado à esquerda em relação à porta de entrada, embaixo do qual o estilo do *Onoha Ittōryū* está escrito em duas tabuas de madeira clara, com cerca de 3 metros de comprimento cada. Essa escola foi desenvolvida pelo mestre de esgrima japonesa Itto Ittosai Kagehisa (1560-1653), possuindo desenvolvimentos posteriores importantes ao qual se reconhece a importância de Ono Tadakazu, na qual a variação da linhagem é denominada *Ono-ha* (BUDOJAPAN, s.d.).

Dizem que esse mestre desenvolveu o estilo pensando na espada que defende e corta ao mesmo tempo, daí seguindo o nome da escola – escola de uma espada. Este estilo antigo é uma das bases do *Kendō Moderno* e é o praticado dentro do Quartel General da Polícia Metropolitana. Além de que, também nas paredes do *Dōjō*, há placas de diferentes tamanhos indicando o nome e sobrenome das pessoas que colaboraram com a construção deste espaço por meio de doações.

Defronte à porta, no lado oposto de quem entra está situado um pequeno vestiário e à sua direita uma mesa bastante gasta pelo tempo e uso, com almofadas de assento, uma bandeja com um singelo bule de chá, copos de cerâmica feitos a mão e um computador antigo empoeirado. Nas paredes de madeira ao redor desta mesa diversos diplomas e fotos de crianças que treinam e treinaram lá, troféus e fotos de *Senseis* já falecidos entre eles o Nakayama Sensei e Takano Sensei, compõem o conjunto equilibrado e solene da pequena sala de estar do *Dōjō* do Ishikawa Sensei.

O Ki que se mostra e o Ki que se esconde

Fiz o trabalho de campo nos *Dōjōs* e, em muitos deles se nota que são extensões das próprias casas dessas pessoas. Esses espaços de treinamento podem ser desde ginásios para a prática de artes marciais como pequenos salões adaptados ou feitos especialmente para a finalidade de ar-



tes marciais, possuindo um piso de madeira especial, inscrições nas paredes, e o famoso *Kamidana*, que é um pequeno oratório de madeira delicado e ornamentado, onde está presente uma noção de sagrado em certa medida para o Shintô, a prática religiosa desenvolvida no centro do arquipélago e Estado japonês e espaiada para os quatro cantos do Japão.

Estes lugares são tratados com zelo e esmero pelas pessoas. Sempre, e em todo dia de treino, ele é limpo ao início e ao final, seja por crianças, jovens ou por adultos. Aprende-se desde cedo sobre limpeza e purificação desses espaços; a bem da verdade não apenas desses ou nesses lugares. Normalmente, se existem crianças, elas fazem a limpeza; caso não, os adultos, seguindo uma dada linha hierárquica que não necessariamente é fixa embora seja preferencial. Frequentei diferentes *Dōjōs* com diferentes públicos, tanto de crianças, quanto de jovens e adultos, frequentados por japoneses e também por não-japoneses.

Quando lá estive com o Tsuka Sensei para ser apresentado, o Ishikawa Sensei encontrava-se em *seiza* debaixo do *Kamidana*, o que fez com que o Tsuka Sensei se apressasse para que fôssemos ter com ele. Sentamo-nos e o Tsuka Sensei apresentou-me, dizendo de onde eu vinha e o que fazia ali, notadamente os estudos e interesse sobre o *Ki* e algumas de minhas intenções, do ponto de vista de seu conhecimento. Então o Ishikawa Sensei perguntou-me como para confirmar e disse para que eu me trocasse para o treino. Após a apresentação, vesti as roupas e o *Bōgu* (armadura) e o treino começou.

Pulando a parte do treino em si, quando estava frente a frente com o Sensei, e após tentar entrar o golpe de *Men* (na cabeça) em sequência, ele me segurava com *Tsuki* (o golpe no pescoço) e esses golpes do Sensei atravessaram o *mune* 胸 do *Bogu* (a proteção para o peito e abdômen da armadura) e eu sentia como se estivesse queimando o meu peito nu. Senti-me sem nenhuma proteção efetiva. Este homem de mais de setenta anos, em sua estatura mediana, emanava fogo e se mostrava para mim como um gigante. No momento em que penso a respeito das linhas que escrevi,



na tranquilidade de minha sala, tenho a lembrança de estar frente a frente com ele e de só conseguir vê-lo envolto em uma aura de fogo. Naquele momento, eu senti que ele poderia quebrar minha coluna cervical. Cada golpe que eu aplicava – ou melhor, que ele deixara eu aplicar com o objetivo de me testar – era como se eu estivesse recebendo o golpe; cada golpe desferido na garganta com o qual ele segurava minhas investidas atravessavam a couraça da armadura e me feriam, queimando o meu peito... sinceramente achei que fosse morrer. Se o treino durasse mais um ou dois minutos provavelmente cairia desfalecido. Não obstante, ao invés de desistir procurei enfrentar mais um pouco. Senti tão evidente quanto o sol todas as manhãs a minha inferioridade de conhecimento sobre o caminho. Dentro de três minutos – ou cinco ou mais – não sei bem precisar porque parece que durou toda uma vida esta luta, parecendo que todo o infinito caberia neste tempo, não consigo me esquecer de que cada golpe que eu aplicava meus braços e mãos e pernas tremiam, como se estivesse batendo contra rocha ou ferro.

Ao fim do treino, disse-me ele que se minha intenção era prestar exame seria impossível de passar. Disse-me outras várias coisas dando a entender que eu não tinha *Kendō* para os exames e que seria melhor repensar as coisas. E que provavelmente eu não entenderia sobre o *Ki*, visto que naquele momento ainda não tinha consciência dele. Mas, como o Tsuka Sensei havia pedido, ele reconsiderou e disse-me que eu seria livre para ir treinar, embora ele não tivesse tempo para me preparar para as provas. Agradei-lhe pela oportunidade. Neste momento final ele fez uma digressão citando Miyamoto Musashi, e disse que o *Ki* eu poderia aprender nos livros, e isso era bom; mas o *Ki* deveria ser praticado e compreendido por meio do corpo e isso não era possível sentir no meu *Kendō* naquele momento. O *Ki* era como querer *matar uma pessoa*, mas como não se podia fazer isso nos dias de hoje, dever-se-ia transmitir isso pelo olhar, pelo sentimento, pela energia. Hoje, afinal, penso que comecei a entender o que ele queria dizer por meio da palavra e, principalmente, por meio do corpo. Então ao final, momento em que estava a agradecer mentalmente por ainda



estar vivo, o Sensei disse que para que eu pudesse estudar este conceito, não haveria outra forma a não ser entendê-lo no corpo e pelo corpo. Ele me disse que, para estudar, eu haveria de senti-lo. Naturalmente, a pergunta seria o que significaria *sentir* neste caso e neste contexto.

Energizando o *Ki* da pesquisa - sobre a inserção densa

A inserção lida com um transladar constante e em profundidade entre tipos de discursos, as vezes de densidades, velocidades e comprimentos diferentes, que podem ser particularmente antropológicos assim como não-antropológicos. Na verdade, os melhores pontos de vista antropológicos me parecem ser aqueles feitos pelos nossos interlocutores de pesquisa a respeito de nós pesquisadores, quando conseguimos entendê-los. O próprio pesquisador não está separado destas múltiplas linhas, mas ele é especialmente relacionado nessa trama pelo seu próprio interesse e pelas relações de pesquisa que são atravessadas pelos múltiplos sujeitos que compõem o tecido especial no qual sua pesquisa é possível. E claro, trata-se também de um trabalho positivo de pesquisa, que leva em consideração um interesse para além do pesquisador.

Desse problema que tem variadas soluções dependendo da experiência de cada pesquisador, retirei a minha que foi praticar a arte marcial retirando desta experiência os conceitos pelos quais a prática se desenvolvia. E desta experiência, procurar aplicar e naturalmente descrever tais conceitos. Isso pode se aplicar a outras situações e contextos de pesquisa, e não necessariamente apenas em relação à práticas corporais; o que depende é como o pesquisador pode, ao entrar e participar de outras vidas, pensar sobre esses fractais de realidade. No geral não se trata de disputar com o nativo a verdade sobre sua experiência no mundo. Isso não está em questão. O ponto a reconhecer é que cada experiência possui sua especificidade, inclusive a experiência sobre a experiência de outrem.



Venho discutindo há anos com meus sujeitos de pesquisa a respeito de questões correlatas a coautoria, presença e nomes nos textos, identificações, e muitos deles me responderam com negativas, dizendo que não desejavam ter seus nomes vinculados ou publicitados nos textos acadêmicos. Isso não quer dizer que não desejem ser reconhecidos como portando um conhecimento específico e socialmente validado. Mas a forma no qual esse conhecimento aparece é pública e sempre local, não textual. Bem, importante notar que todas essas pessoas a respeito do *Kendō* me formaram enquanto tal, por meio da palavra e por meio do conhecimento do e no corpo. Essa é a forma pública de reconhecimento que muitos deles desejam. E que vem sendo publicamente exposta também, desde aqueles anos e desde que voltei ao Japão em 2018.

Penso que minha modalidade de pesquisa em parte poderia ser retrçada a partir de Goldman, Favret-Saada e Viveiros de Castro, ou como o meio que o pesquisador encontra de seguir os seus interlocutores, pensar os conceitos e se deixar afetar pela experiência, às vezes à custa de seu próprio projeto de conhecimento (FAVRET-SAADA, 2012; GOLDMAN; 1985; 2003; 2009; VIVEIROS DE CASTRO, 1992; 2002a; 2002b). Mas o que significava estar em campo no Japão e o que isso significa hoje em dia ainda me faz pensar e me traz certos incômodos. E, no mais, qual seria a relação antropológica de conhecimento com os interlocutores com os quais eu deveria me relacionar?

Essa era uma pergunta constante, porque embora no Brasil eu pudesse fazer claramente o recorte do que era interno ao *Kendō* e do que não era, no Japão esse recorte não era tão evidente. Muitas das coisas que vi no *Kendō* estavam fora do ambiente de treino, assim como coisas e mecanismos externos se colocavam em sua evidência singela nos espaços de treino. Dessa forma, entendi que algumas das coisas apreendidas dentro e fora seriam úteis, a todo momento, fora e dentro da pesquisa. E no presente, não mais tenho uma relação antropológica de conhecimento – isto é, uma relação política de pesquisa. Tenho, agora sim, uma relação de amizade



construída durante anos com os meus interlocutores, que não são mais interlocutores, mas professores e amigos; são meus parentes, minha parentela na pesquisa.

Olhando para o coração do antropólogo, embaixo das folhas

Neste fechamento eu gostaria de levantar alguns poucos pontos que talvez atravessem a etnografia em sentido mais geral, tentando oferecer algumas respostas que me auxiliaram a pensar a pesquisa, mesmo que essas respostas e esses problemas não sejam nada novos. Em primeiro, Peirano (1994) diz que o processo daquilo que chamamos de *descoberta antropológica* resulta de um diálogo, não entre pesquisador e nativo como indivíduos ou sujeitos, mas entre a teoria acumulada da disciplina e a observação etnográfica que traz novos desafios e modos de conexão. Penso ser difícil entrar neste mérito, visto que a pesquisa é feita, em sua singularidade e simplicidade, por pessoas, que aqui e ali conversam, se conhecem mutuamente, e desse tipo de experiência, que é única, resulta algo. E esse algo é muito mais um plantio, ou seja, uma aposta daquele ponto em diante feita entre pessoas, apontando para um futuro, do que um olhar sobre o passado ou sobre o campo de pesquisa passado e delimitado.

Em poucas palavras não é um olhar *até* o momento, mas um olhar para o futuro *a partir* daquele momento. Que esse *algo* possa de fato se tornar um texto antropológico ou mesmo algo além e útil é outra questão. Bem sabemos que nem todos os etnógrafos são bons etnólogos, e vice-versa. Esse é um exercício de reflexão existencial e teórica que passa por vivências múltiplas e pelo pressuposto da universalidade da experiência humana, que o antropólogo aprendeu a reconhecer, no início ou no fim, longe de casa, muito embora não sejam poucas as pessoas que pensam o exato oposto. E no que resulta de minha experiência, o plantio – ou a cultura – é algo a se desenvolver, e não algo a ser coletado e colocado em suspensão. Não que isso não ocorra, evidentemente, uma vez que é preciso



prestar contas da pesquisa por meio dos “produtos”.

Em segundo, não há cânones possíveis na pesquisa de campo, embora haja sem dúvida rotinas comuns, procedimentos e protocolos. E se não há cânones no sentido tradicional, talvez não se possa ensinar a fazer pesquisa de campo como se ensina a fazer pesquisas participantes, em outras ciências sociais. Isso me parece bastante claro inclusive quando pensamos nas artificialidades dos cursos de pesquisa de campo dentro mesmo das antropologias, inclusive. Porém, na antropologia a pesquisa depende, entre outras coisas, da biografia e história pessoal do pesquisador, das opções teóricas da disciplina em determinado momento, do contexto histórico mais amplo e, não menos, das imprevisíveis situações que se configuram no dia-a-dia local da pesquisa e que trazem desafios e esforços de variadas ordens. E que os pesquisadores quando vão a campo se dão conta das distâncias entre essas áreas do saber. Mas distâncias e velocidades diferentes querem dizer que é preciso organizar. E se organizar.

Em terceiro, na medida em que se renova por intermédio da pesquisa de campo a antropologia repele e resiste aos modelos. Tal fato não a impede, contudo, de se constituir em um conhecimento coletivo, socialmente reconhecido e teoricamente em transformação; em quarto, consciente ou não, cada etnografia é um experimento – e todas elas são únicas. Talvez aqui esteja a dificuldade quando se exigem os protocolos das ciências naturais, incluindo os protocolos presentes nos comitês de ética; cada experimento, de onde se retiram hipóteses e teses, são únicos porque as condições de confecção dos experimentos são singulares. Cada etnografia é única porque cada pesquisa, cada coletivo, cada época, cada livro lido, cada reflexão são únicas. E todas elas ajudam a compor um tecido, eminentemente social.

Em quinto, o impacto dos dados e das vivências sobre o pesquisador gera totalidades, sejam elas de quaisquer ordens. Estas totalidades têm correlação nas recomendações de Rivers e de Mauss, de que o pesquisador deveria trabalhar sozinho no campo porque o objeto etnográfico é indivisí-



vel. Ou seja, ele se monta e adquire coerência na mente do pesquisador, e essa arquitetura se projeta invariavelmente para fora; ou como o *Ki* energizado se projeta para fora, particularmente no caso de minha pesquisa. A respeito do conceito de totalidade virtual, não confundir com a noção de generalidade pois não se trata disso. Três pontos resultam.

O impacto da pesquisa sobre o etnólogo é um tema pouco explorado por nós. Uma evidência de sua complexidade está na frequência com que antropólogos renunciam à pesquisa e às carreiras correspondentes. Como tradicionalmente o trabalho de campo era realizado longe de casa, essa desistência fazia com que o pesquisador fosse estigmatizado como incapaz de enfrentar a experiência do campo sozinho, colocando-se em dúvida sua vocação. Mas existe também uma outra reação comum, que é aquela dos antropólogos que, mesmo convencidos de sua vocação, não se dedicam à pesquisa de campo, embora saibam do preconceito a que estarão sujeitos (Peirano, 1995, p. 47). Eu acrescentaria mais uma à revelia, de como os antropólogos se classificam entre si a partir de campos mais ou menos intensivos. E de como as vezes esses campos capturam de tal forma onde não é possível sair deles, ou seja, eles deslocam o antropólogo de seu eixo de pesquisa, fazendo com que algumas coisas saiam do lugar. E nem sempre o que sai do lugar volta ao lugar que deveria. Tais ocorrências apontam para um impacto psíquico de tal dimensão que, em algumas circunstâncias, se transforma em um desconforto insuportável e não raras vezes, em uma crise que demanda solução e intervenção psíquica.

Esses comentários gerais acerca da etnografia encontram eco nas experiências de muitas pessoas no Japão, e é justamente por isso que retomo essas reflexões, pensando nessas pessoas que momentaneamente possam ser etnógrafos, mesmo que de si mesmos. As perguntas que constantemente me fazia é o que representava praticar artes marciais no Japão e por que elas atraíam pessoas para viver naquele país. E em segundo, quais eram as mudanças pessoais e subjetivas por meio das quais as pessoas reorientavam suas vidas para se adequar ao tipo de exigências pre-



sentos no Japão, tendo por base as relações com os japoneses. Sobre isso, estive mais interessado nas transformações pelas quais passavam essas pessoas tendo por base a diferença do que nas práticas estrangeiras presentes em solo japonês. Não desconsidere o valor e sentido dessas práticas afinal, para muitos lugares que olhei no Japão, parecia-me que tudo se reduzia a uma modulação da existência feita possível pelas exigências do capitalismo corporativo e financeiro. E sobre isso, de fato pouco tinha a dizer além do que vem sendo dito por muitos pesquisadores. Por outro lado, as pessoas com as quais tive relação estavam menos preocupadas com isso do que os próprios pesquisadores. É verdade que a grande questão é como sobreviver no Japão, ter trabalho, cuidar das famílias. Não há dúvida sobre esse ponto. E cada pessoa possui uma solução particular. Mas que fascínio que os caminhos marciais causavam nessas pessoas era questão que importava para eles – mas mais importante que responder a ela – porque há várias respostas possíveis – há de se notar práticas que são indígenas por princípio e por temporalidade, e que capturavam essas pessoas.

A questão, posta de outra forma, seria reconhecer uma socialidade que funciona na e pela busca de um desenvolvimento em um contínuo *vir-a-ser*, de si e da sociedade que bem ou mal aprenderam a reconhecer como sua; o que quer dizer uma busca por uma perfeição que jamais é atin-gida, mas sempre procurada. Essa foi uma informação importante que tem e não tem a ver com a pesquisa, porque essa percepção de campo em conjunto com japoneses me levou a refinar o meu modo de desenvolver pesquisa, uma vez que os conceitos e aplicações coletados apenas tornaram-se comunicantes quando foram compreendidos e ampliados por meio de um tempo maior de contato com essas pessoas e, naturalmente, esse contato permitiu que fossem retirados dados e vivências que não estariam disponíveis pela rotina etnográfica corrente. Dificilmente seria possível retirar toda uma série de observações, sentimentos, vivências e experiências por meio de entrevistas ou formulários ou observação sem um conhecimento um pouco mais desenvolvido dessas práticas e em conjunto com essas pessoas.



Logo, recorri no Japão à prática comum, refeição comum, conversas, discussão e tentativa de compreensão de conceitos, pouco a pouco selecionados. Algo se perde quando se vivencia o detalhe. Em outro sentido, algo se atinge. Em algum sentido, meu trabalho é menos panorâmico do que local. Se existe uma realidade, ela deve ser localizada. Sob certo ponto de vista, este trabalho se funda sobre dois movimentos – um local e um geral. Local, porque um trabalho de campo com múltiplas componentes e lugares traz problemas e limita o acesso a um pensamento mais refinado. Encontrar uma ou duas vezes não é suficiente. Há a necessidade de acompanhamento por algum tempo, que varia de antropólogo para antropólogo, mas que tendo a pensar que deve ser até o momento no qual os nativos se afeiçoam ao pesquisador, dizendo coisas que vão além das respostas óbvias às perguntas. E geral, porque uma dada realidade pode não ser referente ou significativa em relação a um assunto tratado. No mais, um movimento pendular seria o ideal – e em certo sentido foi o que fiz.

Por outro lado, é difícil o momento no qual temos de nos despedir. Embora como antropólogos quase sempre tenhamos de sair de campo, esse movimento nunca é fácil. As pessoas que estudamos zelam por nós também. Todo o tempo que pesquisei e vivi com essas pessoas elas também viveram e aprenderam comigo. Por isso que foi difícil sair, porque me reconheci em um dado momento como uma pessoa que pensa sobre o que os outros pensam. Isso tem consequências. E tem compromissos. Uma ciência descompromissada com o destino das pessoas que estuda se implode. Por sorte, eles continuarão a praticar e levar a vida com a sabedoria com a qual me receberam, me trataram e me deixaram ir. Isso se deve menos a uma conjuntura maior capitalista que a tudo reduz e fraciona, e mais a um modo japonês de vida que sabe equilibrar e dissolver dualidades.

Concluo então com três observações quase triviais a respeito da etnografia. Uma, que diz respeito propriamente à ficção etnográfica. Ora, a ficção não está no *nativizar-se*, mas em assumir que um distanciamento é possível no trabalho etnográfico. A outra diz respeito à prática etnográfica



artesanal: ela traduz, como poucas outras, o reconhecimento do aspecto temporal das explicações. E como tal, coloca-se em movimento, permitindo sempre um novo olhar e um novo ponto de vista. E com isso se quer dizer que uma etnografia possui sua própria vida, algumas vezes bem diferente da vida do pesquisador, quando se é permitido por meio dela comunicar. E por fim, que uma etnografia não acaba em si, mas se trata de uma aposta de futuro. Ou uma relação que pode ou não acabar. Do ponto de vista dos interlocutores, muitas vezes ela parece não acabar. Resta saber a respeito dos antropólogos, se essa relação é mesmo um futuro possível.



REFERÊNCIAS

Budo Japan. Disponível em <<https://budojapan.com/feature-articles/ono-ha-itto-ryu-yuji-yabuki-kiriotoshi/>>. Acesso em: 1 agosto de 2019.

GREINER, Christine: **Leituras do corpo no Japão**. São Paulo: N-1 Edições, 2015.

LOURENÇÃO, Gil Vicente Nagai: **O Espírito Japonês**: esboço para uma arqueologia etnográfica do Ki. Shuhari – os três momentos do aprendizado da maestria. Tese (doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. 2016a.

_____. The ethnography in ancient Japan looked from the present; some thoughts about vital energy and kinship. **Arquives of Budō**. Poland, 2016b.

_____. O campo no Japão: um pequeno ensaio sobre a noção de casa e o parentesco. *Ponto Urbe* 16, 2015a.

_____. Energia Vital, japonesidade e parentesco: como uma etnografia do passado heroico ilumina o presente. **At 67ª Reunião Anual da SBPC – Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência**. São Carlos: UFSCar, 2015b.

FAVRET-SAADA, J. Being Affected. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 2, n. 1, p. 435-445, 2012.

GOLDMAN, M. Construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. **Religião e Sociedade**, v. 12, n. 1, p. 22-55, 1985.

_____. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras. Ensaio de simetrização antropológica, **Análise Social**, v. XLIV (190), 2009.

_____. Os tambores dos mortos. **Revista de antropologia**, v. 46, 2003.

LEVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1996.

_____. **Antropologia Estrutural 2**. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1976.

PEIRANO, Mariza. **A favor da Etnografia**. Rio de Janeiro: Dumará, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.

_____. O nativo relativo. **Mana**, v. 8, n. 1, 2002b.

_____. O campo na selva, visto da praia. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, 1992.



NOTAS

1. O primeiro esboço deste artigo foi apresentado na Universidade Federal do Espírito Santo, nos idos de Novembro de 2016, em um encontro do nascente grupo de estudos em caminhos marciais japoneses – *Budō Kenkyukai*. Agradeço ao Professor Lucas Ferreira pela gentileza do convite, ao Alberto Victor e a todos os praticantes de *Kendō* e membros do departamento que presenciaram a apresentação. Aproveito o ensejo e agradeço aos pareceristas e editores da Revista Prajna pelas sugestões, análises e por toda a gentileza.
2. Pesquisador de Pós-doutorado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, fundação à qual agradeço pelo financiamento e por todo o apoio e auxílios diversos à realização da pesquisa que gerou este artigo [Processo: 2013/23839-6]. Pesquisador no Departamento de Política Científica e Tecnológica, Unicamp. Membro do Grupo de Estudos Interdisciplinares em Ciência e Tecnologia – GEICT-Unicamp. Doutor em Antropologia Social–UFSCar. Processos Fapesp: 2016/20106-6 e 2018/06952-7. E-mail: gilvicenteworks@gmail.com
3. 「武道」 - *Budō*- Caminhos Marciais Japoneses, comportando seu estudo sistemático e praxiológico.
4. A respeito do aprendizado da língua japonesa, e de como esse aspecto importou na presente pesquisa, recomendo ao leitor interessado que visite a tese de doutoramento na qual este artigo faz parte.
5. Fui contemplado com uma bolsa de pesquisa MEXT, do Ministério da Educação, Cultura, Esportes, Ciência e Tecnologia do Governo do Japão. Essa modalidade de bolsa é ofertada aos países com os quais possui relações diplomáticas, e via de regra a seleção é encampada pelas suas representações consulares. Para maiores informações pode-se consultar a página do Consulado Geral do Japão em São Paulo, na aba Bolsas MEXT.
6. 「同好会」 - Grupo livre de treinamento ou grupo de interesse em uma mesma atividade ou finalidade.
7. 「筑波大学の武道館、剣道部道場」。Ginásio de Artes Marciais, Departamento de *Kendō* da Universidade de Tsukuba.
8. As formas de tratamento utilizadas neste artigo se referem aos termos San 「さん」 e Sensei 「先生」 que representam Senhor/Senhora e Professor/Professora. O tratamento formal entre pessoas no Japão via de regra é dado pela presença do pronome de tratamento após o sobrenome da pessoa de quem se fala ou para quem se fala.
9. 「挨拶」 - Aisatsu – Cumprimento, saudação, polidez quando do encontro.
10. 「剣道部」 - Departamento de *Kendō*.
11. 「竹刀」 - Espada de bambu.
12. 「先輩」 - Senpai- veterano.
13. Ameagaru, 1999 – Escrito por Akira Kurosawa e dirigido por Takashi Koizumi.
14. 「精神」 Seishin – mente, alma, coração, “espírito”, intenção.
15. 「居酒屋」 Izakaya – este termo se refere aos lugares onde se bebe e se come petiscos no Japão. Relativo a bares, restaurantes noturnos, pubs etc.
16. 「自動販売機」 Máquinas de venda de refrescos, cigarros, tickets etc, bastante comuns no Japão.



RESENHAS

REVIEWS





OS JESUÍTAS NO JAPÃO (1549-1597): OS DESAFIOS DA MISSÃO NUMA SOCIEDADE LETRADA. POR MARLI DELMÔNICO DE ARAÚJO. (2020)¹

Resenha por Rômulo da Silva Ehalt²

Recentemente, a academia brasileira tem sido responsável pelo aparecimento de diversos bons trabalhos sobre a história dos portugueses no Oriente, seja na Índia, na China ou no Japão. Dadas as interseções com a história colonial brasileira, muitas obras se concentram no estudo das missões jesuítas na Ásia, com trabalhos de nível internacional que servem de inspiração para pesquisadores superarem as enormes dificuldades que se impõem à pesquisa história no Brasil. O livro de Marli Delmônico de Araújo Futata *Os Jesuítas no Japão (1549-1597): os desafios da missão numa sociedade letrada* (Curitiba: Editora CRV, 2020), infelizmente, fica muito aquém do que se espera da historiografia brasileira.

Baseado na tese de doutorado em educação “A Companhia de Jesus no Japão e a ação missionária e educacional na segunda metade do século XVI”, defendida na Universidade Estadual de Maringá em 2018, o livro visa preencher uma lacuna detectada pela autora na área de história da educação no Brasil. Publicado em versão impressa e digital, sua questão principal é entender quais foram as implicações que a cultura letrada japonesa teve sobre os esforços missionários jesuítas durante a segunda metade do século XVI. A obra começa com uma epígrafe que reproduz, sem contexto, o decreto de expulsão dos jesuítas editado por Toyotomi Hideyoshi em 24 de julho de 1587, traduzido para o português a partir de uma tradução inglesa do original e reescrito como um parágrafo único, modificando assim a estrutura original do documento de cinco artigos. A obra tem prefácio e prólogo de dois dos três professores da banca de qualificação de Futata: Flávio M. M. Ruckstadter e Oriomar Skalinski Junior. Na introdução, a autora sumariza as recentes pesquisas acadêmicas brasileiras sobre os jesuítas no



Japão, oferecendo ao leitor um panorama valioso sobre o desenvolvimento do campo no Brasil. Futata, contudo, se baseia inteiramente em fontes impressas, consultadas em bibliotecas do Rio de Janeiro—Biblioteca Nacional, Biblioteca da Marinha e Real Gabinete Português de Leitura—e Lisboa—bibliotecas do Centro de Humanidades (CHAM) da Universidade Nova de Lisboa e da Fundação Oriente.

O livro perde por se concentrar quase que inteiramente no contexto histórico tanto da Companhia de Jesus quanto do Japão da segunda metade do século XVI, deixando de lado oportunidades importantes para desenvolver o seu próprio argumento. O primeiro capítulo revisa a relação entre a formação da ordem e a educação. No segundo capítulo, Futata apresenta um contexto geral do Japão neste período e a chegada do catolicismo ao arquipélago. O terceiro e último capítulo é dedicado a educação jesuíta no Japão em si, foco principal do livro. Segue-se uma conclusão, a lista de fontes e referências bibliográficas, sete apêndices—listas de períodos da história japonesa, chefes militares do Japão, fundadores da Companhia de Jesus, superiores gerais da ordem, chefes da missão no Japão, cronologia da vida de Luís Fróis e a missão japonesa, e um glossário de termos japoneses—e quatro anexos—mapa do Japão, mapa das construções cristãs no Japão, fotografia de um “livro de catequese”, e os fragmentos de um catecismo para japoneses.

A bibliografia utilizada pela autora é, no mínimo, confusa. Estão ali incluídos desde trabalhos acadêmicos mais recentes de estudiosos brasileiros e portugueses até livros já marcadamente ultrapassados, como o *Choque Luso no Japão dos Séculos XVI e XVII*, de José Yamashiro (1989). Tem-se, assim, uma abordagem eurocêntrica clássica, onde o arquipélago japonês é transformado exclusivamente em um palco de ação dos missionários, congelado em sua “tradição japonesa”, termo infeliz utilizado ao longo de todo o livro para descrever as modalidades de educação japonesa. O resultado é uma idealização a-histórica do Japão. Não há, por exemplo, uma



tentativa da autora de entender o contexto político ou socioeconômico do período, a despeito da riqueza de materiais hoje acessíveis em rede.

Das pouco mais de 100 páginas de texto, os anexos e apêndices somam 52 páginas. O volume exagerado de apêndices e anexos é, contudo, pouco relevante para o estudo em si. Listas como as apresentadas nos apêndices são facilmente encontradas em qualquer busca na internet, o que torna a sua inclusão em grande parte dispensável. Dos anexos, a fotografia erroneamente legendada “Livro de catequese em japonês do século XVI” trata-se na verdade da capa e primeira página do *Giya do Pekadoru*, tradução e adaptação da obra Guia do Pecador do dominicano Luís de Granada publicada em japonês pelos jesuítas em 1599. Por fim, o anexo “Fragmentos de um catecismo para os catecúmenos japoneses da segunda metade do século XVI elaborado pelo padre Luís Fróis” reproduz fotografias do apêndice do volume IV da *Historia de Japam* de Luís Fróis editada pelo jesuíta Josef Wicki e publicada pela Biblioteca Nacional de Portugal entre 1976 e 1984.

Existem diversos equívocos no livro que demonstram a falta de cuidados adequados ou problemas editoriais. Erros de Yamashiro, por exemplo, são repetidos sem a devida crítica. Ao reproduzir trecho do livro do jornalista sobre a chegada dos portugueses ao Japão, Futata transcreve “25 de agosto do ano 12 da era Tenbun”, data equivalente a 23 de setembro de 1543 no calendário solar. O correto, no entanto, seria “25 da oitava lua do ano 12 da era Tenbun”, dado que não se usam os nomes dos meses solares para se referir aos meses lunares. Detectaram-se ainda diversos erros em referências a figuras históricas japonesas: Toyotomi Hideyoshi é descrito como “xogum”, e seu sobrenome vem grafado Toyotomo no terceiro capítulo. O *Bakufu* (xogunato) Tokugawa é referido como “dinastia”. O *daimyō* Ōtomo Yoshishige aparece na conclusão como “Otomo Yoshishiguê”. E o nome de Oda Nobunaga em japonês aparece como 小田 ao invés de 織田 em um dos apêndices. É louvável a tentativa da autora de registrar junto aos vocábulos japoneses a sua grafia original. Contudo, os numerosos desli-



zes prejudicam o valor da obra para estudiosos da área. Por exemplo, *iemoto seido*, como a autora escolhe se referir a uma das modalidades de ensino do Japão quinhentista, aparece acompanhado dos ideogramas 家元制, que romanizado transcreve-se *iemoto sei*. Ainda que o sentido seja essencialmente idêntico, tal tipo de lapso frequente deprecia o trabalho de Futata.

A transcrição de termos japoneses sofre também gravemente da falta de padronização. Ainda que a introdução diga que se optou por seguir o sistema de romanização Hepburn da língua japonesa, são incontáveis os exemplos de palavras romanizadas das mais diferentes formas. A vogal longa *ō*, por exemplo, aparece por vezes como *ou* (*daimyou*, ao invés de *daimyō*), *ô* (*Ômikami* por *Ōmikami*) ou é simplesmente ignorada (*Omura*, no lugar de *Ōmura*). Em alguns casos mais graves, nota-se o uso do sistema Hepburn apenas parcialmente em um mesmo vocábulo, como no caso de *Kanō-ryu* (a escola Kanō de pintura), que deveria ser grafado *Kanō-ryū*.

Em suma, o livro de Futata é uma oportunidade perdida. Lamentam-se profundamente o trabalho e dedicação da autora, mas o resultado é tão somente um resumo muito geral sobre a ação jesuíta no Japão da segunda metade do século XVI permeado por incontáveis erros que tornam difícil seu uso como fonte de referência tanto por interessados na história moderna da Companhia de Jesus quanto por especialistas de estudos japoneses. Ao invés do trabalho de Futata, recomenda-se a interessados no assunto a leitura das teses de doutorado de Jorge Leão (2017), Renata Bernabé (2018) ou Yuri Hichmeh (2018), defendidas em Niterói, São Paulo e Curitiba, respectivamente. Espera-se sinceramente que futuras pesquisas brasileiras foquem seus esforços mais na busca por novas fronteiras da área, explorando o potencial da academia nacional na investigação acadêmica e se aproveitando do amplo arcabouço historiográfico tanto de historiadores ocidentais quanto de japoneses.



REFERÊNCIAS

BERNABÉ, Renata Cabral. **Fé e Prática entre os Kirishitan**: Jesuítas, franciscanos e as reações japonesas ao cristianismo. 2018. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

HICHMEH, Yuri Sócrates Saleh. **O Domínio pelos Livros**: a formação da identidade japonesa como parte do processo de centralização política na era Tokugawa. 2018. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. **A Companhia de Jesus e os Pregadores Japoneses**: Missões jesuíticas e mediação religiosa 1549-1614. 2017. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói.



NOTAS

1. FUTATA, Marli Delmônico de Araújo. **Os Jesuítas no Japão (1549-1597)**: os desafios da missão numa sociedade letrada. Curitiba: Editora CRV, 2020.
2. Bacharel e licenciado em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, mestre e doutor pela Universidade de Estudos Estrangeiros de Tóquio. Foi bolsista do Ministério da Educação do Japão e da Japan Society for the Promotion of Science (JSPS). Atualmente faz pesquisa de pós-doutorado na Universidade Sophia, Tóquio, como International Research Fellow da JSPS. E-mail: romuloehalt@gmail.com.



FONTES PRIMÁRIAS

PRIMARY SOURCES



TRATADO DAS CONTRADIÇÕES E DIFERENÇAS DE COSTUMES ENTRE A EUROPA E O JAPÃO¹

Pedro Brocco²

Nota Introdutória

A obra quinhentista do jesuíta português Luís Fróis só veio à lume, na forma mais acabada como a conhecemos, no século XX. Além da *História do Japão*, cujo primeiro volume, sob os cuidados da edição de Franz Wicki S.J., foi publicado em 1976, o século XX viu também a publicação, em 1955, sob a organização do jesuíta Josef Franz Schütte, o *Tratado em que se contém, muito sucinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes antre a gente de Europa e esta província de Japão*. O único exemplar do *Tratado* foi encontrado por Schütte na Biblioteca da Real Academia de História de Madri, em 1946, obtendo sua publicação em edição crítica nove anos mais tarde em Tóquio, no **Japão³**.

O volume encontrado por Josef Franz Schütte em Madri era formado por um conjunto de quarenta páginas de carta japonesa, com as dimensões de 16x22 centímetros, estruturado em quatorze **capítulos⁴**.

Quando se analisa a estrutura e o estilo do *Tratado* de Fróis, o estudioso se depara com uma retórica diferente da de outros padres jesuítas e seus escritos sobre as missões.

Luís Fróis opta pela técnica do confronto direto e pontual não apenas com as grandes diferenças, mas também com as pequenas e particulares diferenças que distinguem de maneira decisiva a sociedade japonesa e a europeia. A modalidade direta de Fróis exclui do texto qualquer comentário ou juízo de valor explícito: ele deixa reservado ao leitor a obrigação do esforço de reflexão pessoal e imaginativo de uma experiência profunda das diferenças.

Fróis, assim, destitui-se de uma posição de missionário buscando a conversão dos gentios, colocando-se ao lado daqueles vindouros explora-

dores de culturas que se propõem a descrevê-las a partir de seus mecanismos internos de costumes e crenças, inserindo-as num registro geral das diferenças culturais.

Fróis aproxima-se, curiosamente, de Michel de Montaigne, quando este reconhece um valor positivo aos ritos tupis do Brasil e às suas formas culturais, admirando neles a coragem, a constância e o sentimento de honra, em seu ensaio sobre os canibais. A narrativa de Montaigne, porém, foi produzida por um intelectual recluso que não possuía atuação direta no projeto de colonização, ao contrário de Nóbrega e seus companheiros jesuítas, na linha de frente da colonização do **Brasil**⁵.

Fróis aproxima-se também, curiosamente, de Antoine Galland, erudito orientalista e tradutor de *As mil e uma noites* a partir de um manuscrito sírio do século XV. Galland escreve, em 1678, *Le Voyage à Smyrne*, publicado somente no ano 2000, contendo 166 aforismos que elencam contradições e diferenças entre franceses e turcos, em um estilo ao mesmo tempo distante de um espírito missionário e próximo do *Tratado* de Luís Fróis. A prova de que o Oriente pode ser intensamente vivido pela cultura ocidental é a presença das *Mil e uma noites* como uma das mais belas obras da literatura universal. Mas isso talvez não tivesse se dado sem um olhar curioso e poroso como o de Antoine Galland.

Ao manter-se neutro em seu estilo no *Tratado das contradições e diferenças*, Fróis não emite nenhum juízo de valor explícito à cultura japonesa, muitas vezes tentando mostrá-la como o avesso da cultura europeia, aproximando-as, como bem analisou Claude Lévi-Strauss, pela via da inversão e de uma espécie de jogo de espelhos.

Se o século XVI viu com crescente frequência o aparecimento do tópico dos “caráteres nacionais” e a “caracteriologia dos povos” a ponto de se tornar um lugar comum, percebe-se neste funcionamento um sucesso que se nutre de rivalidades entre nacionalismos em uma Europa prestes a ver a consolidação da Era dos Estados nacionais: sobre o mapa da Europa, cada paixão tem seu lugar, e também cada talento e bizarrice passam a ser imaginariamente situados (LESTRINGANT, 2002, p. 177).



O *Tratado das Contradições e Diferenças* de Fróis possui 14 capítulos nos quais o jesuíta português estabelecerá descrições antitéticas sobre uma série de tópicos envolvendo os japoneses e os europeus, como as mulheres, a forma de se vestir, de comer, de se curar, de escrever, do teatro, da música, etc. Como exemplo, posso citar três séries de comparações, uma sobre as mulheres, uma sobre a forma de estudar e de conhecer e uma sobre a linguagem.

Sobre as mulheres:

Na Europa a suprema honra e riqueza das mulheres moças é a pudicícia e o claustro inviolado da pureza; as mulheres do Japão nenhum caso fazem da limpeza virginal nem perdem, por não a ter, honra nem casamento.

Sobre o estudar e o conhecer:

Nós estudamos diversas artes e ciências por nossos livros; eles toda a vida gastam em conhecer o coração dos caracteres.

A última, uma questão de filosofia da linguagem que muito interessa aos filósofos, etnolinguistas e aos psicanalistas. Escreve Fróis:

Na Europa busca-se a clareza nas palavras e evita-se a ambiguidade; no Japão as expressões ambíguas são a melhor linguagem e a mais apreciada.

Fróis, entretanto, parece apontar para um além da dinâmica de rivalidades nacionais: ao produzir um trabalho, um estudo ou um gênero de anotações cujo objetivo seria o da *comparação por inversão*, aproxima o Japão da Europa pela via do pitoresco: se o Japão é pitoresco, a Europa, vista desde o Japão, pode também perfeitamente sê-lo.

É neste sentido que Lévi-Strauss, em seu prefácio à reedição do *Tratado* de Fróis na língua francesa, afirma, citado por Lestringant, que “centenas de comparações, formuladas de modo conciso e construídas em forma de paralelismo, sugerem ao leitor que ali não são assinaladas apenas diferenças, mas que todas as oposições constituem, de fato, inversões” (LÉVI-STRAUSS, 1998, p. 9).

Por fim, gostaria de fazer alguns comentários sobre a edição por mim apresentada. Trata-se de um trabalho de organização e apresentação da edição crítica *princeps* apresentada por Josef Franz Schütte S.J. em 1955, princi-



palmente no sentido de fazer adaptações no vocabulário, tornando-o mais fluido e próximo da língua portuguesa contemporânea.

A edição de Schütte é bilíngue, apresentando em páginas intercaladas o português quinhentista de Fróis e sua tradução para o alemão. A edição de Schütte é ricamente composta de notas explicativas em alemão, além de também conter ilustrações contemporâneas ao período da missão jesuíta no Japão, como de Kanō Yoshinobu (c. 1600) e ilustrações para contextualização de alguns tópicos da obra, como a ilustração de Toyotomi Hideyoshi, sem indicação de autoria.

Em relação às notas de rodapé feitas por Schütte em alemão, procurei traduzi-las, quando entendi pertinente, e ampliar o seu alcance na medida do possível, consultando, para este fim, o *Glossário Luso-Asiático* de Sebastião Rodolfo Dalgado, que Schütte utiliza pouco. Por outro lado, Schütte opta por utilizar o *Vocabulario da lingua de lapam*, publicado em Nagasaki em 1603, elaborado por vários jesuítas. Tal opção aproxima o vocabulário publicado em 1603 do léxico de Luís Fróis, porém não dispus do material consultado por Schütte para elaborar minhas próprias notas, concentrando-me apenas na consulta do *Glossário* de Dalgado. Como exemplo, cito a nota de rodapé aberta por mim para explicar o termo *catabira*, que Schütte não aborda:

Dalgado informa que *catabira* (do japonês *katabira*) designa “cabaia japonesa, feita de linho e usada no estio”. Exemplifica utilizando uma das cartas do próprio Fróis, de 1569, que diz “Veo seu filho de dentro com hum vestido muito rico, e hua **catabira** branca muito fina, que me mandava el Rey aquillo, pera que logo o vestisse, e a Lourenço outra **catabira** muito fina”. *Cartas de Japão*, I, fl 274 (DALGADO, 1919, p. 230).

Em outros momentos, opto por indicar, de forma mais concisa, o significado de algum termo, que Schütte explica de maneira mais completa e contextualizada em sua edição, como por exemplo o termo *dannas*, presente no Capítulo 4, sobre os costumes dos bonzos, o qual Schütte assim explica:

Dannas, portugiesische Pluralform von danna : Vocabul. da ling. d. lap., Nagasaki 1603, fol. 70v: “Danna. Fregueses, ou devotos, & professores dalgua seita. Item. Per met. Fregueses dalgum official que continuão com elle em otra, que lhe encomendão, &c.” Nach dem Kojirin 1254 kommt das Wort von Sanskrit Dâna-pati. Es bedeutet dasselbe wie das (jap.) Wort Seshu : jemand, der einen bestimmten Tempel mit sei-



nen Almosen unterhält, bzw. zu seinem Unterhalt beiträgt (Erst eine weitere Entwicklung hat zu anderen Bedeutungen, z.B. Hausherr, geführt).⁶

De modo geral, não pretendi traduzir todas as notas trazidas por Schütte em sua edição crítica e *princeps*, selecionando alguns trechos que me pareceram mais relevantes e que poderiam esclarecer o significado de alguma palavra. Assim, a edição aqui proposta não pretende substituir a edição crítica de Schütte para um estudo mais aprofundado do contexto de elaboração do *Tra-tado* de Fróis. Os termos no português quinhentista de Fróis, muitos já em desuso, por vezes foram compreendidos por mim a partir da tradução para o alemão de Schütte, de modo que procuro trazer, em relação a algumas palavras, notas com traduções pontuais. Nestes casos, trata-se de um recorte de notas explicativas mais amplas feitas por Schütte, com um foco mais específico na tradução e acepção de cada palavra.

As notas de Schütte estão em alemão com interpolações de materiais consultados como o *Vocabulario da lingoa de lapam*, que é citado no original. Quando Schütte cita em nota de rodapé o *Vocabulario* de 1603, reproduzo a nota sem a preocupação de adequá-la às normas de citação correntes, uma vez que fazem parte do texto original organizado por Schütte, citado nas referências (FROIS, 1955).

Quando houver notas do organizador, ainda que se trate de traduções pontuais de termos em alemão trazidos por Schütte, estas virão seguidas entre parênteses por (N.O.), significando Nota do Organizador. Quando não houver a indicação (N.O.), trata-se de nota de rodapé de Schütte, em geral trazendo alguma definição do *Vocabulario* de 1603. Neste caso, será feita a citação à edição *princeps* de 1955.



LUIS FROIS S.J.

KULTURGEGENSÄTZE
EUROPA–JAPAN
(1585)

TRATADO EM QUE SE CONTEM MUITO SUSINTA-
E ABREVIADAMENTE ALGUMAS CONTRADIÇÕES
E DIFERENÇAS DE CUSTUMES ANTRE A GENTE DE
EUROPA E ESTA PROVINCIA DE JAPÃO

ERSTMALIGE, KRITISCHE AUSGABE
DES EIGENHÄNDIGEN PORTUGIESISCHEN FROIS-TEXTES
IN DER BIBLIOTHECA DE LA ACADEMIA DE LA HISTÓRIA IN MADRID
MIT DEUTSCHER ÜBERSETZUNG, EINLEITUNG UND ANMERKUNGEN

VON

JOSEF FRANZ SCHÜTTE S.J.
MITGLIED DES HISTORISCHEN INSTITUTES
DER GESELLSCHAFT JESU IN ROM

T Ő K Y Ő
SOPHIA UNIVERSITÄT
1 9 5 5



*TRATADO EM QUE SE CONTEM MUITO SUSINTA E ABREVIADAMENTE
ALGUMAS CONTRADIÇÕES E DIFERENÇAS DE CUSTUMES AN-
TRE A GENTE DE EUROPA E ESTA PROVINCIA DE JAPÃO*

Luis Frois, S.J.

JESUS MARIA

TRATADO⁷ EM QUE SE CONTÊM MUITO SUCINTA E ABREVIADAMENTE ALGUMAS CONTRADIÇÕES E DIFERENÇAS DE COSTUMES ENTRE A GENTE DE EUROPA E ESTA PROVÍNCIA DE JAPÃO. E AINDA QUE SE ACHEM NESTES PARTES DO **XIMO**⁸ ALGUMAS COISAS EM QUE PARECE CONVERGIREM OS JAPONESES CONOSCO, NÃO É POR SEREM COMUNS E UNIVERSAIS NELES, MAS ADQUIRIDAS PELO COMÉRCIO QUE TÊM COM OS PORTUGUESES QUE CÁ VÊM TRATAR COM ELES EM SEUS NAVIOS. E SÃO MUITOS DE SEUS COSTUMES TÃO REMOTOS, PEREGRINOS E DISTANTES DOS NOSSOS QUE QUASE PARECE INCRÍVEL PODER HAVER TÃO OPOSTA CONTRADIÇÃO EM GENTE DE TANTA POLÍCIA, VIVEZA DE ENGENHO E SABER NATURAL COMO TÊM. E PARA SE NÃO CONFUNDIREM UMAS COISAS COM OUTRAS, DIVIDIMOS ISTO COM A GRAÇA DO SENHOR EM CAPÍTULOS – FEITO EM **CANZUSA**⁹ AOS 14 DE JUNHO DE 1585 ANOS.

*Capítulo primeiro: Do que toca aos homens em suas pessoas e vestidos.

*2º: Do que toca às mulheres em suas pessoas e trajes.

*3º: Do que toca aos meninos em sua criação e costumes.

*4º: Do que toca aos bonzos que são seus religiosos.

*5º: Dos templos e coisas que tocam ao culto e religião.

*6º: Do modo de comer dos japões e de seu beber.

*7º: Das armas e da guerra.

*8º: Dos médicos, **mezinhas**¹⁰ e modo que têm de se curar.

*9º: Dos livros e modo de escrever dos japões.

*10º: Do que toca às fábricas das casas, ruas e jardins.

*11º: Do que toca aos cavalos e seus **dogus**.¹¹

*12º: Das embarcações e seus costumes e **dogus**.

*13º: Dos autos, farsas, danças, cantos e instrumentos de música.

*14º: Das coisas extraordinárias.



Capítulo primeiro

DO QUE TOCA AOS HOMENS EM SUAS PESSOAS E VESTIDOS

1. Pela sua maior parte os homens da Europa são altos e de corpo de boa estatura; | os japoneses pela maior parte mais baixos de corpo e estatura que nós.
2. Os da Europa tem por formosura os olhos grandes; | os japoneses os têm por horrendos, e os formosos são fechados da parte dos lagrimais.
3. Entre nós ter os olhos **brancos**¹² não se estranha; | os japoneses os têm por monstruoso, e é coisa rara entre eles.
4. Os nossos narizes são altos e alguns aquilinos; | os seus baixos e as ventas pequenas.
5. Pela maior parte a gente da Europa tem boa cópia de barba; | os japoneses pela maior parte pouca e não bem composta.
6. A honra e primor que a gente da Europa tem posta na barba, | os japoneses a põem no cabelinho que trazem atado detrás do toutiço.
7. Os homens entre nós andam tosquiados e têm por afronta pelarem; | os japoneses se pelam com tenazes para não terem cabelos, e isto com dor e lágrimas.
8. Entre nós há muitos homens e mulheres com sardas; | os japoneses, com serem alvos, há mui poucos que o sejam.
9. Entre nós é raro serem os homens ou mulheres **bexigosos**¹³; | entre os japoneses é coisa muito comum e cegam muitos de bexigas.
10. Entre nós trazer as unhas compridas se tem por sujidade e pouca criação; | os japoneses, assim homens como mulheres fidalgas, trazem algumas como de gaviões.
11. Entre nós se tem por deformidade ter uma cutilada no rosto; | os japoneses se prezam delas, e como são mal curadas são ainda mais disformes.



QUANTO AOS VESTIDOS DOS HOMENS

1. Os nossos vestidos quase em todos os 4 tempos do ano são os mesmos; | os japoneses os variam 3 vezes no ano: *nacçu*, *catabira*, *aqui avaxe*, *fuyu* quimono.
2. Entre nós trazer o vestido pintado se teria por leviandade e zombaria; | nos japoneses é universal trazerem-nos todos pintados, exceto bonzos e velhos raspados.
3. Entre nós quase cada ano se inventa um novo traje e invenção de vestidos; | no Japão sempre a feição é a mesma e sem nunca variar.
4. Entre nós sobre os gibões e palotes se usa de trazer capa; | os japoneses sobre o quimono ou *catabira* trazem um sambenito pintado muito ralo, aberto por diante.
5. As nossas mangas são estreitas e chegam até o colo da mão; | as dos japoneses largas, assim homens como mulheres e bonzos, chegam-lhe até meio braço.
6. Os nossos calções ou ceroulas são abertos por diante; | os dos japoneses tem duas aberturas nas ilhargas e um tanga ou arção de sela de [?]¹⁴.
7. As nossas calças e muslos imperiais são de seda atroceladas de ouro; | os vestidos dos japoneses, ainda que sejam de seda, os calções sempre hão de ser de **canga**¹⁵ ou nono¹⁶.
8. Os vestidos dos homens entre nós não é coisa que possa servir às mulheres; | os quimonos e **catabiras**¹⁷ do Japão igualmente servem às mulheres e homens.
9. Os nossos vestidos são justos, estreitos e apertados no corpo; | os do Japão tão largos que com facilidade e sem pejo se despem logo da cintura para cima.
10. Nós por causa dos botões e atacas não podemos meter a mão no corpo facilmente; | os japoneses assim homens como mulheres, como não tem nada disto, sempre, especialmente no inverno, trazem as mangas por fora caídas e as mãos dentro no corpo.
11. Entre nós se veste o melhor vestido em cima e o somenos debaixo; | os



japoneses o melhor debaixo e o somenos em cima.

12. Entre nós sempre o vestido há de ser melhor que o forro; | no Japão os *dobuqus*¹⁸ dos senhores hão de ter o forro melhor que o vestido, se puderem.
13. Nós trazemos os *dobuquos*¹⁸ de peliças com a pele para dentro; | os japoneses aos trazem com as peliças para fora.
14. Entre nós tosquia ou raspa um homem a cabeça para se aliviar de dores; | os japoneses a raspam por tristeza ou dó, ou por estarem fora da graça de seus senhores.
15. Entre nós raspa um a barba quando se quer meter em alguma religião; | os japoneses cortam o cabelinho do toutiço como sinal de que deixam as coisas do mundo.
16. Entre nós se dobram os roupões da mão direita para a esquerda; | os japoneses dobram os quimonos da esquerda para a direita.
17. As nossas camisas têm mantos e são cerradas por diante; | as *catabiras* dos japoneses são abertas por diante e não tem mantos.
18. Entre nós se dobram os vestidos para se guardarem com o direito para dentro e o avesso para fora; | os japoneses os dobram com o direito para fora e o avesso para dentro.
19. Entre nós os lenços são de pano muito fino, lavrados ou de desfiado, etc.; | os dos japoneses uns são como de liteiro grosso e outros de papel.
20. Nós fazemos a cortesia de tirar o barrete; | os japoneses a fazem com descalçar os sapatos.
21. Entre nós se usa de espadas que cortam de ambos os gumes; | os japoneses de traçados que não cortam mais que de um gume somente.
22. As nossas bainhas são de couro ou de veludo; | as dos japoneses de pau *vruxadas*²², e as dos senhores cobertas de ouro ou prata.
23. As nossas espadas têm conteiras, cabos e um pomo; | as dos japoneses nenhuma destas coisas têm.
24. As nossas espadas se provam em paus ou em animais; | os japoneses ficam-se para provar as suas em corpos de homens mortos.
25. Entre nós os traçados ou alfanjes se trazem com a arcada para baixo; | os



japoneses os trazem com o côncavo para baixo e o arcado para cima.

26. Nós usamos de feltros, **bedens**²⁰ e capas d'água e sombreiros para a chuva; | os japoneses altos e baixos de capas de palha muito compridas e sombreiros de palha.
27. Nós temos por grande recreação saúde e alívio o passear; | os japoneses totalmente não o usam, antes se espantam e o tem em nós por trabalho e penitência.
28. As nossas espadas e coisas de muito preço estão bem guarnecidas; | as suas preciosas nenhum aparato nem guarnição têm.
29. Nós temos por descortesia não estar o servo em pé quando o senhor está sentado; | e eles por mau ensino não se sentar também o criado.
30. Nós usamos o preto por luto; | e os japoneses o branco.
31. Nós quando caminhamos levantamos os vestidos por diante para os não sujar; | os japoneses os levantam tanto por trás, que lhe fica todo o norte descoberto.
32. Entre nós os pajens e fidalgos acompanhando seus senhores não lhe há de aparecer um dedo do pé; | os japoneses quando os acompanham pelas ruas arregaçam os calções até as virilhas.
33. Nós em todo tempo deitamos o cuspinho fora; | os japoneses comumente engolem para dentro os escarros.
34. A espada que se cinge entre nós se joga com uma mão; | as dos japoneses, como são muito pesadas, todas se jogam com ambas.
35. Nós usamos de sapatos de couro, e os fidalgos de veludo; | os japoneses altos e baixos de alparcas feitas de palha de arroz.
36. Entre nós na Europa seria doidice ir um fidalgo descalço diante de um príncipe; | os japoneses têm por mau costume ir calçados diante de quaisquer senhores que sejam.
37. Nós entramos nas casas calçados; | no Japão é descortesia e hão de deixar os sapatos à porta.
38. Nós para lavar as mãos e o rosto arregaçamos os pulsos somente; | os japoneses para o mesmo efeito se despem nus da cintura para cima.
39. As cortesias que nós fazemos com pôr um joelho no chão, | essas fazem



- os japoneses com se porem debruçados com os pés e mãos e a cabeça quase no chão.
40. Nós usamos de barretes de cantos ou redondos de pano; | os japoneses de barretes de seda, uns agudos e outros feitos à feição de sacos.
 41. Entre nós um remendo é coisa mui baixa; | no Japão estima um príncipe em muito um quimono ou *dobuqu* todo feito de remendos.
 42. Na Europa todo vestido se corta com tesoura; | no Japão tudo se corta com faca.
 43. Na Europa se teria por coisa afeminada trazer um homem abano ou abanar-se em ele; | no Japão é baixeza e miséria não o trazer sempre na cintura e usá-lo.
 44. Entre nós se usa de tochas de cera que vão diante dos fidalgos e príncipes; | no Japão de molhos de canas velhas, secas, compridas, ou molhos de palhas.
 45. Na Europa descobrir um pé ao fogo para se esquentar estranha-se; | no Japão quem está em pé ao fogo para se esquentar descobre em claro e sem pejo toda a traseira.
 46. Entre nós ver-se um fidalgo a um espelho se tem por obra afeminada; | os fidalgos japoneses para se vestirem têm comumente um espelho diante de si.
 47. Entre nós vestir-se de papel seria escárnio ou doidice; | no Japão, bonzos e muitos senhores se vestem de papel com a dianteira e mangas de seda.
 48. O que entre nós é trazer roupão por casaco; | disto usam os japoneses vestindo sobre as *catabiras dobuqus* sem mangas.
 49. Entre nós se lava a roupa esfregando-a com as mãos; | no Japão a lavam pisando-a aos coices com os pés.
 50. Nós trazemos lenços e papéis na algibeira ou manga; | os japoneses tudo trazem metido nos seios; e quanto mais alevantado é, mais elegante.
 51. Entre nós se usa de algibeiras; | os japoneses de bolsinhas penduradas na cintura.
 52. As bolsas servem na Europa para trazer dinheiro; | no Japão as dos fidalgos e soldados servem de cheiros, mezinhas e pederneira.



53. Entre nós a gente lava o corpo em suas casas muito escondido; | no Japão, homens, mulheres e bonzos em banhos públicos ou à noite às suas portas.
54. Entre nós pela chuva se trazem botas ou o calçado comum; | no Japão ou vão descalços ou levam chapins de **madeira**²¹ e bordões nas mãos.
55. Entre nós fazem o calçado de couro forte e grosso; | no Japão os *tabis*²² são de couro como luvas.
56. As nossas luvas dobram-se no colo da mão; | as dos japoneses chegam-lhe às vezes até os cotovelos.
57. Entre nós seria doidice trazer o vestido por cortar; | os *dobuqos* de peles dos japoneses assim se trazem como se os tivessem tirado dos veados.
58. Entre nós os sapatos, botas e calças têm solas ou palmilhas postiças; | os *tabis* de Japão não têm solas, mas todo o couro é contínuo.
59. Na Europa seria coisa ridícula trazer o calçado até meio pé somente; | no Japão é primor, e o inteiro é de bonzos, mulheres e velhos.
60. Entre nós se anda com todo o pé assentado no chão; | no Japão somente com as pontinhas sobre o calçado de meio pé.
61. Entre nós nem por verão nem por inverno se usam de vestidos ralos pelos quais se veja o corpo; | no Japão são pelo verão tão ralos que quase tudo se enxerga.
62. As bordas dos nossos saíões ou roupões compridos não são desfalcados em nada; | no Japão as *catabiras* e quimonos de homens e mulheres faltam-lhes um palmo nas bordas dianteiras.
63. Entre nós o vestido preto não se cose com linhas nem r[...] branco; | os japoneses não têm por inconveniente com branco coser o preto.

Capítulo 2º

DO QUE TOCA ÀS MULHERES, E DE SUAS PESSOAS E COSTUMES

1. Na Europa a suprema honra e riqueza das mulheres moças é a pudicícia e o claustro inviolado de sua pureza; | as mulheres do Japão nenhum caso



- fazem da limpeza virginal nem perdem, por não a ter, honra nem casamento.
2. As da Europa se prezam e fazem muito por ter os cabelos louros; | as japonesas os aborrecem e trabalham quanto podem para os fazer pretos.
 3. As da Europa fazem as suas **espertaduras**²³ na testa; | as japonesas raspam as testas e encobrem a espertadura.
 4. As da Europa perfumam os cabelos com cheiros odoríferos; | as japonesas andam sempre fedendo ao azeite com que os untam.
 5. As da Europa raramente usam de cabelos estranhos ajuntados aos seus; | as japonesas compram muitas perucas da China.
 6. As da Europa usam de muitos toucados para ornamento da cabeça; | as japonesas andam sempre com cabelo descoberto, e as fidalgas com ele solto.
 7. As da Europa os atam com nistros até baixo entrançados; | as japonesas os atam com um pequeno de papel em um só lugar detrás, ou os enrolam com um fio de papel no meio da cabeça.
 8. As mulheres da Europa põem capuzes ou véus na cabeça; | as japonesas um **vataboxi**²⁴ flocado ou um pedaço de pano branco sob o casaco.
 9. As mulheres da Europa lavam em suas casas os cabelos e cabeça; | as japonesas em banhos públicos onde há particulares lavatórios para os cabelos.
 10. As nobres da Europa trazem grandes rabos nas fraldas; | as japonesas em casa do **Qubo**²⁵ trazem quatro ou cinco cabeleiras apegadas umas nas outras que lhe andam arrojando três **côvados**²⁶ por detrás pelo chão.
 11. As da Europa prezam-se das sobancelhas bem-feitas e concertadas; | as japonesas as tiram todas com alicates, sem lhe ficar um só cabelo.
 12. As da Europa põem cosméticos na cabeça para a fazer alva; | as japonesas nobres lhe põem para festa umas pinturas de tinta preta.
 13. As da Europa, em breves anos se lhe fazem os cabelos brancos; | as japonesas aos sessenta não têm cabelos brancos porque os untam com azeite.
 14. As da Europa furam as orelhas e enchem-nas de brincos; | as japonesas



- nem furam orelhas nem trazem brincos.
15. Nas da Europa é defeito aparecerem-lhe muito a maquiagem do rosto; | as japonesas, quanto mais brancas elas se aplicam, tanto o tem por maior beleza.
 16. As da Europa trabalham com artes e meios de branquear os dentes; | as japonesas com ferro e vinagre trabalham por fazerem a boca e os dentes pretos como [...].
 17. As da Europa trazem pulseiras de ouro e prata nos braços; | as japonesas nobres do *Ximo* umas linhas delgadas em cinco ou seis voltas.
 18. As da Europa trazem joias e cordões de ouro ao pescoço; | as gentias do Japão nada, e as cristãs relicários ou rosários de contas.
 19. Às da Europa chegam-lhes as mangas até o colo da mão; | às japonesas chegam-lhe até meio braço e não têm por desonestidade descobrir os braços e peitos.
 20. Entre nós, andar uma mulher descalça ter-se-ia por doida ou desavergonhada; | as japonesas altas e **baixas**²⁰ a maior parte do ano andam sempre descalças.
 21. As da Europa trazem seu cinto muito apertado; | as japonesas nobres tão largo que lhe anda sempre caindo.
 22. As da Europa trazem anéis com pedraria e outras joias; | as japonesas nenhuma peça nem joia feita de ouro nem prata usam.
 23. As da Europa trazem bolsas ou chaves em seus cordões e cintos; | as japonesas cingem umas tiras de seda delgada pintadas com folhas de ouro, mas não lhe penduram nada.
 24. Os vestidos das da Europa são cerrados por diante e cobrem-lhe os pés até o chão; | os das japonesas são todos por diante abertos e chegam até o peito do pé.
 25. As da Europa trazem luvas preciosas e odoríferas; | as japonesas uns manguitos de seda até meio braço com todos os dedos fora.
 26. As da Europa trazem mantos muito compridos e pretos; | as nobres japonesas curtos e de seda branca.
 27. Os mantos da Europa não têm mangas nem pintura alguma; | no Japão



- as mesmas *catabiras* pintadas que vestem servem também de mantos.
28. Os soldados na Europa por festa se vestem de libré; | as japonesas vestem ordinariamente quimonos de libré e quarteados.
 29. Na Europa vão os homens na frente e as mulheres atrás; | no Japão os homens atrás e as mulheres na frente.
 30. Na Europa os bens são comuns entre os casados; | no Japão cada um tem os seus separados e às vezes a mulher empresta a juros ao marido.
 31. Na Europa, além do pecado, é suma infâmia repudiar a mulher; | no Japão, dá-se repúdio a quantas se quer, e elas não perdem por isso honra nem casamento.
 32. Segundo a natureza corrupta, os homens são os que repudiam as mulheres; | no Japão, muitas vezes as mulheres são as que repudiam os homens.
 33. Na Europa pelo rapto de uma parenta se põe toda a geração em perigo de morte; | no Japão, os pais e as mães e irmãos dissimulam e passam levemente por isso.
 34. Na Europa, o encerramento das filhas e donzelas é muito rigoroso; | no Japão, as filhas vão sós por onde querem por um dia e muitos, sem ter conta com os pais.
 35. As mulheres na Europa não vão fora de casa sem licença de seus maridos; | as japonesas têm liberdade de irem por onde quiserem, sem os maridos o saberem.
 36. O amor dos parentes e parentes entre si é na Europa muito grande; | no Japão muito pouco, e se vão uns aos outros como a estranhos.
 37. Na Índia levam os moços sombreiros às mulheres pela chuva ou sol; | no Japão as mulheres levam umas às outras.
 38. Na Europa, posto que o haja, não é frequente o aborto de crianças; | no Japão, é tão comum que há mulheres que abortam vinte vezes.
 39. Na Europa, depois da criança nascer, raras vezes ou quase nunca se a mata; | as japonesas lhe põem o pé no pescoço e matam todos os que lhe parecem que não podem sustentar.
 40. As mulheres grávidas na Europa largam os cingidouros para não fazer



- mal à criança; | as japonesas até que deem à luz se apertam com uma cinta tão rijamente que entre a cinta e a carne não lhe possa caber a mão.
41. As mulheres na Europa, acabando de dar à luz, deitam e descansam; | as japonesas hão de estar depois de dar à luz sentadas durante vinte dias de dia e de noite.
 42. Na Europa se protegem muito do ar e do vento depois do parto; | as japonesas em acabando de dar à luz se lavam e estão com portas e janelas abertas.
 43. Na Europa a clausura e encerramento das freiras é estreito e rigoroso; | no Japão os mosteiros das *biquinis*²⁸ quase se servem de rua de meretrizes.
 44. As freiras entre nós ordinariamente não andam fora de seus mosteiros; | as *biquinis* do Japão andam sempre em folguedos e às vezes vão de *jinda-chi*.²⁹
 45. Entre nós não é muito corrente saberem as mulheres escrever; | nas honradas do Japão se tem por abatimento as que não o sabem fazer.
 46. Nas cartas que se escrevem entre nós a mulheres, se assina o homem que a escreve; | no Japão, as que se escrevem a mulheres não hão de levar sinal, nem elas em suas cartas se assinam, nem põem mês nem era.
 47. Entre nós os nomes das mulheres são tomados das santas; | os nomes das japonesas são: tacho, grou, cágado, alparca, chá, cana.
 48. Na Europa trazem as mulheres chapins de couro ou dourados de Valência; | as japonesas os trazem de madeira *vruxada* com o dedo polegar dividido dos outros.
 49. As da Europa andam em silhões ou **andilhas**³⁰; | as do Japão cavalgam da mesma maneira que os homens.
 50. Para as mulheres se põe em cima das mulas nas andilhas umas almofadas; | no Japão para as mulheres honradas se põem em cima da sela do cavalo um lençol branco.
 51. Na Europa ordinariamente as mulheres cozinham; | no Japão cozinham os homens, e os fidalgos têm por primor ir cozinhar.
 52. Na Europa os homens são alfaiates; | e no Japão as mulheres.
 53. Na Europa os homens comem em mesas altas e as mulheres em baixas; |



- no Japão as mulheres em mesas altas e os homens em baixas.
54. Na Europa se tem por afronta beberem as mulheres vinho; | no Japão é muito frequente, e em festas bebem às vezes até ficarem de ressaca.
 55. As mulheres da Europa pela maior parte comem carne e peixe; | as japonesas fidalgas ordinariamente não comem carne, e muitas nem comem peixe.
 56. As mulheres da Europa, se estão com manto, cobrem-se ainda mais para falarem com gente; | as japonesas hão de tirar o manto da cabeça, porque falar com ele é descortesia.
 57. As fidalgas da Europa falam descobertamente com quem vem falar com elas; | as senhoras do Japão, se as pessoas não são conhecidas, falam-lhes por detrás de biombos ou esteiras.
 58. Na Europa podem entrar as mulheres em qualquer igreja que quiserem; | as gentias no Japão não podem entrar em alguns templos que lhe são proibidos.
 59. Entre nós seria muito estranho levarem as mulheres coisas em suportes sobre os ombros; | no Japão é ordinário carregarem as servas água em baldes.
 60. Na Europa recebem as mulheres os hóspedes ficando-se de pé; | as do Japão os recebem deixando-se ficar sentadas.
 61. As mulheres da Europa, para caminhar desconhecidas, levam rebuço; | as do Japão quando caminham atam uma toalha na cabeça que lhe cai ambas as pontas diante do rosto.
 62. As mulheres na Europa conservam seus cabelos até a morte; | no Japão as velhas e as que viúvam em lugar de luto e tristeza se raspam.
 63. As mulheres na Europa se sentam em estrados, cadeiras ou cadeiras de vime baixo; | as japonesas sempre em baixo com os pés juntos virados para trás estribando uma mão sobre o *tatami*.
 64. Entre nós as mulheres tomam o púcaro d'água com a mão direita e com a mesma o bebem; | as japonesas tomam o *sacanzzuqi*³¹ com a mão esquerda e bebem-no com a direita.
 65. As mulheres na Europa trançam os cabelos com fitas de seda; | as japone-



sas os atam por detrás em um só lugar, às vezes com um lenço muito sujo.

66. Na Europa, bastará um caixão de alvaiade para todo um reino; | no Japão vêm muitas somas de chineses carregadas dele e ainda não basta.
67. As mulheres na Europa cosem suas costuras com dedais de cobre na ponta do dedo; | as do Japão com uma tira de couro na palma da mão ou com um pouco de papel enrolado no meio do dedo.
68. Entre nós, quando se quer descoser um vestido, cortam-se as costuras com faca; | as mulheres do Japão tiram-lhe as linhas inteiras.
- 69.

Capítulo 3º

DO QUE TOCA ÀS CRIANÇAS E A SEUS COSTUMES

1. Os meninos na Europa andam tosquiados; | os do Japão até os quinze anos sempre se lhe deixa crescer o cabelo.
2. Os da Europa andam muito tempo em fraldas e até mesmo suas mãos estão envoltas nelas; | os do Japão logo nascendo lhe vestem quimonos e sempre andam com as mãos soltas.
3. Na Europa se usam de berços para os meninos dormirem e carretinhas para se ensinarem a andar; | os do Japão não têm nada disto e somente usam das ajudas que lhe dá a natureza.
4. Entre nós ordinariamente mulheres grandes trazem as crianças ao colo; | no Japão meninas muito pequenas andam quase sempre com as crianças às costas.
5. Entre nós as crianças trazem uma só faixa cingida e atada diante; | as do Japão trazem nos quimonos um monte de fitas e todas atadas detrás.
6. Entre nós um menino de quatro anos ainda não sabe comer com sua mão; | os do Japão de três anos comem por si mesmos com *faxis*.³²
7. Entre nós é ordinário açoitar e castigar os filhos; | no Japão é coisa muito rara e somente de[?]aro³³ os repreendem.
8. Entre nós se aprende a ler e escrever com mestres seculares; | no Japão



- todos os meninos aprendem nas varelas dos bonzos.
9. Os nossos meninos aprendem primeiro a ler e depois a escrever; | os do Japão começam primeiro a escrever e depois aprendem a ler.
 10. Os nossos mestres ensinam a doutrina, santos e virtuosos costumes aos meninos; | os bonzos os ensinam a tanger, cantar, jogar, esgrimir e com eles fazem suas abominações.
 11. Os da Europa são mancebos e não sabem dar um recado; | os meninos japoneses de dez anos parecem de cinquenta no siso e prudência com que o dão.
 12. Entre nós é um homem de vinte anos e quase que ainda não traz espada; | os meninos do Japão de doze, treze anos andam com *catana*³⁴ e *vaqizaxi*.³⁵
 13. Os nossos meninos têm pouco assento e primor nos costumes; | os do Japão são nisto estranhamente inteiros, e tanto que geram admiração.
 14. Os nossos meninos são pela maior parte pejados dos autos públicos e representações; | os do Japão despejados, livres e graciosos e mui airosos no que representam.
 15. Os da Europa são criados com muitos mimos, branduras, bons comeres e vestidos; | os do Japão quase de todos os mimos e delícias carecem.
 16. Os pais na Europa tratam os negócios imediatamente com seus filhos; | no Japão tudo é por recados e por terceira pessoa.
 17. Entre nós no batismo ou crisma se tomam padrinhos; | no Japão quando o moço cinge de novo espada e muda o nome então o toma.
 18. Entre nós os filhos vão acompanhando as mães quando vão fora; | no Japão raramente ou nunca (como são grandes) as acompanham.
 19. Entre nós não se muda o nome depois da crisma; | no Japão pelo decurso da idade se muda cinco ou seis vezes.
 20. Entre nós os meninos vão muitas vezes a casa dos parentes e lhes são familiares; | no Japão é raro irem a suas casas e os tratam como estranhos.
 21. Na Europa os filhos herdam por morte dos pais; | no Japão os pais se deserdam muito cedo em vida para entregar a herança aos filhos.
 22. Para a saúde das nossas crianças se lhes sarrafam e tiram sangue; | no Ja-



- pão se lhe não tira, antes as curam com **botões de fogo**³⁶.
23. Entre nós as mulheres somente usam de arrebique e alvaiade; | entre os japoneses honrados, quando os meninos até dez anos vão fora, também levam alguns maquiagem.
 24. Entre nós os meninos têm as mangas estreitas e fachadas pelos ombros; | os do Japão as trazem muito largas atravessadas por debaixo dos braços.

Capítulo 4º

DO QUE TOCA AOS BONZOS E A SEUS COSTUMES

1. Os homens se metem entre nós em religião para fazer penitência e se salvarem; | os bonzos entram na religião para viver em delícias e descanso e fugir aos trabalhos.
2. Entre nós se professa logo limpeza da alma e castidade no corpo; | os bonzos toda a sujidade interior e todos os pecados nefandos da carne.
3. Entre nós se promete a Deus voto de pobreza e se foge das riquezas do mundo; | os bonzos esfolam os *danas* e buscam mil modos para enriquecer.
4. Entre nós se professa e faz voto de obediência ao superior; | os bonzos cada um faz o que quer e, *per accidens*, no que lhe vem à vontade, obedecem ao prelado.
5. Os bens temporais da religião entre nós são comuns; | os bonzos todos têm suas propriedades e ganham para adquirir.
6. Entre nós os fregueses todos são de uma paróquia e não de clérigos particulares; | os bonzos os têm repartidos entre si, para cada um comer dos que tiver encarregados.
7. Entre nós os religiosos repreendem os pecados do povo sem usar de respeitos humanos; | os bonzos granjeiam os *dannas*³⁷ e lhes louvam os pecados, para que lhe não tirem a renda.
8. Os religiosos entre nós, por desprezo do mundo, não usam de vestidos de seda; | os bonzos todos os que podem andam vestidos de seda para maior



- soberba e ostentação no mundo.
9. Entre nós os bonzos religiosos repugnam e temem muito subir a dignidade e honras; | os bonzos no Japão custam-lhes muito dinheiro e todos morrem por subir a elas.
 10. Os nossos religiosos sempre desejam a paz e lhe pesam sumamente as guerras; | os *nengoros*³⁸ professam guerra e são alugados dos senhores para irem pelejar nas batalhas.
 11. Entre nós o que se promete a Deus se trabalha de guardar inteiramente; | os bonzos no de fora professam não comer carne nem peixe, mas oculta-mente quase todos o comem, senão por temor de serem vistos ou por não poderem.
 12. Os religiosos entre nós por nenhum caso andam em recados de príncipes nem senhores; | os *Tonos*³⁹ no Japão se servem dos bonzos para recados e *buriaqos*⁴⁰ da guerra.
 13. Entre nós casar-se um religioso é ficar apóstata; | os bonzos, como se enfadaram da religião, ou se casam ou se fazem soldados.
 14. Nas nossas religiões não há sucessão por herança mas por eleição e virtude; | entre os bonzos herda o discípulo que o superior cria de pequeno para lhe suceder.
 15. Entre nós entram na religião por devoção e movimento interior da virtude; | os bonzos entram para herdarem uns aos outros o fato e terem a glória neste mundo.
 16. Os nossos religiosos fazem a principal força na pureza e limpeza interior; | os bonzos são limpíssimos nas casas, *nivas*⁴¹ e templos, e abomináveis nas almas.
 17. Entre os nossos se foge muito ao fingimento, hipocrisia e adulação; | os bonzos do Japão disto vivem, e o tem por meio mais poderoso para viver.
 18. Os nossos religiosos trazem a barba raspada e a coroa feita; | os bonzos raspam a cabeça e barba a cada quatro dias.
 19. Entre nós trazem os religiosos capelos ou barretes; | os bonzos o mais do tempo andam sem nada na cabeça, e pelo frio usam de barretes como bolsa, ou de *vataboxis* e outros um capelo como pescoço e cabeça de ca-



valo como orelhas.

20. Os nossos religiosos estimam em muito a honestidade e bom exemplo; | os bonzos andam sempre em pernas nuas e pelo verão com *catabiras* tão ralas que lhes aparece tudo quanto têm, sem disso terem nenhum pejo ou vergonha.
21. Os nossos religiosos têm muita sobriedade e temperança no beber, *maxi-me* vinho; | aos bonzos, com lhes ser proibido, muitas vezes [se acham?] por esses caminhos bêbados.
22. Os nossos religiosos não costumam cantar, nem tanger em autos e farsas profanas; | os bonzos têm por isto costume e nelas se costumam recrear.
23. Nós temos por fé a glória e pena futura e imortalidade da alma; | os bonzos *Jenxus* negam tudo isto e que não há mais que nascer e morrer.
24. Nós professamos um só Deus, uma fé, um batismo e uma Igreja Católica; | no Japão há treze seitas e quase todas discrepam no culto e adoração.
25. Nós sobre todas as coisas aborrecemos e abominamos ao demônio; | os bonzos o veneram e adoram e lhe fazem templos e grandes sacrifícios.
26. Entre nós o templo e as oficinas do mosteiro são da Religião universal; | no Japão se um bonzo ali se enfada, vende o templo e as oficinas e [tudo (?)].
27. Os nossos sacerdotes usam da estola para ministrar sacramentos; | os bonzos usam dela por honra quando vão fora a suas visitas.
28. Os nossos sacerdotes a trazem deitada ao pescoço; | os bonzos como tira-colo, mais larga e feita doutra feição.
29. Os nossos religiosos, se sabem curar, curam grátis pelo amor de Deus; | os mais dos médicos de Japão são bonzos que vivem de seu estipêndio.
30. Os nossos religiosos se andassem com abanos dourados na mão tê-los-iam por doidos; | os bonzos, por honra, quando pregam e vão fora, hão de levar um abano dourado na mão.
31. Nós pregamos em pé e fazemos as ações com o movimento das mãos; | os bonzos pregam sentados e as ações, sem bulirem com as mãos, as fazem com a cabeça.
32. Nós pregamos com sobrepeliz branca na Europa sem estola; | os bonzos



- com **coromo**⁴² preto e estola, e abano dourado na mão.
33. Nós pregamos em púlpitos; | e os bonzos em cadeiras como dos nossos lentes.
 34. Nós damos aos próximos contas bentas e relíquias de santos de graça; | os bonzos grande número e diversidade de nominas escritas em papel por muito bom dinheiro.
 35. Os frades de S. Francisco dão grátis o hábito da sua Ordem a alguns defuntos; | os bonzos fazem tomar em vida aos homens e mulheres umas *catabiras* de papel com **foqeqio**⁴³ escrito nelas para levarem vestidos quando morrerem e os bonzos ganharem com isso prêmio.
 36. Os nossos sacerdotes fazem os velórios dos defuntos nas igrejas; | os bonzos em casa dos defuntos grande número de vezes para comerem e beberem ali.
 37. Para os nossos religiosos a cor amarela é indecente; | os bonzos a tem por honesta e folgam de se vestir de amarelo ou de verde.
 38. Entre nós não se tem ódio umas religiões às outras; | os bonzos entre si, para seu **yxei**⁴⁴ e proveito, aborrecem as outras seitas.
 39. Os feiticeiros entre nós são punidos e castigados; | os bonzos Ycoxos e Yamabuxis folgam com eles por serem feiticeiros.
 40. Os *tabis* dos seculares ou são pretos ou almecegados; | os dos bonzos e das fidalgas nobres são brancos feitos de canga.
 41. Na Europa, quando morrem os senhores os criados chorando os acompanham até a cova; | no Japão alguns cortam a barriga e muitos as cabeças dos dedos e os jogam ao fogo, onde os queimam.
 42. Na Europa os cristãos batendo nos peitos pedimos a Deus misericórdia; | no Japão os gentios esfregam as contas muito rijo nas palmas das mãos.

Capítulo 5º

DOS TEMPLOS, IMAGENS E COISAS QUE TOCAM AO CULTO DE SUA RELIGIÃO

1. As nossas igrejas são compridas e estreitas; | os tempos do Japão largos e



- curtos.
2. As nossas têm coros altos e bancos ou cadeiras em que se sentam; | os bonzos rezam diante do seu altar assentados nos *tatamis*.
 3. Nós temos os livros postos em estante para todos ali cantarem juntos; | os bonzos cada um diante de si um banquinho e cada um seu livro.
 4. Os nossos livros são dobrados e fechados com brochas; | os dos bonzos enrolados e atados com uma fita.
 5. As nossas imagens pela maior parte são de retábulos pintados; | nas varelas dos bonzos todas as imagens são esculturas.
 6. Nós usamos nas imagens de diversas pinturas; | eles douram as suas todas de alto a baixo.
 7. As nossas são proporcionadas todas à estatura dos homens; | algumas das suas tão grandes que parecem gigantes.
 8. As nossas são formosas e provocam a devoção; | as suas horrendas e temerosas com figuras de diabos abrasados em fogos.
 9. Nós temos os sinos em torres muito altas; | eles em baixo muito perto do chão, que lhe chegam com a mão.
 10. Os nossos sinos se dobram e têm o badalo da banda de dentro; | os do Japão estão sem se moverem, e tangem-nos de fora golpeando-os com uma barra.
 11. Os nossos sinos se repicam pelas festas e isto muitas vezes; | os seus nunca se repicam porque não têm badalos.
 12. Nos nossos mosteiros há relógios de ferro; | os relógios do Japão são somente de água.
 13. Nós temos entre noite e dia vinte e quatro horas; | os japoneses seis horas de noite e seis de dia somente.
 14. Nós contamos as horas de uma, duas três, até doze; | os japoneses as contam desta maneira: seis, cinco, quatro, nove, oito, sete, seis, etc.
 15. Nós ornamos as igrejas com ramos e as juncamos com junco ou espadana; | os japoneses zombam disso, dizendo que fazemos das igrejas matos ou hortas.
 16. As nossas candeias são grossas no pé e delgadas em cima; | as dos japo-



- neses grossas em cima e delgadas no pé.
17. As nossas têm pavios de fiado; | as suas de madeira e miolo de junco.
 18. Nós rezamos empurrando as contas para frente; | eles sempre as empurrando para trás enquanto oram.
 19. Os nossos defuntos vão com seus cabelos assim como morrem; | os do Japão assim homens como mulheres hão de ir raspados.
 20. A nossa tumba é comprida; | e a sua redonda, *id est*, uma meia pipa.
 21. Os nossos defuntos vão deitados com o rosto para cima; | os seus vão sentados e amarrados com o rosto metido entre os joelhos.
 22. Nós enterramos nossos defuntos; | os japoneses na maior parte das vezes os queimam.
 23. Nós temos nossas imagens e imagens devocionais dentro dos quartos; | os japoneses as têm pregadas nas portas do lado de fora da rua.
 24. Entre nós encerram-se as visitas dos parentes depois das exéquias do defunto; | os japoneses depois de o ter enterrado dão um banquete aos bonzos e aos que o acompanharam.
 25. Entre nós se tem por apóstata e renegado o que muda a fé; | no Japão se troca a seita cada vez que se quer sem nenhuma infâmia.
 26. O nosso batismo é com muitas cerimônias e solenidades; | no Japão basta pôr um livro na cabeça para ficar daquela seita.
 27. Nós pedimos a um só Deus todo poderoso os bens desta vida e da outra; | os japoneses pedem aos *camis*⁴⁵ os bens temporais e aos *fotoques*⁴⁶ a salvação somente.⁴⁷
 28. As nossas imagens se pintam em madeira; | e eles as suas em papel enrolado.
 29. Entre nós às vezes vale muito um retábulo pintado a óleo; | no Japão não se usam óleos, e vale às vezes muitos mil cruzados uma figura em tinta preta.
 30. Os nossos prelados andam em mulas; | os prelados do Japão em andas.



Capítulo 6º

DO MODO DO COMER E BEBER DOS JAPONESES

1. Nós comemos todas as coisas com a mão; | os japoneses, homens e mulheres, desde crianças, comem com dois paus.
2. O nosso comer ordinário é pão de trigo; | o dos japoneses arroz cozido sem sal.
3. As nossas mesas estão postas antes que a comida seja servida; | as suas vêm juntamente com o comer da cozinha.
4. As nossas mesas são altas e têm suas toalhas e guardanapos; | as dos japoneses tabuleiros *vruxados*, quadrados, rasos, sem guardanapo nem toalha.
5. Nós nos sentamos em cadeiras para comer com as pernas estendidas; | eles sobre os *tatamis* ou no chão com as pernas cruzadas.
6. As suas refeições vêm juntas ou em três mesas; | as nossas iguarias vêm sucessivamente.
7. Nós podemos muito bem comer sem caldo; | os japoneses não podem comer sem *xiru*⁴⁸.
8. A nossa baixela é de prata ou estanho; | a dos japoneses feita de madeira *vruxada*, vermelha ou preta.
9. Nós usamos de panelas e tigelas de barro para se fazer a comida; | os japoneses de tachos e vasos de ferro coado.
10. Nós pomos a trempe com os pés para baixo; | os japoneses com os pés para cima⁴⁹.
11. Os homens na Europa comem ordinariamente com suas mulheres; | no Japão é coisa muito rara, porque também as mesas são divididas.
12. A gente da Europa se deleita com peixe assado e cozido; | os japoneses folgam muito mais de o comer cru.
13. Entre nós se comem todas as frutas maduras, e somente os pepinos verdes; | os japoneses todas as frutas verdes, e os pepinos somente muito amarelos e maduros.



14. Nós cortamos o melão longitudinalmente; | os japoneses o cortam transversalmente.
15. Nós cheiramos o melão pela cabeça; | eles pelo pé.
16. Nós o comemos, e depois lhe jogamos a casca fora; | eles o aparam e lhe tiram primeiro a casca fora antes de o comer.
17. Nós colhemos algas marinhas para temperar a comida; | eles as colhem para as salgar.
18. Todas as nossas iguarias vão cobertas, somente o pão descoberto; | as dos japoneses pelo contrário, somente o arroz coberto.
19. Tanto na Europa são as pessoas amigas de doce; | quanto os japoneses o são de salgado.
20. Entre nós os pajens retiram as mesas; | no Japão os mesmos fidalgos que comem retiram muitas vezes as suas.
21. Nós lavamos as mãos no princípio e fim da refeição; | os japoneses, como não põem as mãos na comida, não têm necessidade de as lavar.
22. Nós comemos a aletria quente e cortada; | eles a metem em água fria e a comem muito comprida.
23. Nós a comemos com açúcar, ovos e canela; | eles a comem com mostarda e pimenta.
24. Os da Europa folgam com as galinhas, perdizes, pastéis e manjar branco; | os japoneses com chacaís, grou, macacos, gatos e algas de praia cruas.
25. Nós comemos as trutas assadas brandamente ou cozidas; | eles as espetam em paus e põem a assar até ficarem torradas.
26. Entre nós se esfria o vinho; | no Japão, para se beber, quase todo ano se o esquentam.
27. O nosso vinho é de uvas; | o seu é todo de arroz.
28. Nós bebemos com uma mão; | eles sempre bebem com duas.
29. Nós, quando bebemos, estamos sentados em cadeiras; | eles postos de joelhos.
30. Entre nós se bebe por copos de prata ou vidro ou porcelana; | os japoneses por *sacanzuqui* de madeira, ou *cavaraque*⁵⁰ de barro.
31. Entre nós não bebe cada um mais que aquilo que quer, sem persuasão



- dos outros; | no Japão se importunam tanto, que a uns fazem arrevesar e a outros embebedar-se.
32. Entre nós beber pela tigela de caldo, de peixe ou carne, se teria por nojo; | no Japão é muito usado despejar o *xiru goqi* e beber por ela.
 33. Entre nós a água que se bebe durante o dia há de ser fria e clara; | a dos japoneses há de ser quente e há de levar pós de chá batidos com uma escova de cana.
 34. Entre nós o arroz queimado do fundo do tacho se joga fora ou se dá aos cães; | no Japão é fruta de sobremesa ou se joga na água quente que se bebe no final da refeição.
 35. Entre nós logo depois do princípio se começa a beber; | entre os japoneses, quase ao fim da refeição então começa a vir o vinho.
 36. Entre nós na porcelana em que se comeu caldo ou arroz não se bebe por ela sem a lavar; | os japoneses, jogando *xiru* no *goqi*⁵¹ do arroz, bebem depois a água quente por ele.
 37. As nossas penas para os dentes são muito curtas; | os paus para os dentes dos japoneses passam às vezes de um palmo.
 38. Entre nós é grande injúria e descrédito embebedar-se um homem; | no Japão se prezam disso, e perguntando: “Que faz o *Tono*?” dizem: “Está bêbado”.
 39. Nós estimamos coisas de leite, queijo e manteiga e tutanos; | os japoneses abominam tudo isto e cheiram-lhe muito mal.
 40. Nós temperamos a comida com diversos temperos; | os japoneses com missô, que é arroz e grãos podres misturados com sal.
 41. Nós fugimos de cães e comemos vaca; | eles fogem da vaca e comem lindamente os cães por mezinha.
 42. Entre nós as tripas podres do peixe se têm por abominação; | os japoneses usam delas por *sacana*⁵² e folgam muito com elas.
 43. Entre nós mastigar muito alto a comida e escorropichar o vinho é tido por sujidade; | os japoneses entre si uma e outra coisa as têm por primor.
 44. Nós louvamos o vinho dos anfitriões com lhes mostrar gracioso e alegre rosto; | os japoneses o louvam mostrando tão ruim cara que parece que



- choram.
45. Nas nossas refeições fala-se, mas não se canta nem dança; | os japoneses mal falam até o final da refeição, mas quando se aquecem, eles cantam e dançam.
 46. Entre nós o convidado vai dar graças ao que o convidou; | no Japão o que convidou vai dar graças ao convidado.
 47. Entre nós é estimado o peixe frito; | eles dele não gostam e folgam com algas fritas do mar.
 48. O pescar entre nós o tem as pessoas honradas por desenfadamento; | no Japão se tem por coisa baixa e obra de gente vil.
 49. A diligência que nós pomos em limpar os dentes depois de comer, | dessa usam os japoneses pela manhã de os limparem antes de lavar o rosto.
 50. Entre nós os animais comem as folhas das ervas e deixam as raízes; | no Japão alguns meses do ano a gente pobre come as raízes e deixa as folhas.
 51. Entre nós comer ou mandar presentes de carne ou peixe podre seria afronta; | no Japão se come e, assim fedendo, se manda sem pejo.
 52. Na Europa seria baixeza vender um cidadão honrado vinho atavernado em sua casa; | no Japão o vendem e medem por isto os cidadãos muito honrados.
 53. Na Europa folgam de criar galinhas, adens [coelhos e patos?] etc.; | os japoneses com nada disto folgam, somente com galos para os meninos folgarem.
 54. Na Europa a casca do pastel é de massa; | no Japão se tira o âmago da laranja e com a casca o que lhe metem dentro vira pastel.
 55. Na Europa se come o porco do mato cozido; | os japoneses o comem cru em talhadas.
 56. Entre nós não é ruim quando falta sal na comida; | os japoneses se carecem de sal incham ou adoecem.
 57. Nós ordinariamente temos o seu *xiro* por salgado; | e eles o nosso caldo por insosso.
 58. Em Portugal se come arroz cozido sem sal por mzinha para estancar a di-



- arreia; | para os japoneses o arroz cozido sem sal é seu contínuo mantimento como entre nós o pão.
59. Entre nós as tainhas são estimadas; | no Japão lhe têm asco e são para gente baixa.
60. Entre nós dar arrotos à mesa diante dos comensais se tem por mau hábito; | no Japão é muito corrente e nenhum caso fazem disso.

Capítulo 7º

DAS ARMAS OFENSIVAS E DEFENSIVAS DOS JAPONESES – & DA GUERRA –

1. Nós usamos de espadas; | e os japoneses de traçados (bastão de lâmina larga com ponta).
2. O nosso punho é quanto cabe a mão; | o seu passa de um palmo, e às vezes de três.
3. Os nossos trazem a espata em talabartes; | eles em um ganchinho na cinta.
4. Os nossos trazem a espada de uma banda e a adaga na outra; | os japoneses trazem a espada e adaga sempre na parte esquerda.
5. As nossas adagas são curtas; | algumas das suas são maiores que meia *catana*.
6. Nas nossas espadas se penduram as luvas; | e eles um cordão que não serve de nada.
7. A gente da Europa costuma usar armas de ponta; | os japoneses por nenhum caso.
8. Entre nós se dão aos senhores de presente espadas de muito bom ferro; | no Japão lhe oferecem espadas de madeira com talabartes de pano.
9. Nas nossas bainhas não se mete mais que a espada; | nas dos japoneses de uma parte a faca e da outra o *congay*⁵³ que não serve de nada.
10. As nossas espadas, ainda que sejam novas, se são muito boas, valem muito; | as do Japão, ainda que novas, não têm valia, e as muito velhas são de preço.



11. Entre nós, quando muito, não se usa de trazer mais que uma espada e adaga; | os japoneses às vezes duas *catanas* e um *vaqizaxi*⁵⁴ na cinta.
12. As nossas facas ordinariamente têm as hastes de madeira; | as do Japão têm um punho de cobre ou de outro metal.
13. Nós cortamos com a faca ou para dentro ou da parte esquerda para a direita; | os japoneses cortam sempre para frente.
14. As nossas contas para rezar se fazem sempre em torno e as cruzes também; | os japoneses muitas vezes os fazem com a faca tão bem feitas como em torno.
15. Nós cortamos pela maior parte as unhas com tesouras; | os japoneses as cortam sempre com faca.
16. As folhas e ramos que tomamos das árvores para enramar os presentes, | fazem os japoneses artificiais com suas *congatanas*⁵⁵.
17. As nossas lanças têm os ferros compridos e largos; | e as suas curtos e estreitos.
18. As nossas são lisas com a cor própria da madeira; | as suas ou são *vruxadas* ou algumas delas douradas nas hastes.
19. Nós usamos de alabardas; | eles de *nanguinatas*⁵⁶ que são da feição de foices.
20. Nós usamos de bombardas; | eles as não têm, mas usam de espingardas.
21. Nós trazemos os *polvarinho*⁵⁷ a tiracolo; | eles ao pescoço como relicário.
22. Os nossos arcos são medianos e de madeira; | os seus muito grandes e feitos de bambu.
23. As nossas flechas são de madeira; | as suas também de bambu.
24. Entre nós se lançam as flechas estando vestido aquele que as atira; | no Japão quem atira com arco há de despir meio quimono para ficar com um braço nu.
25. Entre nós se atira com arco sem fazer nenhum rugido com a boca; | os japoneses em lançando a flecha hão de dar um grande grito.
26. Entre nós se usa de escudos de rodela douradas e adagas de couro; | os japoneses em lugar disto usam de um pedaço de tábua rasa como uma porta.



27. As nossas armas são muito pesadas; | as dos japoneses muito leves.
28. As nossas armas brancas são todas de aço; | as suas feitas de lâminas de chifre ou de couro tecidas com cordas.
29. As nossas plumas dos elmos são brancas ou pardas e muito bonitas; | as dos japoneses são de penas de galo das mais compridas do rabo.
30. Os nossos levam viseiras; | os japoneses meia cara de diabo no rosto.
31. Os nossos capacetes são redondos; | os seus têm orelhas e pescoços de lâminas.
32. Entre nós, para aquele que se arma, há de vestir debaixo um pano grosso; | os japoneses, quando vestem as armas, despem-se nus como suas mães os pariram.
33. Entre nós não ir todo armado parece que não vai à guerra; | no Japão basta pôr um colarinho no pescoço para se dizer que vai armado.
34. Entre nós se tange na guerra pífaro e tambor ou trombetas reais; | os japoneses não têm mais que uns búzios rouquinhos que soam muito mal.
35. Entre nós se levam as bandeiras do campo nas mãos, quadradas; | os japoneses levam cada um a sua, metidas nas costas em um bambu muito comprido.
36. Entre nós há sargentos, cabos, decuriões e centuriões; | os japoneses totalmente não se importam com tudo isso.
37. Entre nós se peleja a cavalo; | os japoneses se apeiam quando hão de pelejar.
38. Os nossos reis e capitães pagam soldo aos soldados; | no Japão cada um há de comer, beber e vestir à sua custa enquanto anda na guerra.
39. Entre nós se peleja para tomar lugares, cidades e vilas e suas riquezas; | a peleja quase sempre no Japão é para se tomar o trigo, arroz e cevada.
40. Entre nós, cavalos, dromedários, camelos, etc., levam as bagagens aos soldados; | no Japão os *fiayos*⁵⁸ de cada um lhe levam sua bagagem e mantimento nas costas.
41. Entre nós se tem por pecado gravíssimo matar-se um a si mesmo; | os japoneses na guerra, quando não podem mais, cortar-se na própria barriga é grande valentia.



42. Entre nós a traição é coisa rara e muito estranha; | no Japão é tão comum que já quase nada se estranha.
43. Entre nós é sumo vitupério ser algoz; | no Japão, matar por justiça qualquer fidalgo o faz e se preza disso.
44. As *cambalas* que na Índia servem a gentios e mouros de abanos; | os japoneses usam delas para cabeleiras ao redor dos capacetes.
45. As nossas navalhas são grossas e rasas; | as suas delgadas e curvas de um lado.
46. As nossas se amolam com azeite em pedra dura; | os japoneses amolam as suas em pedra mole e com água.
47. Entre nós somente os barbeiros raspam; | no Japão quase todos o sabem fazer.
48. Entre nós se um não for ao barbeiro não pode raspar a barba; | muitos bonzos e seculares raspam a barba e cabeça por si mesmos.
49. Entre nós os soldados trazem o **estopim**⁵⁹ no braço esquerdo; | os japoneses no braço direito.
50. Os nossos estopins são de fios; | o seu de papel ou cascas de bambu.
51. Entre nós esgrime-se sem falar; | os japoneses a cada ataque ou defesa dão de dar um grito.
52. Os nossos soldados na Suíça disparam as espingardas apoiadas no ombro; | os japoneses a põem no rosto como quem aponta a inimigos.

Capítulo 8º

DO QUE TOCA AOS CAVALOS

1. Os nossos cavalos são muito bonitos; | os do Japão lhes são muito inferiores.
2. Os nossos correndo param à risca; | os seus são muito desenfreados.
3. Os nossos consentem que os cavalguemos nas garupas; | os do Japão não o tem por costume.
4. Dos nossos vai um a par do outro passeando; | os do Japão sempre um



- atrás do outro.
5. Aos nossos se lhes aumenta o rabo como enfeite; | aos seus lhes atam com nós o rabo.
 6. Quanto mais longa a juba dos nossos cavalos, mais bonitas; | as do Japão lhe cortam as jubas e no que fica lhe vão atando de lugar em lugar umas palhas de trigo para mais *yxei*⁶⁰ do cavalo.
 7. Os nossos cavalos todos se ferram com cravos e ferraduras; | os do Japão a nenhum, antes lhes calçam sapatos de palha que duram meia légua.
 8. Entre nós leva o moço de esporas e cabresto diante; | no Japão, segundo os caminhos são, vão carregados de sapatos de palha para o cavalo.
 9. Entre nós o feio tem sua lingueta e argolinhas para dentro da boca; | no Japão não têm mais que um ferro atravessado na boca.
 10. Nós cavalgamos com o pé esquerdo; | os japoneses com o direito.
 11. As nossas rédeas são de couro muito bem feitas; | as suas são de uma tira de pano pintada e enrolada.
 12. Nós temos sela e estribos à vontade; | no Japão se cavalga apenas com estribos curtos.
 13. Os nossos estribos são de ferro, abertos por diante; | os seus de madeira, fechados por diante, muito compridos, como sapatos de mouro.
 14. Nós usamos esporas; | eles não, somente de vara, que é de bambu de nós muito curtos.
 15. Nossa sela é toda fechada na frente; | as do Japão têm um buraco para de segurarem nele.
 16. Entre nós se usa de correias cruzadas, cobertores e botões dourados; | os japoneses não os têm, somente usam de cobertores de pele de tigre para fora.
 17. As nossas selas têm couro e lã; | as suas, madeira e *vruxi*.
 18. As nossas estrebarias se põem sempre detrás ou debaixo das casas; | as do Japão se fazem na frente das casas.
 19. As casas dos senhores na Europa se agasalham primeiro os hóspedes nas salas; | no Japão o primeiro recebimento é nas estrebarias.
 20. Os nossos se alimentam com almofaças; | os seus com a mão ou com



umas cordas.

21. Os nossos têm manjedouras; | os do Japão comem em selhas.
22. Os nossos nas estrebarias dos senhores deitam-se muitas vezes; | os do Japão estão quase sempre de noite e de dia atados pela barriga amarrados.
23. As nossas estrebarias se fazem no chão; | as suas hão de ter sobrado de tábuas.
24. Os cavalos da Europa urinam no chão nas estrebarias; | os cavalos no Japão urinam em *fixaques* compridos.
25. Entre nós há mulos e mulas, zebras, asnos e azêmolas; | no Japão não há nenhuma coisa dessas.
26. Entre nós as mulas somente trazem cobertores de pano compridos; | os cavalos de fidalgos no Japão os trazem de couro redondos e outros de palha.
27. Entre nós seria coisa ridícula ir um fidalgo com o cabresto no cavalo e corda na mão; | no reino de Bungo, os filhos do rei andam muitas vezes desta maneira.
28. Entre nós, quando se corre ou cavalga, se leva a rédea em uma só mão; | no Japão se há de levar em ambas as suas.
29. Os cavalos entre nós se sangram somente; | no Japão se sangram muitas vezes e lhes põem grandes botões de fogo debaixo dos queixos.
30. Na Europa de afrouxam as rédeas do cavalo para correr e as apertam para parar; | no Japão se afrouxam para parar e as apertam para correr.
31. Entre nós se lavram as terras somente com bois; | no Japão com bois ou cavalos.
32. As albardas da Europa são de pano e palha; | as do Japão são de madeira.
33. Entre nós não se leva carga sem atafal; | em Yechijen não se o utiliza.
34. Entre nós os cavalos de carga levam chocalhos ou cascavéis; | no Japão levam soalhas como de pandeiros.
35. Entre nós os touros são bravos e grandes; | no Japão pequenos e mansos.
36. Na Europa os almocreves não carregam nada e guiam os animais; | os almocreves do Japão, por terem pena dos animais, levam às vezes um terço da



carga às costas.

37. Na Europa, se coloca a carga que se carrega nos animais após uma estimativa de olho; | em muitos reinos do Japão não o querem levar senão a peso.

38. Entre nós um cavalo sem sela leva-o um homem pelo cabresto; | no Japão os cavalos dos *Tonos*, ainda que sejam muito mansos, hão de os levar um homem com uma corda por diante e outro com outra corda por detrás, como touro em cordas.

39. As silhas dos nossos cavalos se apertam a uma ilharga debaixo da sela; | as do Japão se atam em cima do arco dianteiro da sela.

Capítulo 9º

DAS DOENÇAS, MÉDICOS E MEZINHAS

1. Entre nós, escrófulas, dor de pedra, dor no pé e peste são coisas frequentes; | todas estas doenças no Japão são raras.
2. Nós usamos de sangrias; | os japoneses de botões de fogo com ervas.
3. Os homens entre nós costumam se sangrar nos braços; | os japoneses com sanguessugas ou com a faca na cabeça, e os cavalos com lancetas.
4. Nós usamos enemas e injeções; | eles por nenhum caso usam estas técnicas.
5. Entre nós receitam os médicos para as boticas; | os médicos do Japão mandam as mezinhas de sua casa.
6. Os nossos médicos tomam o pulso a homens e mulheres primeiro no braço direito, depois no esquerdo; | os japoneses aos homens primeiro no esquerdo e às mulheres primeiro no direito.
7. Os nossos médicos veem as urinas para terem mais informações acerca das doenças; | os japoneses por nenhum caso as veem.
8. A carnadura dos europeus, por ser muito delicada, vai sarando muito devagar; | a dos japoneses, por ser robusta, de graves feridas, quebras, apostemas e desastres, sara muito melhor e mais depressa.
9. Entre nós se cosem as feridas; | os japoneses lhes põem um pouco de pa-



pel grudado.

10. Toda a cura que fazemos com panos, | fazem os japoneses com papeis.

11. Entre nós queimam-se os abscessos com fogo; | os japoneses antes morrerão que usar dos nossos remédios ásperos da cirurgia.

12. Aos nossos doentes, se têm fastio, trabalha-se com eles para que comam por força; | os japoneses o tem por crueza, e se o doente tem fastio deixam-no assim morrer.

13. Os nossos doentes estão em catres ou leitos com lençóis, colchões e travesseiros; | os japoneses sobre uma esteira no chão com uma almofada de madeira e o próprio quimono como cobertor.

14. Na Europa se tem as galinhas e frangos por mezinha para os doentes; | os japoneses têm isto por peçonha e mandam-lhes dar peixe e rabanete salgado.

15. Nós tiramos os dentes com boticão, pinça dentária, bico de papagaio, etc.; | os japoneses com um cinzel e um malho, ou com um arco e uma flecha atada ao dente ou com alicates de ferreiro.

16. As nossas especiarias e mezinhas se moem em moedor e almofariz; | no Japão se moem em uma naveta de cobre com uma roda de ferro entre ambas as mãos.

17. Entre nós se usa das pérolas de aljofre para ornamento das pessoas; | no Japão não servem mais do que para se moer e fazer mezinhas.

18. Entre nós, se um médico não passar por exame, ele será punido e não será socialmente reconhecido com capacidade de praticar a cura; | no Japão, para ganhar a vida, quem quer usa de ser médico.

19. Entre nós, adoecer um homem de uma doença venérea sempre é coisa suja e vergonhosa; | os japoneses homens e mulheres o tem por coisa corrente e nada se envergonham disso.

Capítulo 10º

DO ESCREVER DOS JAPONESES E DE SEUS LIVROS, PAPEL, TINTA E CARTAS

1. Nós escrevemos com vinte e duas letras; | eles com 48 no abc de *cana* e



- com infinitos caracteres em diversas letras.
2. Nós estudamos diversas artes e ciências por nossos livros; | eles toda a vida gastam em conhecer o coração dos caracteres.
 3. Nós escrevemos na horizontal, da mão esquerda para a direita; | eles na vertical, e sempre da mão direita para a esquerda.
 4. Onde as derradeiras folhas dos nossos livros se acabam, | ali começam os seus.
 5. Nós temos a impressão por coisa singular; | eles quase em tudo usam da escritura da mão, porque a sua impressão não presta.
 6. Nós escrevemos com penas de pato ou de aves; | eles com pincéis de pintores feitos de pelos de lebre e o cabo de bambu.
 7. A nossa tinta é líquida; | a deles é em pauzinhos que são moídos quando se quer escrever.
 8. Os nossos tinteiros são de chifres, redondos; | os seus de pedra comprida.
 9. Os nossos tinteiros têm tampas e poidouros; | os do Japão nada disto.
 10. O nosso papel é de quatro ou cinco tipos somente; | o de Japão passa de cinquenta.
 11. Nós nas escrituras públicas somente usamos do sinal de tabelião público; | os japoneses, além do nome, cada um faz seu particular sinal em suas cartas.
 12. Entre nós o sinal do tabelião público nunca se muda; | no Japão se mudam estes sinais sempre que se quer.
 13. Entre nós todo papel se faz de pedaços de pano velhos; | no Japão todo se faz de cascas de árvores.
 14. As nossas cartas não podem manifestar os conceitos senão por descrição detalhada; | as do Japão são brevíssimas e muito ricas em conteúdo.
 15. Entre nós escrever nas entrelinhas seria má educação; | nas cartas do Japão se escreve *vaza to* sempre entre as linhas.
 16. Entre nós se põe a era em que se escreve; | os japoneses somente o dia da lua em que se manda.
 17. A era dos cristãos nunca se altera do nascimento de Cristo até o fim do mundo; | a era do Japão se muda seis ou sete vezes na vida de um rei.



18. As nossas cartas são seladas com cera ou verniz; | nas do Japão se põe uma pequena quantidade de tinta sobre a cha[ncela?].
19. As nossas se mandam feitas em maços; | as suas metidas em umas caixinhas compridas e *vruxadas* feitas para aquilo.
20. Na Europa o papel é esbofeteado sobre uma superfície plana com um mangual de ferro sobre pedra lisa; | no Japão o enrolam em um pau redondo e ali o batem com outros dois paus.
21. Nós limpamos as penas da tinta nos vestidos pretos; | os japoneses as limpam chupando-as com a boca.
22. Nós escrevemos nossas cartas sobre mesas ou tábuas; | os japoneses as escrevem sobre os dedos da mão esquerda.
23. Nós fechamos [abrimos?] nossas cartas com tesouras; | eles as fecham [abrem?] com facas.
24. Nós colocamos areia em nosso papel; | no seu papel logo a tinta some.
25. A nossa letra é muito pequenina; | a letra deles é maior que a nossa maiúscula.
26. A conteúdo dos nossos versos se inclui em 4, 6 ou 8 linhas; | todas as cantigas do Japão se incluem em dois versos sem rima.
27. A nossa leitura é muito rápida; | a sua lentamente e em pequenos saltos.
28. Nós escrevemos em mesas altas, sentados em cadeiras; | eles em banquinhos baixos sentados no chão ou sobre os *tatamis*.
29. Na Europa encadernam os livros cosendo o papel pelas bordas; | no Japão cosem-nos pelas bordas abertas e as dobras ficam soltas.

Capítulo 11º

DAS CASAS, EDIFÍCIOS, JARDINS E FRUTAS

1. As nossas casas são altas e de muitos sobrados; | as do Japão pela maior parte baixas e térreas.
2. As nossas de pedra e cal; | as suas de madeira, bambu, palha e terra.
3. As nossas têm alicerces fundos debaixo da terra; | as do Japão uma só pe-



- dra debaixo de cada *faxira* e estas em cima da terra.
4. As nossas portas se movem principalmente em dobradiças; | as do Japão quase todas são corrediças sobre *xiqis*.
 5. As nossas paredes são de pedra e cal ou tijolo; | as do Japão de portas de papel.
 6. Os nossos telhados são de telha; | os do Japão na maioria das vezes de tá-bua, palha ou bambus.
 7. As nossas câmaras de madeira finamente trabalhada e polida; | as suas de *chanoyu* com a madeira assim como vem do mato, para imitar a natureza.
 8. As nossas câmaras têm geralmente janelas com muita claridade; os *xari-qis* de *chanoyu* são sem janelas e escuros.
 9. Nós fazemos tesouro de pedraria e peças de ouro e prata; | os japoneses, de caldeirões velhos, porcelanas velhas e quebradas, vasos de barro, etc.
 10. As nossas [casas?] se ornem com tapeçaria, papel de parede de couro dourado e panos de Flandres; | as do Japão com biombos de papel dourados ou de tinta preta.
 11. As nossas se ornem com alcatifas e tapetes; | as suas com colchões de palha.
 12. As nossas com arcas encouradas e cofres de Flandres, ou arcas de cedro; | as do Japão com cestos pretos feitos de peles de vacas.
 13. A gente da Europa dorme no alto em leitos ou catres; | a do Japão em baixo sobre os *tatamis* com que a casa está esteirada.
 14. As nossas camas estão sempre estendidas nos leitos; | as do Japão sempre de dia enroladas e escondidas onde se não as vejam.
 15. Os nossos travesseiros são de plumagem ou algodão, moles e compridos; | os do Japão de madeira, e um somente, de comprimento de um palmo.
 16. Na Europa se usa nas camas de franjas e cortinas de damasco e seda; | no Japão durante o verão redes mosquiteiras muito finas feitas de pano ou papel.
 17. Entre nós seria baixeza varrer um fidalgo sua câmara; | os senhores japoneses o fazem e o tem entre si por primor.



18. Nós limpamos o rosto com toalhas finas; | eles com panos ásperos ou câ-nhamo.
19. As nossas latrinas hão de estar atrás das casas escondidas; | as suas na frente, patentes a todos.
20. Nós sentados, | e eles de cócoras.
21. Nós damos dinheiro a quem nos leve o excremento para fora; | no Japão o compram e dão arroz e dinheiro por ele.
22. Na Europa o excremento dos cavalos se coloca nas hortas e o da gente nos monturos; | no Japão o dos cavalos nos monturos e nas hortas o da gente.
23. Nós fechamos as arcas com fechaduras de ferro; | eles seus cestos com cordas e fitas de papel ou cadeados da China.
24. Nós usamos de escaninhos nas arcas; | e eles de gavetas nos cestos.
25. Os nossos carpinteiros trabalham em pé; | os seus em geral sempre sentados.
26. As nossas brocas perfuram os buracos com a força dos nossos braços; | as dos japoneses vão lhe sempre dando com um martelo em [volta].
27. Na Europa não se dá de comer aos carpinteiros nem a [seus] criados; | no Japão comem aonde trabalham, e [também] aos seus moços, que não fazem nada [, se dá de comer].
28. A nossa plaina é grande e carga e faz muito trabalho; | as dos japoneses parecem coisa de brinquedo.
29. Na Europa, assim que a madeira é cortada é anexada ao edifício; | no Japão se corta primeiro a madeira da casa toda e depois em pouco tempo a montam.
30. Entre nós, quando as pinturas retratam muitas pessoas, isto agrada ainda mais nossa vista; | no Japão, quanto menos figuras tanto lhe são mais aceitas.
31. Nós, de propósito, plantamos em nossos jardins árvores que deem fruto; | os japoneses estimam mais em seus jardins as que dão somente flores.
32. Nós usamos lareiras; | e os japoneses de *cotacçus* cobertos no meio da casa.



33. Na Europa se contratam os serradores e não a serra; | no Japão a serra recebe tanto salário diário quanto cada um dos serradores.
34. O gramado em nossos pátios é estimado para sobre ele se sentar a gente; | no Japão propositalmente se há de arrancar toda a grama dos terreiros.
35. Na Europa são as ruas baixas no meio para por ali correr a água; | no Japão no meio são altas, e baixas junto das casas para correr ao longo delas.
36. Na Europa se entra nas casas por terra chã; | no Japão lhe fazem pontes com alguns paus ou pedras para passagem.
37. Na Europa estão as portas das casas fronteiras para a rua; | no Japão para seu quintal ou jardim, procurando não fazer fronteira à rua.
38. Na Europa se fazem lagos quadrados e limpos de tijolos; | no Japão se fazem umas lagozinhas ou lagos com recantos e enseadas pequenas, com penedos e ilhazinhas no meio, e isto cavado no chão.
39. Entre nós se trabalha muito para que as árvores vão retas para cima; | no Japão de propósito lhe penduram pedras nos ramos para as fazer subir tortas.
40. Entre nós se lavam as mãos e o rosto em pias de prata ou porcelana; | no Japão se lava em um *taray* de madeira quando muito *vruxada*.
41. Nós derramamos água em nossas mãos pelos bicos dos jarros de modo que ela flua para fora em um fluxo leve e fino; | eles por cubos de madeira que jogam um fluxo muito grosso.
42. Na Europa estão geralmente nossos telhados limpos; | no Japão carregados de pedras e paus e bambus contra o vento.
43. Os nossos pinheiros em sua maior parte dão fruto; | no Japão, por serem muitos, dão pinhas como nozes, que não prestam.
44. As nossas cerejeiras dão mui gostosas e formosas cerejas; | as do Japão dão muito pequenas e amargas cerejas e muito formosas flores que os japoneses estimam.
45. Entre nós, quando se toma uma rosa ou cravo cheiroso, primeiro os cheiramos e depois os vemos; | os japoneses, sem terem preocupação com o cheiro, se deleitam somente com a vista.



46. Entre nós há muitas rosas, flores, cravos e ervas cheirosas e muito odoríferas; | no Japão mui poucas destas coisas têm cheiro.
47. Entre a gente da Europa são muito aceitas as águas cheirosas, como de rosas, de flor de laranjeira, etc.; | aos japoneses não lhes agrada nada nenhum cheiro destes.
48. Entre nós se estima muito o cheiro do beijoim, de boninas etc.; | os japoneses o têm por forte e não o suportam nem lhe agradam.

Capítulo 12º

DAS EMBARCAÇÕES, SEUS COSTUMES E EQUIPAMENTOS

1. Entre nós há naus, galeões, caravelas, galés, fustas, bergantins, etc.; | no Japão não há nada disto.
2. As nossas embarcações têm cavernas e coberta; | as dos japoneses não.
3. As nossas embarcações muitas se servem somente de vela; | as do Japão todas se remam.
4. As nossas se consertam por fora com alcatrão e galagala para não infiltrar água; | as do Japão com somente a boa juntura das tábuas sem outro betume.
5. As nossas pequenas são altas de popa e baixas de proa; | as dos japoneses altas de proa e baixas de popa.
6. As nossas têm velas de pano; | as suas todas velas de palha.
7. A nossa cordoalha é de linha, gamute ou cânhamo; | a sua de palha.
8. As nossas âncoras de ferro; | as suas de madeira.
9. Os nossos navios têm na proa ou esporão ou gurupés; | as *funes* do Japão são pelas proas abertas e muito pouco guerreias.
10. Os nossos marinheiros enquanto remam vão sentados e calados; | os do Japão em pé e quase sempre vão cantando.
11. Os nossos remos são todos de um pedaço madeira; | os do Japão de dois pedaços.
12. Os nossos remos têm as pás postiças e são largas; | as do Japão são da



mesma madeira e estreitas.

13. Os nossos marinheiros quando remam levantam os remos para fora da água; | os do Japão vão sempre remando por debaixo do mar.
14. Nas nossas embarcações se tem grande cuidado com o fogo; | nas do Japão, sendo tudo de palha, sobre o fogo não há nenhuma proteção.
15. Entre nós, por honra, vai sempre a gente ilustre na popa; | no Japão a gente nobre vai na proa, onde às vezes se molham.
16. As nossas embarcações têm o mastro redondo; | as *funes* quadrado.
17. As nossas embarcações nunca removem seus mastros; | os japoneses, como vão a remo, logo tiram o mastro fora.
18. As nossas têm gáveas, mezenas e traquetes; | as *funes* nada disto.
19. As nossas embarcações navegam de dia e de noite; | as do Japão ficam nos portos de noite e navegam de dia.
20. As nossas muitas vezes navegam sem se preocuparem com chuva; | as do Japão, quando o tempo não está claro, não hão de navegar.
21. Entre nós, quando se freta uma embarcação pequena, não se separa o valor em dinheiro aos marinheiros; | no Japão tanto se dá pelo frete da *funne* quanto por um marinheiro.
22. Entre nós se calcula a carga que levará o navio pelo tamanho do casco; | no Japão pelo cálculo das esteiras da vela.
23. Entre nós há carpinteiro designado para o navio; | os japoneses oficiais da *funne* quase todos são carpinteiros.
24. Entre nós quem leva a carga no navio deixa o proprietário, que permanece em terra, com um certificado; | no Japão, a pessoa que entrega a carga também entrega a quem a leva um certificado de embarque.
25. As bandeiras dos nossos navios são quadradas; | as dos japoneses são uma tira de pano comprida amarrada em um bambu.
26. Em nossos navios, as coisas neles carregadas não significam nada; | os japoneses consideram que levar os sinos das varelas é de grande importância.
27. Nós temos por contos de fadas toda a história das sereias ou dos homens marinhos; | eles acreditam que debaixo do mar há um reino de lagartos



- que são racionais e se salvam.
28. Nos nossos navios se leva sempre água para muito tempo; | as *funes* dos japoneses levam água para aproximadamente dois dias.
 29. Entre nós se a vela romper é logo costurada; | no Japão vai sempre rompida ou descosida sem se ter preocupação com isso.
 30. Nas nossas fustas e catures se embarcam e desembarcam pela proa; | as embarcações do Japão viram logo a popa para a terra e por ali se embarcam e desembarcam.

Capítulo 13º

DOS DRAMAS (AUTOS), COMÉDIAS, DANÇAS, CANTOS E INSTRUMENTOS DE MÚSICA DO JAPÃO

1. Os nossos autos ordinariamente se fazem de noite; | os japoneses os executam quase a qualquer hora, dia e noite.
2. Entre nós aparece um ator com máscara, muito lentamente; | no Japão, saem dois ou três com o rosto descoberto muito depressa e põem-se uns na frente dos outros na postura em que estão galos para pelejar.
3. Os nossos autos são em trovas; | os seus todos em prosa.
4. Os nossos muitas vezes variam e outros se fazem de novo; | os seus são já *ab initio* determinados em tudo sem nunca variar.
5. Os nossos, sendo autos e não tragédias, não se dividem em cenas; | os seus vêm sempre repartidos em primeiro ato, segundo, terceiro, etc.
6. Os nossos personagens, quando entram no palco, saem de dentro de outra casa donde não podem ser vistos; | os japoneses estão de pé perto do palco do teatro, atrás de cortinas de fune.
7. Os nossos autos são falados durante a performance; | nos deles quase sempre cantando ou dançando.
8. Entre nós seria perturbação e injúria se alguém quisesse fazer bobagens durante a performance do auto; | no Japão serve como adorno e embelezamento do espetáculo estarem alguns de pé do lado de fora dando umas grandes apupadas.



9. Entre nós as máscaras cobrem o queixo da barba todo por baixo; | as máscaras do Japão são tão pequenas que daquele que faz o papel de mulher sempre se vê a barba por baixo.
10. Nas nossas comédias ou tragédias se introduzem suaves instrumentos de música; | no Japão uns tambores de mão em forma de concha, um tímpano com dois paus e um pífarro de bambu.
11. Nas nossas danças se fazem mudanças de posição ao som da percussão, mas não se canta; | nas dos japoneses se há sempre de cantar ao som do atabaque.
12. Os nossos dançarinos usam sinos e andam eretos; | os do Japão abanos nas mãos e andam sempre como [roubados?] ou como pessoas que olhando para o chão andam buscando o que perderam.
13. As nossas danças se fazem de dia; | e as suas quase sempre de noite.
14. O dançar da Europa é de muitos movimentos dos pés; | o do Japão é mais grave e feitos pela maior parte com as mãos.
15. Entre nós a música de diversas vozes é sonora e suave; | a do Japão, como todos se esganiçam em uma só voz, é a mais horrenda que se pode escutar.
16. Entre as nações da Europa em todas há garganta; | ninguém dos japoneses canta com a voz na garganta.
17. Entre nós é suavíssima a melodia de cravo, viola, flautas, órgãos, charamelas, etc.; | aos japoneses todos os nossos instrumentos são insuaves e desagradáveis.
18. A harmonia e proporção da nossa música de canto de órgão estimamos muito; | os japoneses a tem por *caxi maxi* e não gostam nada dela.
19. Ordinariamente entre nós a música dos fidalgos é mais suave que a da gente baixa; | a dos fidalgos japoneses, nós não a podemos ouvir, e a dos marinheiros nós gostamos.
20. Na Europa os meninos cantam uma oitava acima dos homens; | no Japão todos em igual nível esganiçando-se no nível em que o timbre está descansado.
21. As nossas violas têm seis cordas exceto o duplo, e tangem-se com a mão;



- | as do Japão têm quatro e tangem-se com uma espécie de pente.
22. Entre nós a gente nobre se preza de tanger violas; | no Japão é ofício dos cegos como na Europa os sanfoneiros.
 23. Os nossos cravos têm quatro cordas e tangem-se pelas teclas; | os do Japão têm doze cordas e tangem-se com umas unhas de madeira feitas para isso.
 24. Entre nós os cegos são muito pacíficos; | no Japão muito briguentos, trazem bastões e *vaqizaxis* e são muito passionais.
 25. Os fidalgos na Europa dormem de noite e folgam de dia; | os japoneses fidalgos dormem de dia e têm suas festas e folguedos à noite.
 26. Na Europa em serões, autos e tragédias não se come nem bebe; | no Japão nenhuma coisa destas se faz sem vinho e *sacana*.
 27. Entre nós os saltos nas danças e pandeiros para cima é costume; | eles o estranham muito e o tem em nós por doidice e barbaridade.
 28. Entre nós ir um fidalgo muito nobre a cavalo descalço e sem barrete seria doidice; | no Japão é costume ordinário andarem desta maneira.
 29. Na Europa anda arando um homem com um par de bois; | no Japão para arar vai um só boi com dois homens.

Capítulo 14º

DE ALGUMAS COISAS DIVERSAS E EXTRAORDINÁRIAS QUE NÃO SE REDUZEM AOS CAPÍTULOS ANTERIORES

1. Nós temos a pederneira na mão esquerda e a usamos para fazer fogo com a mão direita; | eles o fazem com a esquerda tendo a pederneira na direita.
2. Entre nós se mostra muita desolação na perda das posses e queima das casas; | os japoneses passam por tudo isso muito levemente.
3. As nossas casas quando se queimam acodem-lhe com água e com desfazer as casas dos vizinhos; | os japoneses põem-se nos outros telhados a começam a abanar grãos e gritar para o vento que se vá.



4. Entre nós é suma injúria dizer a um homem no rosto que mente; | os japoneses riem-se disso e o tem por galanteio.
5. Entre nós não mata senão quem tem alçada a jurisdição para isso; | no Japão cada um pode matar em sua casa.
6. Entre nós é espanto matar a um homem, e nenhum matar vacas, galinhas ou cães; | os japoneses se espantam ao ver matar animais e matar homens é coisa corrente.
7. Entre nós não se mata por furto senão até uma certa quantidade; | no Japão por qualquer coisa ainda que seja muito pequena.
8. Entre nós, se um mata a outro justificadamente ou se foi para sua defesa, salva-se; | no Japão, se um mata, há de morrer; e se não aparece, matam outro em seu lugar.
9. Entre nós não se crucifica; | no Japão é coisa muito usada.
10. Entre nós se repreendem os criados e se castigam os servos com açoites; | no Japão a repreensão e castigo é cortar a cabeça.
11. Entre nós há troncos, alcaides, meirinhos e capangas; | entre os japoneses não há nada disto, nem açoitar, desorelhar, nem enforcar.
12. Entre nós, o furto que se acha se torna por justiça a seu dono; | no Japão o tal furto achado toma-o a justiça para si por perdido.
13. Entre nós, homens, mulheres e crianças têm medo da noite; | no Japão, pelo contrário, os grandes nem os pequenos nenhum medo têm.
14. Entre nós geralmente se tem medo às cobras e asco de lhes pôr a mão; | os japoneses as tomam com a mão muito facilmente sem temor, e alguns as comem.
15. O espirrar entre nós é coisa natural e da qual não se faz caso; | nas ilhas de Goto se tem por agouro e não se pode falar ao tono quem aquele dia espirrou.
16. Entre nós se usa de moedas de ouro e prata; | no Japão correm em pedaços sempre a peso.
17. Nós na Europa sempre usamos balanças; | e os japoneses de dachen.
18. Entre nós a moeda de cobre é inteira; | no Japão furada pelo meio.
19. Na Europa comumente não se dá presente com moeda de cobre; | no Ja-



- pão é muito corrente ir fazer *rei* aos senhores com caixas.
20. Nós pomos a honra nos nomes [substantivos]; | o Japão a põe toda no uso dos verbos.
 21. Nós lavamos as mãos para tocar em alguma coisa preciosa; | os japoneses as lavam para verem os *dongus* de *chanoyu*.
 22. Na Europa se matam os porcos monteses com chuças, galgos e espingardas; | os japoneses muitas vezes às *catanadas*.
 23. Entre nós matar moscas com a mão é sujidade; | no Japão o fazem príncipes e senhores tirando-lhes as asas e jogando-as fora.
 24. Os bugios da Europa em sua maior parte têm rabos; | no Japão há muitos e nenhum que o tenha, e para os japoneses isto é coisa nova.
 25. Entre nós faz-se a conta com caneta ou tentos; | os japoneses a fazem com *jina*.
 26. Entre nós, dar de presente diversas coisas se tem por mais sinal de amor; | no Japão, quanto menos coisas, maior primor.
 27. Entre nós não se usa dar mezinhas de presentes; | no Japão é coisa muito corrente dar mezinhas em cascas de amêijoas.
 28. Entre nós ordinariamente é costume ir a visitas sem se levar nada; | no Japão quem vai visitar na maior parte das vezes há de levar alguma coisa.
 29. Entre nós, das coisas que alguém traz de presente, não é comum que se as abram e as provem; | no Japão, em sinal amor, quem as dá e quem as recebe hão logo de prová-las ali mesmo.
 30. Entre nós se usa de abraços na despedida e na chegada; | os japoneses totalmente não o usam, antes riem quando o veem fazer.
 31. Entre nós se joga a bola com a mão; | os japoneses a jogam com o pé.
 32. Entre nós se joga a bola na parede e sempre para cima; | no Japão o jogo se faz no chão, dando sempre com a bola para baixo.
 33. Entre nós há moinhos, moinhos de água e moinhos com cavalo; | no Japão tudo o que se mói é com roda de mão à força de braço.
 34. Na Europa se comunicam e recreiam os homens pelas praças e ruas; | no Japão somente em suas casas, e pelas ruas sempre vão de passagem.
 35. Entre nós o riso fingido se tem por falta de seriedade; | no Japão por bom



- comportamento e bom caráter.
36. Na Europa, busca-se clareza nas palavras e evita-se a ambiguidade; | no Japão, as expressões ambíguas são a melhor linguagem e a mais apreciada.
 37. Entre nós, se trouxesse um homem honrado uma pele de raposa ou chocal pendurada atrás da cintura, tê-lo-iam por doido; | no Japão, os fidalgos quando fazem obras as trazem, e também os pajens, para sentarem nelas.
 38. Na Europa apenas os sacerdotes carregam a tonsura sacerdotal; | nas partes do *Goginay* as trazem os *comonos*, que usam os sapatos dos seus mestres.
 39. Na Europa as pedras que se jogam se vão lançando para frente; | no Japão se vai sempre as atirando para trás.
 40. Na Europa os açores e falcões estão quase sempre com uma proteção nos olhos; | no Japão sempre têm os olhos descobertos.
 41. Entre nós se lavam os nabos com as mãos; | as mulheres japonesas os lavam com os pés.
 42. Os sacos de trigo e cevada entre nós são de pano; | no Japão são de palha.
 43. Nós quando aquecemos as mãos colocamos as palmas para o fogo; | os japoneses quando se aquecem viram as costas das mãos para o fogo.
 44. Entre nós, dando-se um recado comprido, a pessoa fica de pé ou de joelhos enquanto o transmite; | no Japão está com ambos os joelhos no chão e quase de bruços com uma mão apoiada no *tatami* e, com a outra, precisa abrir a manga da primeira e tocar levemente o braço.
 45. Entre nós, quando se fala em pé, estão os homens e com um pé diante do outro; | no Japão, quando dois falam, o que é inferior deve unir os pés, cruzar as mãos no cinto, inclinar o corpo para frente e, de acordo com o que o outro fala, curvar-se como fazem as mulheres europeias.
 46. Entre nós é diferente a toalha que serve para o rosto da que se usa para limpar os pés; | os japoneses, quando lavam o corpo, usam a mesma toalha para tudo.



47. Nós limpamos as narinas com o dedo polegar ou indicador; | eles, por terem-nas pequenas, o fazem com o dedo mindinho.
48. Entre nós as cortesias se fazem com o rosto sereno e grave; | os japoneses infalivelmente sempre com risinhos fingidos.
49. Nossos barris de vinho são bem fechados em ripas de madeira acima do solo; | os japoneses têm seu vinho em jarros sem lacre com uma grande abertura, enterrados até a borda no chão.
50. Nossas peles são tingidas com cores líquidas; | os japoneses coloreem muito bem apenas com a fumaça da palha.
51. As nossas canas, exceto rocas para fiar, servem na Europa para mui poucas coisas; | os bambus do Japão servem de iguaria para se comer no *xiro*, servem de arcos, flechas, assoalho da casa e telhas do telhado, escadas, almotolias de azeite, vasilha para o vinho, esteiras, escovas para o chá e de outras muitas coisas.
52. Os presentes que entre nós se mandam em caixinhas vão sem nenhuma fita; | no Japão se atam com fita ou grudam com papel, e no *Ximo* vão as vasilhas amarradas com os cintos das mulheres.
53. Nós refrescamos a cabeça com água de rosas; | os japoneses com o vinho que tomam na mão.
54. Entre nós para uma pessoa beber um púcaro da água se lhe dá uma colher de geleia ou uma fatia de geleia; | no Japão para tomar o sacanzuqui basta dar-lhe um só pedaço de açúcar ou coisa do seu tamanho.
55. Nós por amizade oferecemos na Europa a um amigo um buquê de rosas; | os japoneses uma rosa ou um cravo somente.
56. Nós colocamos muito benjoim imediatamente sobre o fogo; | os japoneses põem sobre a cinza quente uma laminazinha de prata muito fina e sobre ela um pouco de aloé do tamanho de dois ou três grãos de trigo.
57. Nós temos a paixão da ira muito solta e a impaciência muito pouco domada; | eles em estranha maneira as têm moderadas e são nisso muito moderados e advertidos.
58. Na Europa, se uma mulher casada ou solteira, por algum caso fortuito, é acolhida na casa de algum senhor, ali é favorecida e ajudada e posta a sal-



- vo; | no Japão, quando são acolhidas na casa de qualquer *tono*, perdem a liberdade e ficam suas cativas.
59. Entre nós os que fazem as pazes se pedem perdão e se abraçam; | no Japão o culpado esfrega as mãos diante do outro e bebe o seu *sacanzuqi*.
 60. Entre nós as enxadas são largas e curtas no ferro; | o ferro das enxadas do Japão é muito estreito, comprido e côncavo.
 61. As flautas da Europa são de madeira e têm um bocal por onde são sopradas; as do Japão são de bambu e são abertas todas por baixo e por cima.
 62. Entre nós os servos são barbeados e deixam-se crescer os topetes dos cavalos; | no Japão tosquiavam-se os topetes dos cavalos e deixam-nos crescer nos *comonos*.
 63. As uvas e figos de Portugal são para nós frutas aceitas e muito gostosas; | os japoneses se aborrecem com os figos e não gostam muito das uvas.
 64. Entre nós não é costume convidarem os servos em suas casas aos seus senhores e senhoras; | no Japão o fazem muitas vezes, umas por obrigação e outras sem ela.
 65. Quando na Europa os servos acompanham seus senhores, eles não andam em suas roupas; | os *tonos* no Japão emprestam suas roupas e *cata-nas* douradas aos seus servos, para aumentar sua própria reputação (*yxei*).



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BROCCO, Pedro Dalla Bernardina. Psicagogia e Espiritualidade em Manuel da Nóbrega e Luís Fróis: análise comparada das missões jesuítas no Brasil e no Japão (1549-1587). Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense. Niterói: UFF, PPGSD, 2019.

DALGADO, Sebastião Rodolfo. Glossário Luso-asiático, vol I. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919.

FROIS, Luis S.J. Kulturgegensätze Europa-Japan (1585): Tratado em que se contém muito susinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes antre a gente de Europa e esta provincia de Japão. Ed. Josef Franz Schütte, S. J. Tokyo: Sophia Universität, 1955.

GINZBURG, Carlo. Nenhuma ilha é uma ilha: quatro visões da literatura inglesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

LESTRINGANT, Frank. L'antipathie entre les peuples (XVIe-XVIIe siècles), de Luis Fróis à Antoine Galland. Cahiers de l'Association internationale des études françaises, 2002, n. 54, pp. 175-192.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Préface à Européens et Japonais. Traité sur les contradictions et différences de mœurs, écrit par le R. P. Luis Fróis au Japon, l'an 1585. Paris : Chandeigne, 1998.

ROSA, Cristina. Il "Tratatto" di Luís Fróis: Europa e Giappone Due culture a confronto nel secolo XVI. Viterbo: Sette Città, 2017 (edição eletrônica).



NOTAS

1. Edição organizada por Pedro Brocco, apresentada em anexo à sua tese de doutorado (BROCCO, 2019).
2. Psicanalista. Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade Federal Fluminense (PPGSD-UFF). E-mail para contato: pbrocco@uol.com.br.
3. Trata-se da edição utilizada aqui como base (FROIS, 1955).
4. Cf. Estudo introdutório de Cristina Rosa (ROSA, 2017).
5. Carlo Ginzburg afirma que para Montaigne, no ensaio sobre os canibais, traçando um paralelo com autores ingleses do mesmo período como George Puttenham, o termo “bárbaro” possuiria um sentido positivo de universalidade (GINZBURG, 2004, pp. 55-57).
6. Dannas, forma plural portuguesa de danna: Vocabul. da ling. d. lap., Nagasaki 1603, fol. 70v: “Danna. Fregueses, ou devotos, & professores dalgua seita. Item. Por encontro. Fregueses dalgum oficial que continuão com elle em otra, que lhe encomendão, & c. ” Após o Kojirin 1254, vem a palavra sânscrita Dâna-pati. Significa o mesmo que a palavra (japonesa) Seshu: alguém que mantém um certo templo com suas esmolas ou contribui para sua manutenção (apenas um desenvolvimento posterior levou a outros significados, por exemplo, chefe de família). Tradução livre.
7. A versão integral do *Tratado* aqui transcrita terá o vocabulário adaptado, quando possível, ao português contemporâneo e terá como base a edição *princeps* organizada por Josef Franz Schütte, publicada em Tóquio em 1955: FROIS, Luis S.J. *Kulturgegensätze Europa-Japan (1585): Tratado em que se contem muito susinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes antre a gente de Europa e esta provincia de Japão*. Ed. Josef Franz Schütte, S. J. Tokyo: Sophia Universität, 1955.
8. Ximo tornou-se a região de maior influência jesuíta e portuguesa no sul do Japão, compreendendo a ilha de Kyushu e de modo especial a área próxima a Nagasaki, em especial a província de Hizen com as cidades de Arima e Omura. Fróis apresenta o Ximo como uma parte especial e já sob influência dos costumes portugueses, em oposição à área central em torno da capital Miaco (FROIS, 1955).
9. Katsusa, uma pequena aldeia de Hizen, ao sul de Takaku e perto de Arima. Fróis escreve uma carta ao Geral da Companhia Claudio Acquaviva em outubro de 1585 em que diz: “O Padre Provincial, para melhor poder acudir aas cousas do Tacaqu, & aas da outra banda de Nagasaki, & aos negocios que vem de Bungo & do Meaco, residio passante de hum anno em Cazusa, que he mea legoa de Cuchinotçu e tres legoas e meia de Arima, e dali visitava estas partes, quando convinha, Ali residião com elle hum Padre (= P. Luís Fróis) seu consultor, & tres Irmãos, hum delles Japão, pregador antiguo na Companhia, e outros dous Irmãos Portugueses...”. Cf. nota de rodapé na edição organizada por Josef Franz Schütte, op. cit. (FROIS, 1955).
10. Tem a conotação de *remédio caseiro*. Opto por não modificar o vocábulo para “remédios” para preservar a ideia popular dos artífices japoneses da medicina (N. O.).
11. Ferramentas e equipamentos (N. O.).



12. Fróis está fazendo referência, muito provavelmente, ao que hoje se convencionou chamar de “olhos azuis” (N.O.).
13. A bexiga designava o que posteriormente se conheceu como varíola (N.O.).
14. Reproduzimos este trecho tal como aparece na edição consultada. É possível que estivesse faltando o termo no manuscrito consultado por Josef Franz Schütte ou houvesse um vocábulo de difícil compreensão.
15. *Canga* tem um campo semântico muito rico. Sebastião Rodolfo Dalgado, em seu *Glossário Luso-asiático* informa que o termo remete a uma “tábua de suplício”, informação reforçada por Antônio Geraldo da Cunha no *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, p. 121, o qual informa o vocábulo *canga* tendo uma de suas origens num antigo instrumento de tortura chinês. Porém, o termo aqui referido por Fróis liga-se a *ganga*, que por sua vez se refere ao tecido de algodão grosseiro, amarelado ou azulado de origem chinesa (N.O.).
16. *Nuno*, palavra japonesa para pano (N.O.).
17. Dalgado informa que *catabira* (do japonês *katabira*) designa “cabaia japonesa, feita de linho e usada no estio”. Exemplifica utilizando uma das cartas do próprio Fróis, de 1569, que diz “Veio seu filho de dentro com hum vestido muito rico, e hua **catabira** branca muito fina, que me mandava el Rey aquillo, pera que logo o vestisse, e a Lourenço outra **catabira** muito fina”. *Cartas de Japão*, I, fl 274 (DALGADO, 1919, p. 230). (N. O.).
18. O *dobuku* foi introduzido no Japão pelos chineses e inicialmente usado pelos guerreiros em campo de batalha. Mais tarde, seu uso se tornou comum na alta sociedade (N.O.).
19. O termo *vruxado* aparece muitas vezes no *Tratado* de Fróis. Refere-se ao que hoje se entende por “laqueado”. Fróis usa uma construção curiosa do particípio passado da palavra japonesa *urushi* (uruxi na antiga ortografia portuguesa), que significa laca. As bainhas eram feitas de madeira pintada, muitas vezes finamente granuladas. (N.O.).
20. Casacos mouros sem mangas. (N.O.).
21. Sandálias de sola alta (N.O.).
22. Meias (N.O.).
23. Divisão no topete do cabelo (N.O.).
24. *Wataboshi*: “Cousa feita de borra para cubrir a cabeça, como pano de cabeça ou como mantelhinha”, *Vocabulário da lingua de lapam*, Nagasaki, 1603, nota da página 120 da edição organizada por Josef Franz Schütte, op. cit.
25. *Kubo*: “Xogum no coto. Dignidade de capitão principal; ou general de todo lapão”: *Vocab. da lingua de lapam*, idem, ibidem.
26. Antiga unidade de medida de comprimento equivalente a 0,66 m (N.O.).
27. No sentido social (N.O.).
28. Designa ama, mulher raspada ou religiosa gentia (N. O.).
29. Para a linha de batalha, para a guerra (N. O.).
30. Selas de cadeira ou selas de mulheres (N. O.).



31. Taça ou copo (N. O.).
32. *Hashi* (N. O.).
33. Schütte opta por traduzir este termo faltoso por *sehr selten*, muito raramente. Cf edição de Schütte, op. cit., p. 141 (N. O.).
34. Espada japonesa (N. O.).
35. Espada curta, punhal (N. O.).
36. Técnica da *moxa* ou *moxabustão* (N. O.).
37. Fregueses ou devotos (N.O.).
38. A forma plural do português, de *Nengoro*, é o nome de uma vila na província de Kii onde o templo budista Negoro-dera, um ramo do templo Shingon Koya-san, foi fundado no século XII (N.O.).
39. Senhor de alguma terra, ou que tem criados ou renda (N. O.).
40. Engano e ardil de guerra (N. O.).
41. Jardins (N. O.).
42. Hábito de religiosos (N. O.).
43. Sutra da flor de lótus da maravilhosa lei (N. O.).
44. Segundo o *Vocabulário da lingua de lapam*, Nagasaki, 1603, fol. 137: “Ixei. Fausto, & poder”, nota de Schütte (FROIS, 1955).
45. São as divindades xintoístas (N. O.).
46. Em sentido amplo, são as divindades budistas (N. O.).
47. Isto revela o sincretismo religioso no Japão com o xintoísmo ocupando-se da regulação da vida e o budismo ocupando-se da morte (N. O.).
48. *Shiru*: caldo, sopa (N. O.).
49. Valignano também observa em seu *Japansummarium*, cap. 2: “Hasta la trévedes han de poner al revés de nosotros en el fuego, porque ponen los piés para arriba y el circulo para baxo”, nota da edição de Schütte, op. cit., pp. 172-173. Em tradução livre: “Até as trempes hão de colocar ao contrário de nós no fogo, porque põem os pés para cima e o círculo para baixo” (N. O.).
50. Tigelinha de barro (N. O.).
51. Escudela de madeira em que se come o arroz (N. O.).
52. *Vocabulario de lingua de lapam*, Nagasaki 1603, fol. 214: “Sacana. Cousa de comer come carne, & peixe. Item. Qualquer cousa de appetite, quando se come para beber sobre ella”. Nota da edição de Schütte (FROIS, 1955, pp. 178-179).
53. *Vocabulario da lingua de lapam*, Nagasaki 1603, fol. 55: “Cogai. Hum ferro a maneira de canivete de cobre preto, ou dourado que se mete em hua ilharga da bainha da catana”. Nota da edição de Schütte (FROIS, 1955, p. 186).
54. Punhal (N. O.).
55. Canivete ou faca (N. O.).



56. *Vocab. da lingoa de lapam*: “Nanguinata. Hua maneira de alabarda que tem o ferro como de fouce roçadoura”. Nota de Schütte (FROIS, 1955).
57. Objeto usado para guardar pólvora (N. O.).
58. Trabalhadores rurais, trabalhadores da terra (N. O.).
59. Fróis usa “murrão” para o termo “estopim”, que tomo da tradução de Schütte (N. O.).
60. Força (N. O.).
61. Laca (N. O.).
62. Vocabul. d. ling. d. lap., Nagasaki 1603: “Fixacu. Hua maneira de coco com seu cabo pera tirar agoa”. Nota de Schütte (FROIS, 1955, p. 200).
63. Fróis refere-se muito provavelmente à técnica da *moxabustão*, presente também na medicina tradicional chinesa e provavelmente daí derivada para o uso no Japão. Trata-se da aplicação de pequenas quantidades da erva *artemisia vulgaris* ou *artemisia sinensis* em lenta combustão em pontos localizados do corpo (N. O.).
64. A escrita japonesa nas duas formas de *katakana* e *hiragana* (N. O.).
65. A tinta japonesa é moída em uma pedra com água (N. O.).
66. Especificamente, de propósito (N. O.).
67. Pilares (N. O.).
68. Estrutura por onde deslizam as portas (N. O.).
69. Cerimônia do chá no Japão; atividade tradicional com influências do taoísmo e do zen budismo em que se prepara e se serve cerimonialmente o chá verde aos convidados (N. O.).
70. Salas de estar (N. O.).
71. Pia (N. O.).
72. O navio japonês (N. O.).
73. Templos (N. O.).
74. Encontram sua salvação eterna (N. O.).
75. Fróis utiliza o neologismo verbal “bonzeando” para se referir a “bobagens”, o que revela seu sentimento em relação aos bonzos japoneses. No trecho original lê-se: “Antre nós seria perturbação e injúria estar hum bonzeando enquanto se faz o auto; | em Japão hé decoro e ornamento do que se representa estarem alguns de fora dando humas grandes apupadas” (N. O.).
76. Barulhenta e perturbadora (N. O.).
77. Punhais (N. O.).
78. Tira-gosto para comer com saquê (N. O.).
79. Arquipélago no Noroeste de Kyushu. Logo após sua chegada ao Japão, Fróis passou muitos meses no arquipélago vizinho Hirado (N. O.).
80. Boas-vindas (N. O.).



81. Dispositivos (N. O.).
82. Aportuguesamento da palavra japonesa *katana*, espada (N. O.).
83. Pela importância desta dupla afirmação para a psicanálise e a etnolinguística, reproduzo-a aqui no original: “Em Europa procurão clareza nas palavras e fojem da equivocação; | em Japão as equivocacões hé a melhor lingoa e são as mais estimadas” (N. O.).
84. As províncias centrais japonesas em torno de Miyako (N. O.).
85. Servos (N. O.).
86. *Sakazuki*: copo de saquê (N. O.).
87. Reputação, influência, poder (N. O.).



SOBRE A REVISTA

ABOUT THE JOURNAL

Prajna: Revista de Culturas Orientais é um periódico semestral que se destina à publicação de artigos inéditos resultantes de pesquisas acadêmicas com foco multidisciplinar nos aspectos culturais do Oriente difundidos também em diferentes regiões do mundo. Serão aceitos trabalhos em português, inglês e espanhol que dialoguem com religião, política, literatura, filosofia e outros temas relacionados ao Oriente. Em casos de outras línguas, o autor deverá manifestar a possibilidade de tradução.

COMO CITAR A REVISTA

HOW TO REFERENCE THE JOURNAL

BUENO, André; CZEPUŁA, Kamila. Uma estranha razão: leituras sobre o da-
oísmo entre pensadores brasileiros, 1879-1982. **Prajna: Revista de Culturas
Orientais**, Londrina, v. 1, n. 1, p. 54-80, jul./dez. 2020.

Para maiores informações Visite o nosso site:
<https://revistaprajna.com/ojs3/index.php/prajna/about>



PRAJNA

revista de culturas orientais

LAPECO



JUL./DEZ. 2020 | VOLUME 01 | NÚMERO 01