

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

***O ESPÍRITO JAPONÊS: ESBOÇO PARA UMA ARQUEOLOGIA
ETNOGRÁFICA DO KI***

守破離 – Shuhari – Os três momentos do aprendizado da maestria

GIL VICENTE NAGAI LOURENÇÃO

**ORIENTADOR: PROF. DR. IGOR JOSÉ RENO MACHADO
CO-ORIENTADOR: PROF. DR. TAKESHI KIMURA**

**São Carlos - SP
Abril/2016**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

O *Espírito Japonês*: esboço para uma arqueologia etnográfica do Ki
守破離 – Shuhari – Os três momentos do aprendizado da maestria

Gil Vicente Nagai Lourenção

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

ORIENTADOR: PROF. DR. IGOR JOSÉ RENO MACHADO

PROCESSO FAPESP – 2013/23839-6

São Carlos - SP
Abril/2016

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da Biblioteca Comunitária UFSCar
Processamento Técnico
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

L892e

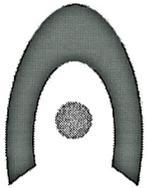
Lourenção, Gil Vicente Nagai.

O espírito japonês : esboço para uma arqueologia etnográfica do Ki 守 破 離 – Shuhari – Os três momentos do aprendizado da maestria / Gil Vicente Nagai Lourenção. -- São Carlos : UFSCar, 2016.

314 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2016.

1. Antropologia Social. 2. Parentesco. 3. Cultura Japonesa. 4. Ki-Energia. 5. Transnacionalismo. I. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL

Via Washington Luís, Km 235 - Caixa Postal 676
CEP 13565-905 - São Carlos - SP - Brasil
Fone: (16) 3351-8371 - ppgas.coordenacao@ufscar.br



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

BANCA EXAMINADORA DA TESE DE DOUTORADO DE

Gil Vicente Nagai Lourenção

02/03/2016

Prof. Dr. Igor José de Renó Machado
Orientador e Presidente
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Prof. Dr. Piero de Camargo Leiner
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Prof. Dr. Marcos Pazzanese Duarte Lanna
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Profa. Dra. Lili Katsuco Kawamura
Universidade Estadual de Campinas / UNICAMP

Profa. Dra. Célia Sakurai
Museu Histórico da Imigração Japonesa no Brasil / MHIJB

Submetida à defesa em sessão pública
Realizada às 14:00h no dia 02/03/2016.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Igor José de Renó Machado
Prof. Dr. Piero de Camargo Leiner
Prof. Dr. Marcos Pazzanese Duarte Lanna
Profa. Dra. Lili Katsuco Kawamura
Profa. Dra. Célia Sakurai

Homologado na CPG-PPGAS na
_____ª. Reunião no dia ___/___/____.

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello
Coordenador do PPGAS

À Mari e Sofia,
Por me encontrarem

Agradecimentos

Em primeiro lugar, o trabalho de campo no Japão não seria possível sem a oportunidade oferecida pelo Governo do Japão via Monbukagakushō 「文部科学省」 e Consulado Geral do Japão em São Paulo, cuja aprovação no ano de 2011 me levou a viajar ao Japão para a pesquisa no ano de 2012, permitindo-me ficar nesse país até abril de 2014. Na segunda visita, desta vez sob apoio da FAPESP, passei cerca de seis meses, durante o ano de 2014 e início de 2015. Nestas oportunidades pude lá viver, realizar a coleta de dados e checar as hipóteses que levantei durante meu mestrado, realizado entre os anos de 2007 a 2009 no Brasil. Agradeço a CAPES por me auxiliar no início do doutorado e em especial à FAPESP, pelo financiamento no ano final de meu doutoramento e por me fornecer condições dignas de pesquisa e uma análise generosa de minha trajetória. Sem essas agências e condições a pesquisa aqui relatada seria impossível.

Diversas pessoas me auxiliaram ao longo do caminho, e fazer justiça à todas seria difícil; minha memória não é tão confiável como nos dias das manhãs frescas e despreocupadas de minha mocidade. Há pessoas que me ajudaram a traçar este caminho desde meus anos de juventude, e gostaria de agradecê-los por não terem desistido. Há coisas que entendemos anos à frente do momento no qual recebemos a dívida do ensinamento. E que nos transformam sem cessar, muitas vezes sem que disso nos apercebamos.

Durante o fim da graduação e ao longo dos anos de pós graduação, os professores Igor Machado, Piero Leirner, Marcos Lanna, Maria Inês Mancuso, Marina Cardoso, pelos quais tenho carinho, admiração e agradecimentos pela ajuda e correções ao longo de minha carreira que se iniciou naqueles dias. Ao Fabio Urban por todo o empenho e auxílio absolutamente eficaz nas burocracias, aos professores do Departamento de forma geral, incluindo os professores de meus anos de graduação, e um agradecimento especial à Catarina Vianna. E especialmente aos professores Piero, Marcos, Celia Sakurai e Lili Kawamura pelo aceite em participar da banca, e pelos generosos comentários quando da ocorrência desta, que ampliaram consideravelmente as possibilidades deste texto.

Não tanto no passado, outras pessoas me ajudaram diretamente tanto na travessia do Brasil ao Japão, o Doutor Massato Ninomiya, as queridas Celia Sakurai e Celia Oi, a Camila Lupino, a Elisa Sasaki, Lili Kawamura e o Victor Hugo Silva.

Ao pessoal do Laboratório de Estudos Migratórios, pela leitura e generosos comentários quando este texto não passava de um rascunho, os colegas da turma de 2010 do Doutorado em Antropologia, os colegas e amigos do Monbukagakushō, aos amigos dos laboratórios do LIDEPS, a todos os amigos que fiz em Tsukuba e no Japão de forma geral, todos os Senpais do Monbusho, aos professores do Departamento de Antropologia em Tsukuba, em especial ao professor Uchiyamada, professor Shuhei Kimura e professor Paul Hansen, além de Andrej Bekes Sensei, Carole Faucher Sensei, dos professores de Nihongo do Departamento de Língua Japonesa da Universidade de Tsukuba, e de meu orientador no Japão, professor Takeshi Kimura, que com grande paciência me ajudou deixando-me fazer as descobertas sem cobranças.

Todos os praticantes e Senseis de Kendō e Iaidō com os quais cruzei ao longo desses anos, em especial ao Sensei Yamamoto, Ishiyama Sensei, Tsukamoto Sensei, Kurusu Sensei, Kimura Sensei, Nagao Sensei, Ōboki Sensei, Kazuma Sensei, Ishibashi Sensei, Toyama Sensei, Santos Sensei, Alexander Bennett Sensei, Alexandre Pereira Sensei, George MacCall Sensei, Maruyama Sensei, Donatella Sensei. Ao auxílio da Confederação Brasileira de Kendō, ZNKR, todos os praticantes de Kendō e Iaidō que gentilmente colaboraram com o levantamento, e todos os amigos do Kendō de São Carlos. Em especial Harumi Nakahara [que me auxiliou traduzindo alguns documentos], Lucas Alexandre Pires, Akemi Morita, Kenji Nakahara, Vinicius Gastaldo, Ernesto Galli, Paulo Bertoni, Gabriela Alberini.

Aos amigos Alvaro Kanasiro, Rogério Dezem, Marcos Persici, Rafael Che, Ishii san, Kelly Tsuchiya, Rafael Munia, professor Emerson Camargo e Márcia Kano, professor Marcos Neves, Rodrigo Sato, Humberto Ho, Carlos Takashi Omura, Márcia Nagano, Momoe Shimizu, David Aron, Cristiano Bergo, Professor Edson Cerqueira Leite, Bernardo Freire, Bruna Potechí, Fernando Fabrizzi, meus agradecimentos sinceros.

As minhas duas famílias: Vovô Vicente, Vovô Gil, Nadir, Cesar, Juliana, Giovana, Mari e Sofia. Sem vocês, nada seria possível.

Agradeço de coração a todos, esperando que este trabalho ilumine algo do presente.

Os erros, como sempre, são meus.

No es este el relato de hazañas impresionantes, no es tampoco meramente un "relato un poco cínico"; no quiere serlo, por lo menos. Es un trozo de dos vidas tomadas en un momento en que cursaron juntas un determinado trecho, con identidad de aspiraciones y conjunción de ensueños. Un hombre en nueve meses de su vida puede pensar en muchas cosas que van de la más elevada especulación filosófica al rastrero anhelo de un plato de sopa. En total correlación con el estado de vacuidad de su estómago; y si al mismo tiempo es algo aventurero, en ese lapso puede vivir momentos que talvez interesen a otras personas y cuyo relato indiscriminado constituiría algo así como estas notas.

Che, diarios de motocicleta

O Espírito Japonês: esboço para uma arqueologia etnográfica do Ki

Em minha pesquisa de mestrado, avalei a esgrima japonesa enquanto um dispositivo de *japonesidade*, ou seja, algo que buscava “fabricar japoneses” – fossem descendentes ou não. Neste processo de fabricação, o *Kendō* focava três planos intimamente conectados: o ‘espírito’ [*Ki*], a espada e o corpo. Enquanto desenvolvimento do precedente, este texto de doutoramento buscou organizar e analisar os dados de relatos de vida de praticantes de *Kendō* e de documentos que versassem sobre a noção de *Ki* – energia vital – por meio de uma extensa pesquisa etnográfica no Brasil e no Japão. A noção de *Ki* se apresentou como um importante modo de se compreender a Cultura Japonesa na prática, em íntima relação com uma noção idiossincrática de Amor – *Ai* – culturalmente japonesa. Disso resultou uma potencialidade – teórica e analítica – para estudos de parentesco-relacionalidade e família japonesas, incluindo processos de reconhecimento intra-inter-culturais cuja avaliação se fez de um ponto de vista antropológico-comparativo.

Palavras-Chave: Antropologia Social; Parentesco; Cultura Japonesa; Ki-Energia; Ai-Amor; Transnacionalismo, Japonesidade.

The Japanese Spirit: draft for an archeological ethnography of Ki

In my Master's research, I evaluated the Japanese Kendō practice as a Japaneseness device, i.e., something that sought to "make Japanese". In this manufacturing process, Kendō focused on three connected planes: the 'Spirit' [Ki], the Sword and the Body. While development of the foregoing, this doctoral thesis sought to analyze data from life stories of Kendō practitioners and Documents about the notion of Ki – Life Force, Vital Energy – through an extensive ethnographic research in Brazil and Japan. The notion of Ki introduced itself as an important way to understanding the Japanese Culture itself, in a close relationship with an idiosyncratic notion of Love - Ai. The result was a theoretical and analytical potentiality to understand the Japanese Kinship and Japanese-and-Non-Japanese's Family Studies, including cultural recognition processes whose assessment was made by anthropological and comparative perspectives.

Keywords: Social Anthropology; Kinship; Japanese Culture; Ki-Energy; Ai-Love; Transnationalism, Japaneseness.

Sumário

Agradecimentos	5
Resumos	9, 10
Sumário	12
Apresentação	15
Nota sobre a grafia	16
Nomes, terminologia, lugares e solicitação	17
Introdução	19
Coisas que ligam o passado ao presente	23
Justificativas - desenhando na areia	24
Sobre os dados - eventos, formulários e entrevistas	30
Trabalho de campo - lugares, não-lugares, pessoas	32
Contextualização teórica e conceitual	33
Transnacionalismo, transculturalismo, estado e cultura	33
Parentesco - Relacionalidade - <i>f[x].idades</i>	37
<i>Kendō</i> - manufatura de memória	39
Espaços de treino - <i>Dōjō</i>	40
Noção de Casa	41
<i>Ki</i> - 気 - do ponto de vista do <i>Kendō</i>	42
Bushidō e Budō - os caminhos marciais	44
<i>Japonesidade</i>	47
Do Título, subtítulo e das partes da tese	50
Primeira seção Protegendo o ensinamento	
Capítulo 1 - a pesquisa de campo no Japão vista do Brasil	54
Um olhar por cima dos ombros do antropólogo	55
Sobre encontrar um caminho	56
Ameagaru- 雨あがる - depois da chuva	58
夏 - Natsu. Verão quente, fervendo...	59
Os Isakayas - 居酒屋 - aquilo que se mostra e o que se esconde	61
A flecha, a palavra e a oportunidade	63
Começando a perceber o <i>Ki</i>	66
O <i>Ki</i> que se mostra e o <i>Ki</i> que se esconde	67
Energizando o <i>Ki</i> da pesquisa - sobre a inserção densa	69
Olhando para o coração do antropólogo - Conclusão	71
Capítulo 2 Entrando na Casa Japonesa - parentesco e relacionalidade	76
<i>Kendō</i> - uma máquina para o passado?	77
<i>Dōjō</i> , relações, operação hierárquica	78
<i>Ie</i> e casa - sobre parentesco	87
Sobre a Casa e o <i>Dōjō</i> - uma construção de um modelo	93
Alguns pontos e críticas à respeito da Casa	102
Parentesco que faz parentes	105
Ainda sobre o parentesco - Conclusão	109

Segunda Seção - Meditando Sobre O Aprendizado

Capítulo 3 - A busca - sobre os dados	113
Sobre os dados - eventos, formulários e entrevistas	113
Sobre o formulário - questões	115
De como e onde estes dados foram capturados	117
Iniciando os trabalhos de coleta de dados	119
Dados - apresentação	121
Coletados com praticantes brasileiros	121
Sobre os dados coletados ao redor do mundo	123
Dados coletados com Praticantes Japoneses	123
As questões - e respostas	124
Com a palavra, os respondentes Japoneses	125
Respostas em português - Respondentes brasileiros e da América do Sul	133
Respostas em inglês. Respondentes de várias partes do mundo	143
Sobre o caminho - dados brasileiros e sul Americanos	156
O caminho - dados internacionais	161
Escolha, Caminho, Tornar-se - Conclusão	167

Capítulo 4 Sobre o <i>Ki</i> , <i>Ken</i> e <i>Tai</i> no <i>Kendō</i> - ou sobre o espírito, espada e corpo	Mecanismos e Máquinas p 172
Seção 1- Antecedentes do <i>Kendō</i>	173
A restauração Meiji	177
<i>Kenjutsu</i> , <i>Gekken</i> : sócio-gênese do <i>Kendō</i>	178
<i>Dai Nihon Butokukai</i>	181
<i>Kenjutsu</i> , <i>Kata</i> e <i>Kendō</i>	185
Segunda-Guerra: repercussões	186
Seção 2 - <i>Ki</i> , <i>Ken</i> , <i>Tai</i> - Espírito, Espada, Corpo	191
Corpo - <i>Tai</i> 「体」	195
Espada - <i>Ken</i> 「劍」	200
Energia - <i>Ki</i> 「氣」	203
<i>Ki-Ken-Tai-Icchi</i> - 「氣劍体一致」 - A tríade em síntese no <i>Kendō</i>	211
Tōkyō, Julho de 2013 - <i>The 2nd Kendō World Tōkyō Keiko-kai</i>	213
Folhas ao vento - Conclusão	215

Terceira seção - libertando-se da tradição e criando

Capítulo 5 - Sobre a Noção de <i>Ki</i>	220
É possível traduzir o <i>Ki</i> ?	220
<i>Ki</i> do ponto de vista do <i>Budō</i> - <i>Caminho das artes marciais</i>	222
Energia do universo	228
Alguns tratados que falam sobre o <i>Ki</i>	231
O <i>Ki</i> em um tratado clássico. Força vital e oportunidade.	
Ou de como o instinto pode ser um método	233
<i>Shin-ki-ryoku</i> 「心気力」	238
<i>Ki</i> em relação à Moral	238

Algumas considerações à luz de uma teoria psicológica sobre o Ki	241
Ki, substância, diferença, individuação	245
<i>Ki e substância</i>	245
Ocidente-Oriente [outros em geral] – substância e pessoa	246
Algo sobre a Pessoa – e substância	247
Substância no American Kinship	249
<i>Substância em alguns lugares</i>	249
<i>Substância no Japão</i>	251
Ki e Espírito – reflexões	252
Ki – reflexão final	254
Capítulo 6 - <i>Escolha, Caminho, Tornar-se</i> –	
Conclusão	258
Primeira Parte – reminiscências do caminho na antropologia	
Sobre a antropologia e a etnografia – e sobre a <i>japonesidade</i>	258
Inserção e <i>Diferença</i>	261
<i>Dōjō e Casa</i>	263
A busca e o caminho	265
<i>O se tornar</i>	268
Ki e alma	269
O equilíbrio perpétuo	271
Segunda Parte – reminiscências do caminho	
<i>Escolha, Caminho, Tornar-se</i>	272
Referências	280
Glossário de termos, expressões e conceitos	303

Apresentação

Este texto de doutoramento toma por base meu projeto de pesquisa em Antropologia Social desenvolvido deste 2010 no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFSCar e diretamente relacionado à pesquisa na Universidade de Tsukuba, financiada pelo MEXT 「文部科学省」 intitulada "The notion of Ki: ethnography in Kendō for the analytics of relatedness", desenvolvida entre os anos de 2012 a 2014 sob a supervisão de Takeshi Kimura e Igor Machado. Também está vinculado ao meu projeto financiado pela FAPESP – 2013/23839-6 – que foi vinculado ao Projeto FAPESP de Auxílio à Pesquisa 2007/02863-5 intitulado “Imigração e relacionalidades: transformações nas estruturas de parentesco em contextos de migração transnacional brasileira” coordenado pelo Prof. Dr. Igor José de Renó Machado.

Gil Vicente Nagai Lourenção

Doutor em Antropologia Social – Universidade Federal de São Carlos – UFSCar. Candidato a pós doutoramento em Antropologia na Universidade de Tsukuba e na Universidade Federal de São Carlos. Vinculado às seguintes instituições: ABEJ - Associação Brasileira de Estudos Japoneses. Fundação Japão – Pesquisador cadastrado na relação de Pesquisadores-Estudos Japoneses; LEM - Laboratório de Estudos Migratórios- UFSCAR; IUAES - International Union of Anthropological and Ethnological Sciences, ABA - Associação Brasileira de Antropologia, ABMON – Associação dos bolsistas do Monbukagakushō, Academia Japonesa de Budō – 「日本武道学会」 e fundador do Laboratório de Estudos da Japonicidade. Foi bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de SP - FAPESP e do *Monbukagakushō* - Ministério da Ciência, Tecnologia, Esportes e Cultura do Japão. Também japonólogo e praticante de *Kendō*, *Iaidō* e *Kyudō* nas horas de folga, além de carpinteiro.

NOTA SOBRE A GRAFIA DOS TERMOS EM JAPONÊS E PORTUGUÊS

Utilizo ao longo do trabalho alguns termos em língua japonesa e em relação a isso, pode-se dizer que ela utiliza simultaneamente dois diferentes silabários na grafia e um silabário ideogramático: respectivamente o *hiragana* ひらがな, o *katakana* カタカナ e o *kanji* 漢字. O *hiragana* é composto de 46 letras que permitem grafar todos os sons da língua japonesa. O *katakana* カタカナ, também composto de 46 letras básicas correspondentes ao *hiragana* ひらがな é utilizado principalmente para a transcrição de nomes de pessoas, termos estrangeiros e onomatopéias. Pode-se dizer de ambos que são silabários fonéticos. Já o *kanji* 漢字 é um sistema que utiliza caracteres chineses, cada qual com o significado próprio, porém apresentando pelo menos duas leituras, *kun* e *on*. A leitura ‘*on*’ [fonética] é originária da China, mas essa leitura é a forma como os japoneses dizem ser a leitura dos chineses. O ‘*kun*’ é uma leitura explicativa e que expressa o significado do *kanji* para os japoneses. Além dos três, há o sistema Hepburn, criado por James Curtis HEPBURN (1815-1911), que representa graficamente os sons do idioma japonês utilizando o alfabeto latino, conforme pronúncia inglesa (MICHAELIS 2003). Este sistema é uma romanização da escrita japonesa.

Sobre a pronúncia:

- *r* é sempre uma consoante vibrante alveolar, como em “caro”; não existe a pronúncia “*rr*”, utilizada na língua portuguesa.
- *h* é sempre aspirado, como em “hungry” em inglês.
- *e* e *o* devem ser pronunciados com som fechado, como em “poema” e “onde”.
- *w* é uma semivogal e tem som equivalente ao *u* da palavra “mau”.
- *y* é uma semivogal e tem som equivalente ao *i* da palavra “mais”.
- *s* é sempre sibilante, como o *ss* e o *ç* em português.
- *sh* tem som de *x* ou *ch*, como em “chá”.
- *ch* tem som de *tch*, como em *tchau*.
- *j* tem som de *dj*, como em ‘adjetivo’.
- *ge* e *gi* pronunciam-se *gue* e *gui*; as sílabas *ga*, *go*, *gu* pronunciam-se como se escreve.

* A síntese dos conceitos e palavras fundamentais para se entender este estudo está no glossário ao final do trabalho. Eventualmente algumas palavras seguirão traduzidas ao longo do texto visando facilitar o entendimento.

Nomes, terminologia, lugares e solicitação

Nesta tese todos os nomes de pessoas e professores foram substituídos por pseudônimos para preservar a identidade dessas pessoas com as quais tive e tenho relação. Apenas nos formulários, por se tratar de livre e consentida participação, os sobrenomes serão apresentados. Os locais visitados e onde coletei os dados virão indicados e os seminários e localidades seguem com os nomes corretos, visto se tratar de eventos públicos ou locais de comum acordo com as pessoas sobre a pesquisa e divulgação. Os termos em japonês foram mantidos no original e traduzidos, quando seu entendimento é necessário. Quando não o é, foram mantidos sem tradução ou então em uma pequena nota de rodapé. Para maiores esclarecimentos sobre os termos e conceitos, pode-se ver o glossário ao final do texto.

Pede-se a gentileza de ler as citações presentes ao longo do texto, uma vez que minha interpretação não contempla a totalidade e valor dos testemunhos. Sendo a minha apenas uma das possíveis, com o intuito de se fazer justiça aos pontos de vista e testemunhos, solicita-se a leitura integral.

この道や
行く人なしに
秋のくれ
松尾芭蕉

Along this road
Goes no one,
This autumn eve.

Introdução

Este trabalho não segue um roteiro determinado, pela própria natureza do objeto que trata. Objeto escorregadio e de difícil recorte, a escrita procura correr nas entrelinhas dele com o intuito de cercá-lo sabendo que iremos seguir como um vórtice, sempre avançando mas sempre retornando à forma espiralada com a qual ele se constitui. Esta tese é de difícil leitura por causa disso. Ela poderia ter uma ou 500 páginas. Repetir indefinidamente por meio de uma coleção de textos ou então ficar apenas em um texto. Descrever mil experiências similares ou ficar apenas em uma. É dessa forma que ele foi construído. Mais se construindo do que propriamente construído. Portanto peço paciência aos leitores. Embora redundante aqui e ali, e talvez repetitivo, ele não recua. Segue o seu curso. Assim como um rio necessita aqui ou acolá fazer desvios para seguir o seu curso, indo sempre em frente, este texto avança nesses termos.

E ele começa com uma idéia de difícil compreensão para muitos; procura mostrar alguns limites e o alcance do caminho de se *tornar japonês*; o que entendemos por isso talvez fique claro no correr do trabalho. Para tanto, usei uma perspectiva metodológica etnográfica, mesclada com dados colhidos durante a pesquisa de campo, onde pude encontrar as mais diferentes pessoas dos mais distantes lugares que passaram por experiências comparáveis dentro das artes marciais, notadamente no *Kendō* e *Iaidō*, ou seja, práticas de esgrima japonesa por meio de um conjunto de conceitos nativos atravessados pelo de *Ki*, ou energia vital.

Este trabalho procura testar tal possibilidade, dentro de uma literatura que pincela o parentesco, outra sobre problemas correlatos à migração japonesa e desdobramentos das movimentações e alguns textos sobre a noção de *Ki*. Embora o alcance dessa possibilidade seja limitado à experiências dadas pela etnografia e etnologia, ainda sim talvez, dentro de um conceito dado pela japonesidade – relacionalidade – parentesco, talvez possamos lançar luz a alguns fenômenos que escapam aos conceitos clássicos dados pelos estudos migratórios e de parentesco, e que igualmente se desdobram nas ciências sociais diante de temas como identidade, nacionalidade, cultura etc. Sendo toda pesquisa um experimento, o texto que a sintetiza também pode ser pensado desta forma. Se esta tese fosse encarada a partir deste ponto de vista, penso que seria feita justiça ao que ela propõe.

Começar algo como uma pesquisa, um texto, uma tese, é uma tarefa difícil, ainda mais após tanto tempo do início dos trabalhos de pesquisa, análise de dados, redação de relatórios, muita conversa.... Isso sem contar o quanto a experiência do e junto ao ‘outro’ tem influência determinante no próprio pesquisador, de forma a que começamos a nos perguntar como voltar a viver no presente, tendo a experiência deste presente pautada pelo passado japonês em certo sentido. Naturalmente que o “outro” se trata de uma construção dada ao prazer da ciência ao qual o pesquisador está, sendo esse termo diferente de um *outro* genérico, como o conceito de estrangeiro – ou de qualquer outro generificado.

O outro, antropologicamente falando, se trata de um lugar ocupado por alguém, necessário para uma imaginação antropológica pois é por meio dele que alguma diferença se apresenta. E, também, se trata de uma ficção pelo mesmo motivo. Naturalmente não desconsideramos que ao longo da história ocidental, e mais especificamente a partir dos filósofos iluministas, temos uma rotação de perspectiva para se pensar os ‘objetos’, ainda mais pensando na especificidade da condição humana e propriamente da etnologia, condição esta que dissolve a dualidade entre sujeito e objeto pela razão de que o objeto é da mesma ordem de grandeza do sujeito. Porém, como sabemos, essa igualdade de fato não implica em qualquer sorte de igualdade de direito. Mas, como o ‘outro’ é essa construção que busca enquadrar aquele de *quem* se fala, essa diferença pode se abrir em dois níveis, a saber, ela procura dizer algo *daquele*, e também sempre diz algo *deste*.

Lévi-Strauss, em uma entrevista a Junzo Kawada em 1993 diz algo. Em suas palavras:

“Numa conversa anterior, o senhor me fez a mesma pergunta a respeito do Brasil. Eu lhe disse: abordando o novo mundo, a primeira coisa, a primeira impressão, é a natureza. Quanto ao Japão, eu lhe direi: a primeira impressão, a mais forte, são os homens. É bastante significativo, porque a América era um continente pobre em homens mas repleto de riquezas naturais, ao passo que o Japão, pobre em riquezas naturais, é muito rico, ao contrário, em humanidade. O sentimento de encontrar diante não diria uma humanidade diferente – isso estaria longe de mim – mas de uma humanidade que não estava, tanto quanto a do velho mundo, cansada, gasta pelas revoluções, pelas guerras, de encontrar uma

humanidade que dá a sensação de que as pessoas estão sempre disponíveis, de que têm o sentimento, por mais humilde que seja sua posição social, de cumprir uma função que é necessária ao conjunto da sociedade, e que ali estão perfeitamente à vontade”. [2012, p.105]

Essas palavras guardam uma grande verdade. Na humanidade encontrada no Japão pode-se perceber tal qualidade. E ela parece não negar outras humanidades. Tal afirmativa pode soar estranha para muitos, ainda mais levando em consideração o contexto de conflitos japoneses, guerras contra outros povos, em suma a beligerância nipônica conhecida em toda a Ásia e divulgada aos quatro cantos pelos vencedores da guerra no Pacífico; por outro lado, e igualmente significantes, sentimentos difusos e o racismo, praticado por japoneses e sentido de variadas formas e intensidades por muitos estrangeiros no Japão, entre outras coisas. Apenas sob a prática do racismo, pode-se consultar toda uma gama de trabalhos e artigos de jornais, mais recentes e principalmente o *Japan Times*, que demonstra como e quando isso é ativado e sentido¹ pelas pessoas, além de muitos testemunhos em revistas e jornais que, travestidos de artigos jornalísticos, demonstram todos os preconceitos da *estrangeiridade* que se faz notar no Japão e que, dentro da categoria genérica de estrangeiro, apontam toda uma gama infinita de situações prosaicas donde pode-se ver a interpretação enviesada dessa estrangeiridade que insiste em se fazer notar diante do embate com o “outro”, sem notar que o *outro*, naqueles casos e naquele contexto, na verdade é quem fala.

Embora saiba perfeitamente que essa é uma realidade presente para muitos não japoneses que vivem no Japão, não trataremos disso a partir de uma lógica dualista nesta tese. A usarei quando possível dentro de uma forma produtiva, como demonstração e prática de diferença uma vez que em meu trabalho de campo, embora não tenha me tornado objeto de racismo, alguns casos poderiam ser pensados dentro desse esquema dualista que é a solução mais simples de interpretação. Por outro lado, como nem sempre as coisas são tão simples como parecem, tentarei demonstrar uma outra linha de possibilidade que desmonta essa hipótese racista pelo ponto de vista de produção da diferença.

¹ <http://www.japantimes.co.jp/search-results/?q=racism+in+japan&submit=Search>
[acesso em setembro de 2015]

Mas antes que seja mal interpretada, nesta tese não encontraremos um elogio ingênuo e temerário à *japonesidade* tal qual demonstrada e praticada no Japão. Não é nossa tarefa preferir um modo de fabricação e subjetivação em detrimento de outros, mas sim mostrar de que forma e com quais margens de manobra essa japonesidade se aplica e se [re]produz. Que ela tem agência, inclusive e sobretudo para japoneses, isso não me resta dúvida. Portanto, tentarei mostrar as linhas gerais de seu funcionamento.

Não obstante, essa humanidade que subsiste no Japão, e que não é negada a outros, desde que reconhecidas algumas características é a de que falaremos. E, no mais, reconheceremos ao final espero, que a própria natureza desta humanidade está contida e produzida na cultura japonesa e vice versa. Mas essa humanidade japonesa é mais um *vir a ser* do que uma existência; um *tornar-se*, mais do que um estado. Neste sentido, nada parece mais estranho do que o famoso ‘ser ou não ser’. E que aponta para um limite provavelmente inalcançável; para os japoneses, evidentemente. Muito do que se diz nos eventos de *Kendō* e *Iaidō* pensam sobre um modo específico de uma *japonesidade* temporalizada no passado e no futuro, concomitantemente, sendo o presente apenas o momento que se apresenta neste *continuum* aparentemente sem fim.

Comecei a trajetória de pesquisa que aqui chega a um termo no ano de 2006, quando de um evento da Confederação Brasileira de *Kendō* em uma Colônia Japonesa no interior do Estado de Santa Catarina, no Brasil. A cidade era Frei Rogério, e para lá fui participar de um *Gasshuku*² – ou treinamento de campo [Lourenção, 2010a]. Naquele tempo, evidentemente, jamais sonharia em visitar o Japão e pesquisar sobre um conceito em território nipônico. Lá se vão mais de dez anos passados após o meu modesto início nos estudos japoneses; e finalizei o trabalho de campo no Japão participando de um *Gasshuku* na cidade de Tsuchiura, interior do Estado de Ibaraki Ken, ministrado por um mestre de *Ittōryū* – estilo antigo de esgrima japonesa, e um dos fundamentos do *Kendō* moderno.

Entre lá e cá, ou mais precisamente na margem esquerda do rio, efetuei o trabalho de mestrado sobre o *Kendō* no Brasil, e após meditar devidamente sobre a pesquisa de mestrado e suas possibilidades, decidi estudar o conceito de Ki 「気」 em meu doutoramento na UFSCar por uma razão aparentemente trivial do ponto de vista antropológico, a saber, as pessoas com as quais desenvolvi o trabalho e que se tornaram pessoas de minha convivialidade atribuíam bastante atenção a ela, refletindo

² 「合宿」。 Campo de treinamento, onde se tem alojamento no local.

e pesquisando sobre seus sentidos e significados. E, no mais, este trabalho poderia colaborar com a discussão sobre Cultura Japonesa dentro do Laboratório de Estudos Migratórios do qual faço parte. Logo, a pergunta fundamental é o que este conceito poderia dizer em primeiro sobre ele mesmo, e a seguir sobre a Cultura Japonesa, no Japão e no Brasil.

Coisas que ligam o passado ao presente

Ao final de meu trabalho de mestrado [2010, p.219-221] fixamos alguns pontos para o estudo posterior e esta tese procurou orientar-se por eles, ao menos em seu início. Naqueles dias, disse que em primeiro lugar, havia me tornado objeto de uma ‘anatomia japonesa’, que incidia sobre o corpo enquanto instrumento de conhecimento. A partir daquela experiência, tive de entrar em contato com os conceitos nativos. Aprendizado e ensino. A busca pelo ‘*correto coração*’. Reconhecia naquele momento que estas coisas teriam implicações importantes sobre o campo epistemológico da pesquisa, pois a condição de acesso foi mediada por essa *entre-perspectiva*, ou seja, uma equação que não visou dividir nativo e antropólogo. O procedimento etnográfico havia sido refletido, enquanto uma instância modular de ‘afetação’. A ‘descrição densa’ havia dado lugar à ‘inserção densa’. Tomei por base essa orientação no doutoramento, levando em consideração que meu trabalho de campo teria de lidar com estratégias pouco ortodoxas para ser realizado e, entre elas, a presença constante nos caminhos marciais, de onde retiraria os instrumentos e elementos necessários para as reflexões.

Em segundo, naqueles dias descrevemos a possibilidade de se comparar – e relacionar – ‘casa’ e ‘hierarquia’, através do dispositivo ‘*Dōjō*’. Ora, para uma ‘imaginação japonesa’ tal qual demonstrada por aquela pesquisa, em questão não estava conclusivamente a diferença fenotípica, mas um conjunto de micro-diferenças que aproximam ou afastam as pessoas. Se havia processos que multiplicavam as diferenças, a própria ‘identidade’ enquanto conceito precisaria ser revista em relação ao contexto descendente e nipo, pois tal termo era apenas um ‘atual’ dentre um campo mais vasto que diferia. Essa comparação e relação foi colocada à prova nesta tese.

Em terceiro, as formas de convivência e de relação eram orientadas para um ‘centro’; no caso, o Japão. Mas esse centro nem sempre era relacionado com o Estado-Nação e muito menos fazia referência a ele, senão muito ocasionalmente a uma temporalidade passada, notadamente japonesa-feudal. O modo de interpretação

para esses jogos de posição, divergentes e nem sempre sucedâneos se deu por meio de um corolário da hipótese do *tornar-se* japonês, ou seja, identifiquei uma espécie de gradiente hierárquico de distância e proximidade que organizava a classificação de outrem – e o reconhecimento de si. Por outro lado, o sistema reconhecível nas relações pessoais dadas nos eventos de *Kendō* no Brasil me levaram a notar um tipo de *dispositivo* que relacionava fragmentos de mitos e ritos – que não necessariamente eram tomados enquanto ‘mitos’ e ‘ritos’. Os eventos marcavam uma temporalidade na qual produziam memória – naquele momento, reconhecida como ‘japonesa’.

Em quarto, o termo *japonesidade* havia sido resignificado através da noção de *dispositivo* e *devir*, conferindo mobilidade e capacidade de oferecer uma via interessante na reavaliação do caráter de ‘estado’ propagado nos trabalhos sobre identidade japonesa e nipo-brasileira. Mas o que me parecia no geral era que sempre algo escapava à análise. Mas isso não era problema da descrição ou da análise do material. O problema estava no próprio objeto, que não parava de se mover e me surpreender. Esse foi um ganho que incorporei nesta tese.

Por fim, o plano para a pesquisa posterior seria o de mapear e observar essas potências e atualizações em um estudo possível do parentesco, sendo que a questão seria ver em que medida e com que grau de variância o gradiente de distância geraria uma aritmética potencial que retrabalharia a consanguinidade e a afinidade para o contexto dos descendentes e, quem sabe, nipônico em geral. Logo, para que fosse possível isso, decidimos estudar o *Ki*, pois era nele que as respostas a essas indagações e procedimentos poderia ser encontrada. Mesmo que, de um ponto de vista analítico algumas questões se transformassem ao longo dos anos, levando à transformações significativas no próprio objeto de pesquisa e conseqüentemente no refinamento da análise, naturalmente.

Justificativas – desenhando na areia

A pergunta mais importante é o por que estudar o *Ki*. E a resposta a ela precisa de certa fundamentação, tanto etnográfica quanto teórica. Ao longo de minha pesquisa de campo no Brasil, não poucas pessoas me demonstraram que havia uma fabricação de subjetividades que se alinhavam ao Japão de um ponto de vista cultural. Ou seja, desejavam, viviam segundo um modelo de vida idealizado como japonês. Que isto seja de fato japonês é outra história. E se fosse de fato, não seria mais tão importante. Mas elas me diziam e demonstravam isso. Outras pessoas me disseram que seria

possível reconhecer pessoas japonesas pelo interior, pela alma ou espírito [normalmente pelo *Ki*]. Outras ainda diziam que muitos não japoneses eram japoneses – ou o foram em vidas passadas – e que descendentes de japoneses não o eram, senão pelo sangue. E outras demonstraram que casamentos, relações, em suma parentesco, se fazia possível entre japoneses, descendentes e não japoneses. E o *Kendō*, em certo sentido, era uma das arenas onde essas coisas ocorriam.

Portanto, me perguntei como interpretar e agrupar essas coisas. E o *Ki* seria o palco onde me debruçaria nos anos que se seguiram, porque vi que ele poderia equilibrar, ou melhor, ser a unidade de análise para todas essas coisas. Na verdade, a escolha do *Ki* não foi minha, mas se colocou em decorrência da pesquisa de campo no Brasil.

O interesse no *Ki* se concebeu como uma porta de entrada privilegiada para o universo cultural japonês, tomando-se o *Kendō* como um dispositivo de *japonesidade* [Lourenção: 2011] que operava pela manufatura de ‘japoneses’, e levando em consideração que o ‘espírito’ era colocado como local de emergência de um japonês potencial, percorri a estrada em sua busca, tentando despí-lo em seu elemento mais simples, ou seja, o *Ki*. Pensei que uma via de interpretação para modalidades mais fluídas de reconhecimento e configuração de famílias poderia ser iniciada com este estudo, e que ainda não havia sido contemplada. Sobretudo, se existiam formas de configuração de famílias japonesas e transmigrantes que não haviam sido descritas, a noção de *Ki* poderia auxiliar no entendimento desses mecanismos de encaixes. Se existe relação dela com alguma noção de ‘espírito’ e de que forma ela pode ser encarada como uma porta de entrada para o reconhecimento de uma japonesidade, foi o que tentamos demonstrar nesta tese.

Por outro lado, não era suficiente parar a descrição no *Ki*. Não era apenas ele que daria as respostas para os questionamentos etnográficos. Eu precisaria ir além, considerando os locais onde poderia observar as falas quanto as manifestações do *Ki*. Esse lugar se apresentou em sua simplicidade nos espaços de treinamento de *Kendō* – Os *Dōjōs*. Para que fosse possível efetuar um trabalho etnográfico nestes lugares, eu precisaria adequar e calibrar o conceito de *Casa*, visto que essa noção possui uma conotação importante no caso das práticas de caminhos marciais, uma vez que se trata não apenas de uma metáfora para a operação do parentesco, mas um local onde esse parentesco ocorria, além de ser importante na descoberta e fabricação do corpo e nas definições dessa noção de corporalidade para os japoneses praticantes. Em suma, nos

Dōjōs eu poderia observar as dobras entre os conceitos que havia elencado em meu doutoramento. E por conseguir comportar em seu interior um conjunto importante de experiências. Pensei que este modelo poderia ser adequado para se pensar o modo como o *Dōjō* – enquanto modalidade da Casa Japonesa – renderia em uma interpretação antropológica. Feitas essas considerações iniciais, o que se segue ficará mais claro com a apresentação dos conceitos.

O trabalho foi organizado em torno da coleta de dados e relatos de vida relativos aos praticantes de *Kendō* - Caminho da Espada - e a unidade de análise foi a noção de *Ki* que, por sua vez, constituiu-se em um desenvolvimento do meu trabalho de mestrado (Lourenção: 2009, 2010a) que lidou com praticantes deste caminho marcial no Brasil, articulado ao aspecto da moralidade nipônica em solo brasileiro. Por outro lado, os praticantes e o discurso veiculado nos espaços do *Kendō* ao focarem relações que se estabeleciam entre o Corpo 「体」, a Espada 「劍」 e o *Ki* 「氣」, colocava enquanto problema central o conhecimento e reflexão sobre o *Ki* enquanto própria condição de existência desta filosofia para além deste caminho marcial. Por hora, o *Ki* pode ser pensado como *energia vital* e que definiria a situação de todos os viventes – humanos e não humanos – embora tenham alguns detalhes a partir do ponto de vista das artes marciais de que trataremos nesta tese tentando efetuar a ligação disso com os dados de campo e relatos de vida.

Em primeiro lugar, por que estudar a noção de *Ki*? Porque foi nela que minha pesquisa apontou que se sintetizava o reconhecimento de japoneses potenciais (Lourenção: 2010 a,b,c,d), pessoas que poderiam portar em potência a *japonesidade* (Lourenção: 2011) através de variados modos de estar, ser e se tornar, ou seja, graus variados de escalonamento que aproximariam ou afastariam de uma *noção virtual de japônês*. O que quer dizer, em outras palavras, que haveria algum reconhecimento de si e por outros de que uma pessoa poderia ser *japonesa*, sendo isso avaliado em um sentido adjetivo, como uma qualidade, e em um sentido subjetivo, enquanto um próprio processo de subjetivação que levaria uma pessoa a reconhecer a si e ser reconhecida. Isso têm implicações variadas, tanto do ponto de vista daquilo que chamamos de reconhecimento enquanto pessoa, quanto do ponto de vista sobre discursos a respeito da Cultura Japonesa, e também uma dimensão notadamente teórico-epistemológico-política sob certo ponto de vista. Portanto, levamos a sério a

questão do que aconteceria se outrem pudesse ser considerado ‘japonês’. E em consequência nos perguntamos quais seriam as implicações desse fato para uma analítica e como essa analítica poderia funcionar.

Tomando a justificativa precedente em consideração, chegamos ao conjunto teórico da *relacionalidade-parentesco*, e por intermédio dele pudemos articular as informações de campo. Logo, para responder a questão se havia a possibilidade de se tornar japonês, e se sim, como? – procurei reunir dados de relatos de vida, dados bibliográficos no Japão e no Brasil e informações que me levassem a centrar a análise no *Ki* para respondê-la, de um ponto de vista comparativo visto que o discurso sobre tal conceito transcendeu as fronteiras de Estados-Nação, constituindo-se em um bom termo para refletir sobre a Cultura Japonesa, no Japão e no Brasil e talvez um pouco além. E, no mais, colocou como prova de sua possibilidade o próprio antropólogo enquanto inserido neste parentesco, tornando-me o objeto de minha própria pesquisa.

Em segundo lugar, por que estudar a noção de *Ki* no ‘Japão’? Porque o Japão se constitui como local importante de desenvolvimento cultural e historiográfico dessa idéia. Talvez não seja grande novidade as profundas e mutuamente implicadas relações entre o Japão e a China, e de que ela sempre se apresentou como um centro de civilização para o Japão. Ora, basta passear pelas cidades japonesas para notar isso. Essa influência é gravada nas pedras esculpidas, mas madeiras centenárias dos templos, na sua linguagem. Grande parte das interpretações e um sem número de referências sugerem uma ligação deste conceito com o de *Chi*, que seria o correlato chinês do conceito de *Ki* japonês [Ohnishi: 2007], [Inoue: 2010]. Infelizmente não pudemos efetuar um levantamento cartográfico-temporal sobre o conceito desde a China. Não obstante observamos a posterior reavaliação conceitual, semântica e praxiológica feita durante séculos de desenvolvimento e que chegou à noção moderna de *Ki*, tal qual entendida pela minha pesquisa. Evidentemente estaria muito além da capacidade e escopo deste trabalho efetuar uma historiografia do termo no transcórre do desenvolvimento da pesquisa de doutorado, e me limitei a pesquisá-la dentro do coletivo de praticantes de *Kendō*, em documentos japoneses, em conversas e entrevistas de cunho exploratório.

Em terceiro lugar, havia particularidades não-japonesas por um lado, e japonesas nas definições dessa noção e em quarto, a idéia de fundo era a de que tal análise permitiria efetuar uma crítica positiva à concepção de unidade da ‘cultura japonesa’, no Brasil e no Japão. Em alguns trabalhos ao longo desses anos, pudemos

observar que a bibliografia vez ou outra se voltava a uma dupla chave, oscilando entre dois planos interligados: ou essencializa-se a cultura encerrando-a em alguns contornos conhecidos, a exemplo das festas, restaurantes, mangás, artes marciais etc., e ontologiza-se o japonês, como se fosse dotado de sua própria cultura por natureza; ou então se supõe que a cultura japonesa seria operante e compreendida pelos *Nikkei*, e até mesmo pelos japoneses nativos e neste sentido ela seria naturalizada na própria condição de descendente ou de Japonês. Não compartilhamos desse ponto de vista, e o consideramos equivocado, embora saibamos bem de sua historiografia dentro do conceito de *Nihonjiron* [Silva, 2012; Sasaki, 2009], ou a formação ideológica em torno da construção do cidadão japonês. Mas isso não tem tanta relevância para o presente estudo.

Desde a criação do Laboratório de Estudos Migratórios na UFSCar, em um trabalho de equipe que resultou no Livro *Japonesidades Multiplicadas* [2011], estamos rediscutindo as categorias e os métodos pelos quais essas teses sobre a Cultura e sobre os descendentes de Japoneses no Brasil foram construídas. E, inevitavelmente, estamos chegando a resultados que demonstram que outras análises são possíveis e resultados interessantes podem ser atingidos que não necessariamente invalidam as teses anteriores, mas as complementam por pontos de vista diferentes. E neste sentido, esta tese vem a colaborar com estes estudos do LEM e levar à prova a possibilidade de *se tornar*. E, notadamente, esperamos sinceramente colaborar com os estudos sobre japoneses e descendentes no Brasil.

O Ki 「気」 pode ser definido como energia vital, vontade, espírito – é um conceito que está em tudo, desde o menor ser vivente até aquilo que culturalmente é designado como ser humano. Por outro lado, coisas também portam Ki. Objetos, presentes, lugares. Os japoneses dão atenção a este conceito mas não pensam e não se atentam tanto sobre suas possibilidades e seus usos corriqueiros. Tudo o que existe possui *Ki*. Isso, no mais das vezes, me foi dado como evidência. Porém, de acordo com Kumagai [1988] não há menos de 60 palavras na língua japonesa que se referem a ele e dentro do *Budō* 「武道」 ou seja, o caminho das práticas marciais japonesas, é difícil se referir a qualquer coisa sem recorrer ao *Ki*, o que nos coloca no lugar de que tudo depende de onde se fala sobre, e de onde ele está.

Duas vias de estudo seriam possíveis a partir disso. Uma sobre o *Ki* das coisas e outra sobre o *Ki* dos humanos. Em suma, *Ki* não humano e *Ki* humano. Poderemos nos atentar a pequenos exemplos onde poderemos ver isso ao longo do texto mas tomamos como central a discussão à respeito do *Ki* humano, como um ponto de dobra a se falar de parentesco. Por outro lado, o *Ki* não humano é de importância central para se entender que uma definição antropológica respeitando o ponto de vista nativo é difícil porque mobiliza diversas componentes; e entre elas, troca, reciprocidade, aliança – relações sociais e movimentos, em suma.

Retrospectivamente, ao refazer os meus passos e refletindo sobre o que me levou a escrever um trabalho sobre a noção de *Ki*, talvez possa dizer que este trabalho se apresenta como uma *arquetnografia* nômade; arqueologia porque muitos autores e pessoas já se debruçaram sobre este conceito, meditando e pesquisando seus usos e aplicações; etnográfica, porque a procura desta noção tinha de levar em conta o ponto de vista das pessoas por meio das quais ela era pensada, refletida e vivida. E nômade, porque sempre e sobretudo estes trabalhos foram realizados solitariamente, em uma profunda relação entre pesquisa e prática, ou o famoso *Jiri-ichi* japonês, que se refere a essa duplicidade e complementaridade dinâmica; isso sem contar a própria trajetória de pesquisa, nômade por excelência.

Sobre essa ciência nômade, ou metalúrgica, ela pode ser realizada em pequenas regiões, indo progressivamente do pequeno e recortado ao grande. No limite, o grande normalmente é fácil de ser percebido; por exemplo, a grande marcação sobre a questão da etnicidade e muito provavelmente situações de racismo quando em relação aos japoneses. O pequeno, ou seja, o mecanismo que dissolve essa primeira diferença e a transforma, por sua vez, necessita de um olhar atento. E pensamos que a noção de *Ki* dentro de um sistema de parentesco possa ajudar a elucidar alguns mal entendidos. Principalmente sobre a possibilidade de se tornar, por meio do modo de ser inserido no parentesco Japonês.

Desta *arquetnografia* ao senso amplo de ‘Cultura Japonesa’ se vai um longo caminho que esperamos percorrer em parte nesta tese. A outra parte e todas as lacunas, que infelizmente deixarei uma vez que este trabalho é imenso para uma só pessoa, espero, sirvam como incentivo e desafio a outros pesquisadores. E mais do que pesquisadores, o mundo japonês – como outros mundos e constelações humanas – necessitam de olhares atentos e generosos, que demonstrem que a diferença enriquece

o que sabemos sobre as humanidades, no duplo sentido, muito embora japoneses e não japoneses sejam igualmente ignorantes a esse respeito.

Sobre os dados – eventos, formulários e entrevistas

Para se estudar essa noção de *Ki* utilizei ao longo da pesquisa os seguintes materiais: bibliográfico, formulários estruturados, entrevistas semiestruturadas e conversas informais em treinos; e o método de articulação foi a *etnografia*. Sobre o material bibliográfico, efetuamos uma pesquisa bibliografia preliminar sobre o *Ki* no Japão, obtendo informações sobre obras e conceitos correlatos; encontramos registros de reflexões que datam da era Edo³ [1603-1868] e a seguir, de Meiji⁴ [1868-1912] até Showa [1926-1989]⁵; em suma, passamos rapidamente em revista alguns textos representativos desde a unificação do Japão, ocorrida durante o Século XVII por uma razão especial: estes trabalhos indicam, mesmo que tenuamente, uma linha de individuação-subjetivação particular no Japão. E as reflexões sobre esse processo ecoam atualmente, dentro e fora dos salões de treinamento e possuem relação com o desenvolvimento do conceito de *Ki*.

Os formulários estruturados, entrevistas semiestruturadas e conversas informais, articuladas sob o tema geral da pesquisa foram realizadas no Japão, com praticantes de *Kendō* de todas as nacionalidades possíveis, além da japonesa, embora as conversas informais e os formulários tiveram melhor aceitação uma vez que demandavam menos tempo para coleta e as respostas foram mais diretas e rápidas. Sobre os dados, conto com cerca de trinta formulários e quinze entrevistas de praticantes japoneses – incluindo policiais – sessenta de praticantes ao redor do mundo e cinquenta de brasileiros. O método de coleta das informações levou em consideração todo e qualquer encontro quando de treinos, eventos – campeonatos, treinamentos especiais, seminários – e pelo Facebook e e-mail. Sobre esse procedimento, usamos em geral todos os meios de contatos possíveis com as pessoas, e em alguns casos, contatamos nos eventos e enviamos o formulário para um endereço de e-mail ou para o contato do *Facebook* quando este existia. No geral os contatos feitos pelo facebook foram interessantes visto que acabei inserido em uma dinâmica

³ 「江戸時代」。

⁴ 「明治時代」。

⁵ 「昭和時代」。

anual de eventos internacionais – europeus e americanos – por meio de convites, e muitos treinamentos em solo japonês.

O formulário base para a pesquisa [diagnóstico com variáveis quantitativas e qualitativas, e uma pequena entrevista estruturada] possuiu questões sobre gênero, estratificação de idade, trabalho, estratificação educacional, religiosidade, nacionalidade e questões abertas sobre residir no Japão e desejos e práticas em relação à Cultura Japonesa. Sobre o *Kendō*, questões abertas a respeito de como e quando iniciou os treinos e correlações; questões específicas sobre a noção de *Ki* de um ponto de vista comparativo – sobre o que esta noção poderia se aproximar; além de perguntas sobre qual seria a diferença entre japoneses e não japoneses, se seria possível fazer distinções semelhantes, deixando a cargo dos respondentes a possibilidade de argumentação. Por outro lado, formulei questões que colocavam em centralidade a questão do ser e tornar-se japonês por meio das práticas, e questões baseadas na Noção de *Ki* 「気」 como modo de articulação com o conceito de *Japonesidade*.

As entrevistas semiestruturadas foram realizadas com professores japoneses especialistas tanto em *Kendō* quanto sobre a noção de *Ki*, e com pessoas que embora não tenham nascido no Japão, tiveram oportunidade de lá residir há bastante tempo e estão envolvidas de alguma forma e com alguma frequência com as práticas marciais. Ao todo, temos quinze entrevistas que trouxeram informações importantes. O ponto importante é que não nos centramos em um público específico ou em uma dada configuração étnica. Pelo contrário, tomamos a prática do *Kendō* como ponto de encontro para as mais diversas culturas e nacionalidades.

Sobre o trabalho de campo, efetuamos sob a lógica da inserção densa (Lourenção: 2010a, P. 46-64), levando em consideração um contexto etnográfico (Goldman: 2003), (Favret-Saada: 2005), (Viveiros de Castro: 1992, 2002b) de captura de informações nos ginásios e demais espaços onde ocorrem os treinamentos de *Kendō* no Japão e no Brasil, onde efetivei conversas com praticantes mediante o método de indicação nativa de contatos, efetuando uma rede através dos pontos estáveis conhecidos ao longo do desenvolvimento do trabalho de campo, de forma gradual.

Trabalho de campo – lugares, não-lugares, pessoas

O trabalho de campo foi realizado no Brasil [2007-2011 e 2015] e no Japão [2012-2015]. No Brasil acompanhei uma série de treinos e eventos no Estado de São Paulo pela razão de que este Estado concentra grande parte das associações de *Kendō* no Brasil, e estive em outros estados quando possível, fazendo observações e coleta de dados, além de conversas com praticantes por meio de redes sociais ou por meio de todo e qualquer encontro.

No Japão, realizei o trabalho etnográfico de forma contínua em Tōkyō, Osaka, Kyoto, Chiba-Ken, Kanagawa-Ken e centralmente em Ibaraki-Ken. Participei de Eventos grandes no Japão, a exemplo de dois campeonatos de *Iaidō*, um na capital de Ibaraki [Mito], um exame de graduação de *Iaidō* na mesma cidade, e um campeonato em Tōkyō, dois seminários de *Iaidō* na cidade de Tsuchiura, um exame de graduação de *Kendō*, em Mito, uma observação de treinamento de *Kendō* em Osaka, participação em treinamentos especiais da Federação Japonesa no *Budōkan* em Tōkyō, um seminário de *Budō* no Estado de Chiba, dois treinamentos especiais em Kanagawa-Ken junto à Polícia, treinamentos com crianças em escolas primárias e secundárias, treinamentos com estudantes de ensino médio em *high schools*, mais treinamentos com universitários, professores, trabalhadores de empresas, grupos cujos treinos foram marcados via *Facebook* e pessoas idosas em vários lugares mais observações de campeonatos e treinamentos especiais, tanto de *Kendō* quanto de *Iaidō*.

Realizei nestes lugares a etnografia pela razão de que contatos foram me apresentando outros contatos e me indicando direções possíveis, pelo meu interesse no estudo do *Ki* e do *Kendō*. Pouco a pouco vim a receber indicações e convites pelo *Facebook*, por e-mail ou pessoalmente. No Japão existe toda uma economia dos contatos e trânsito por meio deles que necessita de relações e apresentações para ser realizado. Nestas regiões e com renomados professores coletei os dados e os relatos. Também efetuei os contatos com os policiais uma vez que partimos do fato de que havia uma elaboração intensa sobre a noção de ‘*Ki*’ junto a policiais japoneses, embora tenha coletado relatos e informações de campo de praticantes de outros países que residem no Japão também.

A princípio, a pesquisa de campo havia sido planejada com o objetivo de capturar dados de policiais japoneses em Tōkyō mas, diante de dificuldades em relação ao acesso à sede da Polícia Metropolitana [*Keishichō*] e a não resposta de policiais desta divisão, consegui acesso aos policiais de Kanagawa Ken, e um contato

privilegiado com o ex-chefe de polícia de Hadano, que após trabalhar no quartel general da polícia de Kanagawa, em Yokohama, retornou a trabalhar na Chefia de polícia da região de Kawasaki, no estado de Kanagawa e que se tornou meu informante na pesquisa, abrindo-me diversas oportunidades para conversas e coleta de dados, além do policial aposentado pela *Keishichō*, 8º Dan que foi técnico de *Kendō* na Polícia Metropolitana, e que me aceitou como discípulo. Contato esse que, diga-se de passagem, foi infinitamente mais proveitoso do que apenas a coleta de dados na Polícia de Tōkyō, conforme planejado inicialmente.

O ponto importante a se notar é a multiplicidade de lugares e contatos de onde se poderia iniciar. Uma das minhas impressões era de que essa pesquisa poderia ser realizada em qualquer ponto, qualquer lugar no Japão desde que tivesse os contatos. Apesar de prédios modernos, lojas de conveniência, grandes conglomerados de departamentos comerciais e um consumismo selvagem e desenfreado decorrente de condições estáveis de empregos e salários – para os japoneses, naturalmente, não estando nesse coletivo a população migrante e *decasegui* [Victor Hugo, 2012] que sofre e paga a conta da boa vida japonesa – existem pequenas vielas, ruas a lugar algum, onde práticas antigas ainda são realizadas. Foi dessa forma que encontrei essas pessoas, perguntando e procurando. Porém, a forma, a generosidade e carinho com que essas pessoas me trataram em nada são comuns. E, no mais, fui inserido em uma lógica japonesa de parentesco por meio de meu trabalho de campo que imagino não seja trivial neste ofício, mesmo nos melhores trabalhos de descrição etnográfica. Isso em nada quer dizer que seja este um daqueles.

Contextualização teórica e conceitual

Nesta seção apresentaremos uma série de conceitos e peças teóricas que enquadram esta tese. Embora longa, ela é necessária e ao longo do texto não mais voltarei a essas definições senão para ampliá-las aqui e acolá conforme o encaminhamento da argumentação.

Transnacionalismo, transculturalismo, estado e cultura

Em meu mestrado (2009, 2010a) enquadrámos o *Kendō* em uma *perspectiva transnacional* por pressupor um dado trânsito de idéias, conceitos, modos de vida e de trabalho através de um espaço entre o Brasil e o Japão. Este conceito foi adequado, uma vez que os descendentes de japoneses começaram a engrossar um fluxo que se

iniciou em 1985 (Mori: 1992), (Capuano de Oliveira: 1997), chamado posteriormente de *fenômeno dekasegi* (Ninomya:1992), (Higuchi&Tanno: 2003).

Há uma vasta literatura acadêmica que trata de problemas correlatos sobre o assunto geral nipo-brasileiros no Japão, a exemplo da formulação identitária que se oferece da seguinte forma pela experiência migratória: os emigrantes descendentes de japoneses após serem continuamente classificados como *japoneses* no Brasil, quando chegam ao território japonês são classificados enquanto brasileiros, não só por desconhecerem o idioma japonês mas por não terem os mesmos hábitos e modos de vida que os japoneses (Capuano de Oliveira: 1997, 1999; Sasaki: 1998, 2000; Tsuda: 2003), Fuzii (1992), Higuchi & Tanno (2003), Horisaka (1992), Hosoe (2003), Lesser (2001,2003), Linger (2001,2003), Mori (1992), Nobuko (2004), Sasaki (1999, 2006), Tsuda (1999, 2000, 2003); sobre a denominação ‘*efeito bumerangue*’ (Lesser 2001) sobre o ir e vir de um país a outro implicando mudanças e readaptações de trabalho, dramas pessoais e diversas questões afetivas.

No Japão os *dekasegi* – ou aqueles que saem de seu lugar para trabalhar em outro – percebem que são “brasileiros” e estrangeiros nos dois países, pois quando retornam se veem novamente classificados de japoneses no Brasil. Segundo Sasaki, haveria uma ambiguidade: o *ser* japonês e brasileiro sendo que japonês no Brasil e Brasileiro no Japão (Sasaki: 2006).

Avançando nesta discussão, a tese fundamental e inescapável publicada no Brasil é de Sasaki [2009]. Nesta, ela faz um mapeamento amplo sobre os ‘outros’ no Japão, desde a construção da nação japonesa, a noção de identidade e unidade que permeia o imaginário japonês, a relação dos japoneses com esses outros – coreanos, chineses, brasileiros – chegando ao brasileiro descendente de japonês, da qual a tese se ocupa. Trabalho central no entendimento da dualidade presente na condição de descendente de japoneses em relação a uma conjuntura mais ampla no contato com japoneses e vários outros povos. A tese de Silva, por exemplo, avança nesta discussão e modula toda uma série de problemas enfrentados pelos trabalhadores migrantes brasileiros no Japão, e o próprio conceito de decasségui [Kebbe Silva, 2013] que passa a ser um marcador mais amplo e inclusivo, ao contrario do que a tradicional negatividade anteriormente atribuída a este conceito, visto que esses trabalhadores ocupam posições sociais de outra ordem, fazendo e refazendo arranjos familiares, e desenvolvendo estratégias para essas adequações.

No final de 2015, o Conselho de Cidadãos Brasileiros de Tōkyō se reuniu em Yokohama, lançando o documento intitulado: “Declaração de Yokohama – Acabou a era decaasségui – escolhemos ficar no Japão”⁶. Este documento tinha por objetivo ser enviado aos governos do Brasil e do Japão, dizendo que [a respeito do termo decaasségui, o sair para ganhar dinheiro não se aplicava mais e era mal colocado]. Sobre este termo:

“Decididamente, este não é o caso dos migrantes da rota Brasil-Japão. Hoje, 6 em cada 10 brasileiros no Japão já têm visto permanente. Muitos deles compraram casa no Japão. Um número significativo de brasileiros passou da posição de empregado para empregador de mão-de-obra, e outros tantos já exercem profissões que exigem qualificação. Empresas, lojas, serviços, escolas, organizações não-governamentais e veículos de comunicação fundados ou administrados por brasileiros floresceram nas mais diversas regiões do Japão.”

Ao que parece, precisamos afinar nossas ferramentas conceituais para dar conta dessa nova perspectiva na qual os migrantes passam a fazer parte das paisagens de destino, não mais tendo interesse de manter famílias em situação transnacional – a respeito da situação específica japonesa, note-se. Mas esse é apenas um comentário sem maiores pretensões. Por outro lado, nesses trabalhos temos um problema [não nos trabalhos, mas tangencialmente à eles] que se apresenta em sociedades hierárquicas – mas não restrito a elas tão somente – a saber, posições de trabalho que são recusadas pelos cidadãos e quando se veem preenchidas por ‘outros’ que exigem direitos, o que acontece?

Notadamente esses trabalhos são invariavelmente atravessados pelo conceito e implicações decorrentes do transnacionalismo enquanto sistema lógico, conceitual e de problematização [Bauböck, 2003]; [Glick Shiller & Basch & Blanc-Szanton: 1992, 1995]. Ora, é fácil ver que o transnacionalismo lida com uma teoria de conjuntos, ou uma matemática básica é necessária para o fundamento de suas teses. Embora simplificando sobremaneira as coisas, o transnacionalismo enquanto corpo teórico

⁶ <http://www.ipcdigital.com/nacional/conselho-de-cidadaos-de-toquio-decreta-acabou-a-era-decaasségui/> [Acesso em Dezembro de 2015]

trata de espaços atravessados por outros, sendo os ‘outros’ populações migrantes que ora se veem no embate com sua própria cultura – ou modulações dela – ora se veem tendo de negociar com pessoas e culturas locais, e ora sínteses se apresentam ou adaptações híbridas são descritas pelas nossas ciências sociais.

Algumas modulações foram necessárias portanto, uma vez que o conceito de transnacionalismo [Schiller&Basch&Blank-Szanton: 1992, 1995] foi originalmente formulado em relação à imigração para os EUA, por meio do qual os ‘transmigrantes’ (1995, p.48) faziam parte de um processo que reformulava constructos de ordem afetiva, econômica, política, religiosa em aglomerados ideacionais (1992, P. 5) que oscilavam entre uma de duas [ou mais] alternativas que pareciam exclusivas.

Mas em meu doutorado, e ao longo de minha pesquisa de campo já não foi suficiente enquadrar o *Kendō* na teoria transnacional, em razão de uma ênfase dada nessa teoria ao papel dos Estados-Nação. Evidentemente não desconsidero o enorme papel que cumpre o Estado em relação às migrações e trabalho, mas neste momento eu precisava ir além do *Kendō* e para isso a perspectiva transnacional não me forneceria por si o instrumental analítico, em razão de marcar demasiadamente as separações e relações entre esses macro-sistemas, quando a pesquisa de campo me apresentou a necessidade de lidar com sínteses cujos limites culturais não eram muito precisos; quando haviam limites colocados. E é bastante difícil argumentar a favor de formulações de subjetividade que têm estados-nação como índices ou modelos e fronteiras, embora como tudo e todo o resto, possam ocorrer. Se é possível de se imaginar, é possível de se tornar real.

De acordo com Machado (2006a), o conceito de transnacionalismo cumpriu uma função importante no início, a de reforçar a importância da movimentação e da constituição de comunidades translocais. Entretanto, acabou por reforçar excessivamente o pressuposto de que o movimento em si produzia processos identitários que afetariam as pessoas em ambos os sentidos, de recepção e de partida de um país. E isso é de difícil mensuração. Nesse sentido perdeu-se a dimensão dos conflitos e/ou soluções entre os processos disparados pela movimentação e os processos culturais dos lugares de emissão ou recepção, e toda uma série de microanálises que são absolutamente deduzidas ou pressupostas por conta de uma macro análise pautada na lógica do Estado ou do Capital.

Reorientando, trabalhamos com o conceito de *transculturalismo* (Sahlins: 1997) enquanto crítica às linhas de ação da economia tendo por base contextos

culturais indígenas, nos quais essas linhas eram apropriadas e significadas tendo por base outros sentidos. Mesmo lidando com temas como o ‘dinheiro’ e inseridos no ‘capitalismo mundial’, as pessoas interpretavam essa vinculação levando em conta um cálculo cultural preciso e que na alocação das prioridades, ligavam às questões culturais próprias à sua realidade.

Mas temos um problema, que é o de que atualmente e mesmo inseridos em outros sistemas culturais, ocorrem planos de ‘escolha’ de itens de uma cultura ou de outra, e dessas ‘escolhas’, processos de subjetivação ocorrem, fazendo com que essas idéias de margens e fronteiras, tanto de estados quanto de culturas definidas sejam de aplicação duvidosa. Esse fenômeno é relativamente recente do ponto de vista analítico e o trabalho de Machado (2011) marcou o início de um trabalho coletivo de equacionamento desta problemática por meio do conceito de Japonêsidades Multiplicadas, que funcionou em relação a planos de construção de subjetividades que se direcionam à cultura japonesa, ou ao Japão *não estatal* em sentido particular. Neste sentido, o meu trabalho procura explorar essa possibilidade. Naturalmente ninguém deixa de ser o que é, pela sua formação, educação, e experiências. Por outro lado, não há limite para o se tornar, dependente apenas de qual caminho se abre logo abaixo de seus pés.

Para muitas pessoas, das quais esta tese apenas pincela as vivências e perspectivas, pareceria muito estranho definir-se a si mesma como vivendo por conta de um Estado Nação particular, uma Cultura particular; sendo Nacionalista ou Culturalista, pouco importa. Essas pessoas não se definem pela vivência em um ou outro estado nação, e nem pela vivência em dois ou mais estados. Uma pessoa não é mais ou menos japonesa por viver no Japão, nos EUA ou no Brasil. Não é o conceito ou a fronteira do estado nacional que define o que ser ou se tornar nesta perspectiva. E por outro lado também, é temerário dizer igualmente que uma cultura encerra as vivências dessas pessoas. Note-se a formulação do fim da era de kasegi, colocada acima; ao que parece, a noção e conceito de cultura não parece ter melhor sorte do que o conceito de estado nação.

Parentesco – Relacionalidade – *f[x].idades*

Parentesco não parece ser a melhor palavra para a designação de novas configurações de família após as críticas [Schneider: 1968; 1987] às quais esteve sujeito ao longo da segunda metade do Séc. XX, o que nos levou a considerar o

conceito de “Relacionalidade”, proposta por Janet Carsten [Carsten: 2000, 2004] e traduzida a partir de ‘*Relatedness*’ [Machado: 2008, 2010]. Este conceito [Machado, 2010, 2015] decorre das críticas formuladas por Strathern [1992], que demonstrou como os discursos sobre desenvolvimentos das tecnologias de procriação questionavam o lugar da natureza não apenas no parentesco, mas no ocidente. Desde a relativização da procriação à formação da personitude e sua fractalidade, em questão – entre outras coisas – estaria a consideração da própria ‘pessoa’ como uma rede, em um universo de determinantes sócio-antropológicos, que a moldam de acordo com diversas componentes, políticas, científicas, religiosas, de escolha etc. Neste sentido, aquilo que chamamos de parentesco adquire uma importância central, pois é o próprio campo de disputas sobre a natureza enquanto cultura e a cultura enquanto natureza que está em jogo.

Naturalmente não deixamos que notar que para uma dada teoria antropológica do parentesco, a aliança é o nó górdio. Porém, a questão migrante apresenta particularidades e rearranjos familiares cuja solução não se dá simplesmente pelo ajustamento das ferramentas utilizadas nos parentescos de aldeia ou tribais, como parentes ausentes, faixas etárias desalinhadas, formações e reconfigurações de família nas quais a própria idéia de aliança poderia ser discutida, e a partir dela nos questionamos sobre qual teoria poderia render linhas de interpretação mais amplas. Em suma e sobretudo tudo é parentesco decerto. Por outro lado, novas configurações de criação de famílias culturalmente variadas precisam de uma calibração nas ferramentas conceituais. E dessa calibração, ao invés de focarmos as trocas – ou o valor da aliança – focamos nos próprios sujeitos, de onde esses pontos de vista poderiam ser observados.

Segundo Machado [2006a,b, 2015] Schneider [1968] inaugura um campo de investigação sobre o parentesco que recoloca o que é ‘dado’ e o que é ‘construído’ a partir do parentesco norte-americano, embora nunca tenha abandonado a idéia de que há uma dicotomia entre aspectos naturais e sociais sobre ele, sendo que a ênfase recaía invariavelmente sobre a noção cultural do parentesco, que também têm problemas [Sahlins, 2011]. Outros autores, como Héritier [1999] e principalmente Carsten [2004, 1995] sugeriram que esta dicotomia poderia ser reformulada a partir da idéia de substância, que teria a qualidade de ser transformada, permitindo reavaliações táticas. Se o parentesco nas sociedades ocidentais era pensado como marcado por uma separação entre a ordem da natureza e a ordem da lei [Schneider, 1968], o parentesco

não-ocidental foi geralmente considerado, em contraste, como uma modulação da natureza e cultura por elementos como refeição conjunta, moradia e demais constituições de modalidades de “substância” que afetariam diretamente o processo de reconhecimento de um parentesco modulado.

Muitos antropólogos apontam sob quais bases outros parentescos funcionam e que, muito pelo contrário, se existe algo constante é a própria ordem interna desses sistemas – de todos. O parentesco se funda não no que se aproxima da natureza, mas diferencialmente, no que se afasta dela ou seja, a cultura é o ponto chave para se interpretar qualquer sistema de parentesco. E há quem diga que a natureza também o seja.

Como interpretaremos o parentesco - relacionalidade é a pergunta que se segue. Por hora diremos que há mais formas de se fazer parentes além do sangue do que sonha nossa etnologia. Talvez, como o mesmo nó górdio teve de ser cortado por alguém que pensava ‘fora da caixa’, no caso, Alexandre, pensamos que as análises de parentesco colocam mais problemas insolúveis do que seria necessário ou prudente. Bem, para exemplificarmos nossa solução, usaremos a noção de Casa, o *Ki* e o Corpo.

***Kendō* – manufatura de memória**

O *Kendō* é a arena onde acontecem discursos míticos e rituais sobre o modo de condução moral de seus praticantes, a saber japoneses, descendentes e não japoneses. Desenvolvi pesquisa de campo em Associações Japonesas no Brasil e em diversos locais nos quais se apresentava essa prática no Japão. O *Kendō* significa o “Caminho da Espada” e se trata de uma modalidade de esgrima japonesa na qual é usada uma armadura e espadas de bambu para os combates compreendendo séries de movimentos corporais e um código moral, resumido no *Bushido*⁷, vivenciado pelos praticantes⁸. Isso não quer dizer que as pessoas coloquem esse código sempre em aplicação e que isso seja sempre passível de observação. O código por si é apenas um

⁷ *Bushidō* “武士道”. Refere-se a virtudes e caminhos para condução moral de samurais principalmente no período Edo, sendo motivo de uma série de livros e escritos por vários samurais e monges, entre eles Yamamoto Tsunetomo, Takuan Soho, Miyamoto Musashi, Yagyū Munenori etc. Inazo Nitobe foi notabilizado pelo seu famoso livro, de mesmo título. Essas virtudes- conceitos eram passadas oralmente no Japão, de geração a geração e podem ser sintetizadas em sete princípios: Retidão, Coragem, Benevolência, Respeito, Sinceridade, Honra e Lealdade.

⁸ Por gentileza ler o capítulo 2 de minha dissertação (2010a).

indicativo para um problema e pode ser visto apenas como modo sintético de resumir em um plano inteligível uma dada idéia de *japonesidade* vivenciada por essas pessoas.

Essas práticas, embora ocorram em todos os lugares do Japão e em muitos países em todos os continentes, têm certas especificidades que a localizam mais próxima a um passado heróico japonês. E isso é razão suficiente – mas não necessária – para que muitas pessoas adentrem nesses espaços de treino procurando por esse passado. Vistas por dentro, as relações são mais sutis. Por exemplo, em um *Dōjō* que pratiquei em Tsuchiura, e que continuo a praticar quando possível, o Sensei [70 anos, 8º Dan, Ex-técnico de *Kendō* aposentado da policia de Tōkyō, a famosa *Keishichō* ou Polícia Metropolitana de Tōkyō] dono de seu próprio *Dōjō*, mestre em *Ittōryū*, ministra aulas de *Kendō* para crianças, adolescentes, pais e interessados em geral.

Em primeiro, as famílias acompanham os treinamentos, o que quer dizer que mães e pais assistem. E ajudam na limpeza, no servir o chá e demais acomodações. Em segundo, O *Dōjō* é habitado por parentes, vivos e mortos. Vivos, que o visitam por causa de seus filhos e das relações com o *Sensei*. Mortos, por causa das fotos dos Senseis que estão dependuradas as paredes, constando parentes no geral e mestres de linhagens, e vivos não presentes, como fotos de crianças que passaram por esse espaço, indicando uma linhagem de formação que não pára no *Sensei*, mas se distende para o passado e para o futuro igualmente, sendo ele o cruzamento de diversos caminhos, de muitas pessoas.

Espaços de treino – *Dōjō*

No Japão, existe uma grande estrutura para treinamento de artes marciais, em praticamente todos os lugares e cidades. Normalmente os grandes estádios para artes marciais são chamados de *Budōkan* [salão para a prática de artes marciais], e dentro destes, existem os *Dōjōs*, ou salões de treinamento. Por outro lado, existem *Dōjōs* locais e famosos no Japão, de variados tamanhos, dependendo da fama e história dos professores sucedâneos, contemporâneos ou passados.

Fiz o trabalho de campo nos *Dōjōs*. Esses espaços de treinamento são ginásios para a prática de artes marciais, possuindo um piso de madeira especial, inscrições nas paredes, e o famoso *Kamidana*, que é um pequeno oratório de madeira delicado e finamente ornamentado, onde está presente uma das noções de divino para o *Shinto* [Kuroda, 1981]. Estes lugares são tratados com zelo e esmero pelas pessoas. Frequentei diferentes *Dōjōs* com diferentes públicos, tanto de crianças, jovens,

adultos, japoneses e com presença de não-japoneses. Sobre os *Dōjōs* japoneses notamos que às vezes eles são verdadeiras extensões das Casas japonesas, quando não são as próprias casas, principalmente quando se tratam de locais fixos ou de propriedade de um *Sensei*. Neles também ocorrem pequenas confraternizações, conversas e naturalmente treinamentos.

Somando-se a isso, no *Kendō*, por meio dos *Dōjōs* e em todas as outras práticas japonesas, há uma hierarquia básica que organiza as pessoas. Em primeiro lugar os professores (*Sensei*), os alunos mais antigos (*Senpai*) e os praticantes iniciantes (*Kōhai*). Este sistema hierárquico primário é base de grande parte das hierarquias no Japão, vindo a funcionar em muitas relações, desde empresas, escolas, universidades e doravante nas práticas marciais ou *Budō*, ao menos de acordo com minha experiência e a de meus informantes. O professor é aquele que ministra as aulas, sendo responsável pelos ensinamentos e também pelas pessoas que treinam no local. Os *Senpais* são os mediadores entre os novatos e os *Senseis*, e por fim, os novatos.

Noção de Casa

A noção de casa, conforme dissemos mais acima, possui uma conotação importante no caso das práticas de caminhos marciais, uma vez que ela se trata de uma metáfora para a operação do parentesco e para uma noção de corporalidade para os japoneses. Conforme disse, as modalidades de treinamento – *Kendō* e outras práticas – se dão em espaços nos quais *Senseis* orientam. Esses professores não raro tratam seus alunos como filhos e vemos relações de afeto nesses espaços, não apenas obrigações relativas ao treinamento. Sobre a *Casa*, duas coisas são importantes – o espaço interno e a disposição dos elementos que retraçam o parentesco e naturalmente as relações que se estabelecem, com os vivos e os mortos.

Segundo Lévi-Strauss [1986: 186-187] na Europa e em vários locais do mundo, entre eles o Japão, coisas como casas similares às medievais apresentavam exatamente as mesmas características, definindo-se pela posse de um domínio composto de riquezas materiais e imateriais – as ‘Honras’ – entre as quais se situavam até tesouros sobrenaturais. E o importante é que, para se perpetuarem, as ‘Casas’ apelavam amplamente para o parentesco [Lévi-Strauss, 1986: 186-187, 1981], quer se trate de aliança e de adoção. Na falta de herdeiros masculinos, e por vezes em concorrência com eles, as irmãs e as filhas podiam assegurar a transmissão dos títulos

[Lévi-Strauss 1986: 186-187], [1981: 153 e seguintes]. Pensamos que este modelo poderia ser adequado para se pensar o modo como o *Dōjō* – enquanto modalidade da Casa Japonesa – poderia render em uma interpretação antropológica. Sobre isso, consultar [Lourenção 2010a: 76-101, 2010b] justamente pelo motivo de que a noção de *Casa* aplicada ao *Dōjō* apresentou modalidades possíveis de diversificação da relacionalidade-parentesco [Machado 2006 a; 2006b, 2011; 2015], [Carsten 1995, 2004] e notamos nos contextos etnográficos que a teoria da *Casa* [Levi-Strauss 1981, 1985, 1986, 1992]; [Carsten & Hugh-Jones 1995] e *Casa-Dōjō* [Lourenção Idem] ainda poderia ser operante. Sobre desdobramentos sobre ele e a utilização em nosso laboratório no Brasil, ver Machado [2013].

Ora, dentro desse esquema da *Casa-Dōjō*, o *Ki* – ou energia – é de suma importância. Um dos modos possíveis de trabalhar esta noção seria pensá-la enquanto uma modalidade de substância [Carsten: 1995; 2004] uma vez que poderia surtir bons resultados analíticos, ou seja, o *Ki* tomado como aquilo que definiria uma possibilidade de *relacionalidade* (Idem, 2004). O ‘*Ki*-espírito’, sendo um elemento importante na identificação de *japoneses potenciais*, [Lourenção: 2010a], dando fundamento à *Japonesidade* [Machado: 2011; Lourenção: 2011], poderia permitir construir *relacionalidade* [Machado: 2006; 2008; 2011]; [Carsten: 1995; 2004].

Ki* – 気 – do ponto de vista do *Kendō

O discurso nativo em geral no Brasil e Japão apontou que, para praticar *Kendō* era preciso disciplinar o ‘espírito’ antes do corpo. Por discurso nativo defino todo e qualquer modo de fala, compreendendo o contínuo dado pelo discurso do *Kendō* em si, conforme exposto em seus livros, apostilas, textos de treinamentos, manuais e livros publicados pela 「全日本剣道連盟」 Federação Japonesa, até as conversas de orientações dos professores. Em suma, toda e qualquer fala em relação a este assunto, conforme definida pela Federação Japonesa, que cuidou de sintetizar um conjunto de conceitos para comunicação no meio dos praticantes.

O termo em referência normalmente foi o “*Ki*”, e ora ele era definido como ‘espírito’, ora tomado como ‘energia vital’. Neste ponto há um problema, pois o termo no *Kendō* é o *Ki*, e há uma tradução significada como “espírito” que não corresponde exatamente ao sentido japonês, embora a própria definição japonesa seja imprecisa pois mobiliza diferentes sentidos e usos, inclusive energia vital. De acordo com essa

segunda utilização do conceito, todos os seres vivos possuem essa ‘energia vital’ e a singularidade do *Kendō* se apresentava na atenção dada em ampliá-la, tanto nos treinamentos quanto nas discussões e teorizações nativas.

A noção de *Ki* opera em termos de *força* ou *fraqueza* levando em consideração a concepção nativa e ela se aproxima da definição feita por Moeran [1984, P. 254]; [Frager & Rohlen: 1976, p. 270]; Kelly [1991]; Kumagai [1998], do *Ki* enquanto *força* [um pouco do jeito como Star Wars lida com a “força”]. Também é vista como uma potência que anima os corpos e que permite a ação, portando em seu desenvolvimento intencionalidade ou ‘vitalidade’, de acordo com Kumagai [Idem]. Em um dos usos possíveis, o termo *Ki* normalmente era usado em momentos nos quais existia alguma relação. Seja no cruzar as espadas, em limpar a quadra, em conversas, no cumprir a palavra e em toda ação mesmo que não praticada em relação ao *Kendō*. No Japão, quando se efetua uma ação que poderia ser classificada como portando ‘energia’, as pessoas se referem a esta como portando ‘*Ki*’. Em um ritual do Chá, em uma seção de caligrafia, em um movimento corporal de saudação a um recém-chegado, quando se efetua um movimento que porta em si mesmo sentido e ‘sentimento’, as pessoas dizem que se está repleta de ‘*Ki*’.

E, além disso, no sentido preciso que interessa à antropologia, esse passaria a ser um operador classificatório a partir do qual todos os praticantes de artes japonesas – e não praticantes – seriam, em maior ou menor modo, classificados. Portanto, durante a pesquisa isolamos essa componente como determinante para se falar sobre como se reconhece que uma pessoa poderia ser dotada de ‘*japonesidade*’ (Machado: 2011; Lourenção: 2011).

O *Ki* e outras definições de subjetividades não são características particulares do *Kendō*. Ao menos não parecem ser. Ao contrário, parecem se constituir em uma linha ampla para diferentes contextos nipônicos conforme apontado por Kumagai (1988), Kelly (1991) e Moeran (1984) que trabalharam com planos culturais japoneses, argumentando que reside em tais noções a chave para a compreensão da singularidade cultural japonesa. Apenas gostaria de indicar que este conceito assume uma série de definições, a depender do contexto no qual se está falando. Por outro lado, a operação deste conceito pode ser utilizada como uma região de reconhecimento cultural para japoneses e não japoneses.

Logo, para o que nos interessa no momento, o *Ki* poderia ser pensado como uma dobradura na qual uma pessoa não japonesa poderia ser reconhecida como tal.

Levando em conta que o *Ki* – ou melhor – o conceito em si não discrimina japoneses e não japoneses, ele poderia ser pensado como algo que permitiria construir parentesco-relacionalidade.

Bushidō e Budō – os caminhos marciais

A ‘educação ética’ e a moralidade [Lourenção: 2010a, P.102-133] relativa ao *Kendō* se apresentou de acordo com a pesquisa de campo no Brasil [Lourenção, 2010a] em síntese no termo *Bushidō* – 武士道 – e no termo *Budō* – 武道 – referenciados e apreendidos nos eventos enquanto disciplinas atualizáveis; o que quer dizer que as pessoas procuravam justificar suas ações por meio deste cabedal moral. A definição desses termos é longa, e historicamente variável [Bennett, 2013] mas podemos simplificar e dizer que se tratam de modos de moralidade sino-japonesa, notadamente presentes em caminhos marciais japoneses. Isso não quer dizer que seja o único sistema moral em operação e que essa operação não tenha pontos de ruptura, problemas e circunvoluções, mas era referenciado como a unidade elementar da moralidade do *Kendō* de acordo com muitos praticantes, tanto no Japão quanto no Brasil. No Japão, é preciso notar que esse eixo de moralidade é menos marcado, visto que internalizado ao longo da vida desses praticantes. Ou seja, o comportamento ou a ação é marcada, a despeito da filosofia ou da justificativa. Dentro do *Kendō* japonês tive contato com pessoas que se valiam deste sistema de classificação em suas falas. No Brasil, por outro lado, a filosofia é mais marcada, à revelia do comportamento. O que quer dizer que se diz algo sobre o *Bushidō* mas se há possibilidade de se esquivar a esta obrigação, as pessoas não pensam muito sobre; ou seja, há um distanciamento maior entre o discurso e a prática no Brasil quanto maior é a graduação de um praticante e sua posição política. E no Japão me pareceu ser o exato oposto.

Durante a seletiva brasileira para se formar as equipes de *Kendō* que disputariam o Mundial em 2015, dúvidas diversas pairaram sobre a comissão técnica brasileira, no sentido de se privilegiar atletas de tal ou qual academia em detrimento dos demais. Ou seja, critérios subjetivos de escolha foram usados e minaram a confiança de academias na hombridade da comissão técnica. E ao que parece esse fato foi recorrente no passado. Por outro lado, em nenhum caso isso quer dizer que os japoneses sigam a risca esse código e que outros finjam seguir. Não se trata disso. No Japão também existem pessoas que não se importam com essas coisas, assim como no

Brasil existem pessoas nos meios marciais que se valem de uma graduação maior para fazer valer a sua vontade em detrimento de uma postura altruísta e justa. Não retomarei aqui toda a discussão, mas para um exemplo sobre o *Bushidō* e para a discussão sobre sua operação no *Kendō* do Brasil, ver o segundo capítulo de Lourenção [2010a, p.104-177] onde vêm descritas algumas peças etnográficas de ocorrência do fenômeno.

Por outro lado, uma referência fundamental sobre o código é o livro homônimo de Nitobe [1899], no qual as virtudes do Caminho do Guerreiro foram sintetizadas. Essas “virtudes-conceitos” eram passadas oralmente no Japão, de geração a geração e sintetizavam-se no número de sete princípios: Retidão, Coragem, Benevolência, Respeito, Sinceridade, Honra e Lealdade. Ora, é interessante esse livro ter sido escrito pelo Nitobe, que era um embaixador Japonês nos EUA, e foi escrito como resposta a uma pessoa que certa vez lhe perguntara o seguinte: “levando em consideração que vocês não possuem religião, como ensinam os princípios morais aos jovens?” Tal questão permaneceu presente, e ele veio a escrever o livro sobre o *Bushidō* justamente como resposta a ela. Nitobe é uma pessoa muito reverenciada ainda hoje no Japão, e sua vida e obra é matéria de jornalistas, escritores e programas televisivos. Certa vez assisti uma matéria sobre a esposa de Nitobe que, não sem surpresa, era uma mulher americana. Estavam a falar que, após a morte dele, as pessoas encontravam a esposa e lhe perguntavam quando ela voltaria para os EUA; isso a deixava desconsolada, visto que não entendiam que o Japão, sobretudo, havia se tornado o seu País – dizia.

Sobre o *Bushidō* ser considerado um sistema “moral”, entendemos por isso um conjunto de valores e regras de conduta que são propostas às pessoas e grupos por meio de diversos aparelhos e mecanismos, a exemplo do *Kendō*. Porém, pode-se entender por ‘moral’ o comportamento real das pessoas em sua relação às regras e valores que lhes são propostos. De fato, uma coisa é a regra de conduta; outra, a conduta que se pode comparar com essa regra. Outra coisa ainda é a maneira como é preciso ‘conduzir-se’, ou seja, o modo como se deve constituir a si mesmo como sujeito moral, agindo em referência aos elementos que constituem o código [Foucault: 2003b, p. 211-212]. Isso é passível de observação no *Kendō* e meu trabalho passado [2010a], focando os três aspectos poderia ser definido como um estudo de uma dada moralidade de matriz japonesa, no Brasil, muito embora haja várias moralidades, em maior ou menor aspecto operando no Brasil, não apenas uma e sequer absolutamente

japonesa. Dizer o que é japonês e o que não é nesses sistemas de moralidade é temerário e perigoso. A melhor e a mais clara saída para esse problema é a etnografia, naturalmente.

É digna de nota a quantidade de pesquisadores que apontam o ‘*Bushidō*’ nos estudos sobre japoneses, desde os trabalhos antropológicos clássicos iniciados por estadunidenses e alemães em meados da década de 1920 até a década de 1950. Em certo sentido, no trabalho de Ruth Benedict [2002] esse tema ressoa com considerável ímpeto visto que todos os outros conceitos colecionados por ela gravitam ao redor deste sistema. É verdade que no período de redação daquela pesquisa existia certo interesse em se conhecer com quem se estava a lutar, notadamente do lado militar estadunidense. E que se pese esse interesse à luz do presente, não do passado militarista. O trabalho de Benedict ainda figura – inclusive dentro do Japão – como algo que conta para eles mesmos acerca deles mesmos. Conheci pessoas dentro dos salões de treinamento que me perguntaram – mais de uma vez – o que eu achava do trabalho dela. Mas quase sempre me diziam se tratar de um momento de guerra, no qual o verdadeiro espírito japonês se demonstrou em sua face aguerrida. E há quem disse que seria justamente essa face o verdadeiro aspecto do *Espírito Japonês*.

Krauss [1939] por exemplo, defendeu que o *Bushidō* era o que fornecia o ‘espírito japonês’ encontrado na marinha e exército Japoneses. A posição de Spinks [1944] foi notar o *Bushidō* e seu código enquanto um processo de educação centrado na produção de um ‘espírito japonês ultranacionalista’, marcado por uma idéia de ‘patriotismo exacerbado’. Rogers, por exemplo, [1990, P. 255] cita o trabalho de Yamamoto como central na compreensão do sistema disciplinar e de moralidade formado pelo caminho do guerreiro japonês. Em certo sentido, boa parte dos trabalhos escritos nesta época a respeito do Japão partem das mesmas hipóteses, baseadas em uma solução nacionalista – ou em certo modo, culturalista.

Por outro lado a discussão sobre o *Bushidō* é antiga para alguns japoneses. Ela data de pelo menos desde o Séc. XVII no Japão, na figura de Yamamoto Tsunetomo (1659-1719) [2004]. Neste livro, Yamamoto argumenta a respeito de que o ‘caminho do *samurai*’ é constantemente corrompido por circunstâncias adversas, e entre elas o ‘medo’ da morte, que era condição necessária e suficiente da personitude *Samurai*. Este livro foi recentemente retraduzido por Alex Bennett [2014], pesquisador da Universidade de Osaka que é referencia importante e inescapável nos meios das artes

marciais por ser mais japonês que muitos japoneses [naturalmente de acordo com japoneses], e um importante tradutor de livros e conceitos das artes marciais japonesas para o público não treinado na língua japonesa, além de ser uma pessoa importante no meio nipônico e marcial justamente pela ponte que faz entre esse público e o não falante de japonês.

Tivemos uma serie de conversas e sempre nos encontrávamos nos eventos de *Kendō* e de *Budō* – caminhos marciais japoneses – no Japão. Diz Bennett⁹ que Yamamoto consegue transmitir um dos pontos centrais na filosofia do *Budō*, qual seja a questão da morte [Ikegami, 1995, p.278-298]. 「武士道と云ふは死事と見付けたり」 ‘o *Bushido* é sobre encontrar a morte’ [Bennett, 2013, p 07]. Se uma pessoa é preparada para aceitar com naturalidade isso, qualquer coisa pode ser enfrentada com destemor. É verdade que hoje em dia, nas sociedades capitalistas, ninguém luta com arcos e flechas, espadas, chuços ou lanças, mas o legado espiritual e filosófico japonês presente nesta questão permanece dentro do *Budō*, das artes marciais e possui influências abrangentes. É verdade que uma coisa é a regra; outra, diferente, é a conduta que se pode comparar a essa regra. Pensando dessa forma, desenvolvemos um conceito que se mostrou adequado por lidar de forma mais livre com os vetores e consequências dessas escolhas não arbitrarias.

Japonesidade

Uma formulação do conceito de *Japonesidade* tal qual ficou conhecida na literatura acadêmica foi a de Tsuda (2000a,b; 2003a,b) – *Japaneseness* – enquanto uma vinculação ética tendo por base uma demarcação étnica, incluída nos estudos deste autor sobre a situação de nipo-brasileiros no Japão em relação ao trabalho em fábricas, nas quais fez sua pesquisa de campo. Em decorrência de uma literatura estadunidense marcada por trabalhos sobre o conceito de raça, nos trabalhos de Tsuda encontra-se uma *etnicidade* com contornos e teses raciais difícil de desvencilhar nos estudos sobre Japoneses e decidimos modular o conceito de forma a fazê-lo funcionar para uma realidade diferente.

Em 2012 no Laboratório de Estudos Migratórios dirigido pelo professor Igor Machado, desenvolvemos um livro sobre o conceito de Japonesidades, que apesar de

⁹ Figura bem humorada, piadista talentoso e adorador da divindade e prática cervejeira, sendo o responsável por noites em claro de muitos atletas as vésperas de eventos importantes.

todas as diferenças em termos de trajetórias de pesquisadores, de pesquisas e abordagens teóricas, objetos e perspectivas, conseguimos condensar neste conceito os resultados das pesquisas. *Japonesidade* aponta para uma dissolução do conceito de identidade, tanto quando o de diferença, como marcação racial e étnica. E mais. Demonstra que toda uma nova analítica que se apresenta nas margens, nas fagulhas, poderia ser feita. Margens e fagulhas não quer dizer periferia em oposição ao centro, mas uma nova forma de observar as mesmas coisas por uma mudança de referencial. Não tanto pelos conceitos, por meio da aplicação dos exemplos de campo ao complexo conceitual já dado. Mas ao contrário; por meio da produção de conceitos de acordo com as experiências de campo, ou seja, fazendo etnologia a partir da etnografia.

Ao invés de assumir como *dado* a produção de parentes pelo sangue, que tal vê-la onde ela se faz de forma contínua por outras coisas, objetos, pessoas, amizades, treino e sofrimento conjunto? Em suma, que tal tentar ver o mundo pela ótica do nativo, não do pesquisador? Deixemos que eles próprios digam para nós o que é importante, ao invés de procurarmos neles as respostas às categorias [ou problemas] pelas quais nossas ciências se fazem. Logo, tomemos então cada uma dessas fagulhas como centros de produção de *Japonesidades*, centros esses que indicam circunvoluções que vão ao Japão atual, mas igualmente virtual.

Pouco importava de fato a realidade ou fantasia deste Japão, mas sim sua proximidade ou distância em relação a uma constelação de idéias que gravitavam em torno deste [ou daquele, ou ainda de nenhum] Japão. Não mais falávamos de Japão estatal, identidade[s], raça, cultura [ou subculturas], etnicidade, não porque isso não funcionava – funciona e bem – mas porque nossas pesquisas apontaram para uma multiplicidade de fabricações e subjetivações que indicavam a impossibilidade de retornar àqueles referenciais. Sobre isso, ver a introdução de Machado [2011], onde ele define o conceito de japonesidade por meio justamente de sua dissolução enquanto conceito. Apontando mais para as práticas e para as possibilidades, ao contrário de centrar em definições, a construção de japonesidades aponta para construções de subjetividades. Construções de gente, decerto. Mas construções de gente que colocam as coisas que eles mesmos consideram importantes nessa contínua manufatura não estatal, não fabril, não mecanizada.

Particularmente em meu caso, considerei o *Kendō* como um *dispositivo de japonesidade*, que focava o centro de sua operação na determinação da substância

ética, isto é, na maneira pela qual essa prática constituía aspectos de sua operação no ‘*espírito*’ das pessoas como matéria nessa manufatura. Nesse aspecto, o *Kendō* operava duplamente no corpo e no ‘espírito’ como os elementos de operação dessa fabricação de gente. Que haja de fato algo como ‘espírito’ é importante enquanto constructo conceitual e veremos no correr do presente trabalho alguns exemplos. Mas a existência ou ausência de ‘*espírito*’ na ciência e qualquer validade da palavra e do conceito enquanto constructo generalizável não é algo que me incomoda; o ponto está em respeitar o que eles dizem a respeito do que seja o espírito, o corpo, ou o *Ki*. Este é o ponto fundamental.

Essa moralidade japonesa, chamemos assim, era a franja de onde se podia atualizar a procura de uma ‘sabedoria de si’, que se voltava constantemente ao Japão – antigo e virtualizado – como centro dessa manufatura. Em segundo, um modo de sujeição e reflexão que se colocava em como os praticantes se relacionavam com essa classe de saber e se reconheciam ligados a uma relativa obrigação de colocá-la em prática. O respeito, a conduta exemplar, o correto coração, eram alguns dos elementos de intensidade variável através dos quais se tornava manifesta para si quanto para outros. Em terceiro, havia uma elaboração geral de operação e de reformulação continuada do trabalho ético. E, por fim, um *modo de estar e viver*, característico do sujeito em contínua manufatura. Em suma, a ação moral implicava em uma relação com o real em que ela se realizava e uma relação com o código ao qual se refere e também uma relação consigo mesmo, uma constituição de si – uma ética, estética e uma dietética de si. Claro que há compromissos e/ou escapatórias, mas a matriz era o Japão enquanto ideal e pressupunha um processo de subjetivação que, para facilidades conceituais, designei por ‘japonesidade’, desligando-o das implicações étnicas e de situações de minorias porque evidentemente não se tratava disso (Lourenção 2010a, 2011).

Essa japonesidade, naturalmente, continua válida para o caso do presente estudo, uma vez que os próprios japoneses *se tornam* japoneses por meio de diversas práticas. Uma coisa é a vida no Japão das companhias; outra, diferente, é a vida nessas manufaturas de memória, das quais o *Kendō* é um caso particular. Mas, como tudo, praticam essa japonesidade de seu jeito e a seu modo, a depender de sua própria trajetória.

Do título, subtítulo e das partes da tese

Já adiantamos um pouco a explicação do título da tese no que dissemos anteriormente, e nos parece estar claro que ela lida com o *Ki*, tomando a sua busca como uma arqueologia etnográfica, que se faz ao modo do carpinteiro escavando um pedaço de madeira com seus formões até que pouco a pouco desnuda a natureza do bloco que, sob certo sentido, sempre esteve ali. E esse desnudar o bloco, ou fazer essa etnografia em forma de esboço é dizer que este trabalho não tem fim; sempre seria possível continuar esta etnografia, escavando e polindo cada vez mais o bloco de madeira. Mas o que falta explicar é o subtítulo da tese, qual seja, *Shuhari* – os três momentos do aprendizado da maestria. Ela possui este subtítulo em homenagem ao professor Tsuka que foi fundamental para conhecer o *Kendō* no Japão e foi meu mentor neste caminho em território nipônico. Quando o conheci, ele me honrou emprestando uma espada para que eu pudesse praticar e por causa dele todos os praticantes me trataram com deferência e carinho. Em um outro momento de extrema generosidade ele me presenteou com um pequeno quadro, escrito em caligrafia japonesa, de uma escritura com o *Kanji* de *mamoru* 「守」, que significa ‘proteger, guardar, ensinar’. A tese refere-se a isso. A palavra japonesa de onde ela toma sentido é 「守破離」 *Shuhari*, que significa *os três momentos do aprendizado da maestria*. A primeira fase, que é o aprendizado e a proteção do que se aprende; a segunda, meditar sobre o aprendizado; e, por fim, criar algo e se libertar da tradição. Ele, quando nos despedimos, disse-me que havia recebido essa escritura de próprio punho de seu falecido *Sensei*, e pediu-me para que eu não esquecesse o que ele estava ensinando e que continuasse a ensinar.

Neste sentido, e em sua homenagem, esta tese está dividida em três seções, e subdividida em seis capítulos, cada par perfazendo uma seção, sendo o primeiro capítulo dedicado à pesquisa de campo, onde descreverei o caminho etnográfico que percorri; no segundo capítulo discorrerei sobre a prática no Japão, em torno do conceito de *Dōjō* e da noção de Casa, mediada pela prática nos espaços de treino. Essa **primeira seção** será chamada de ***protegendo o ensinamento***.

Na **Segunda Seção da tese**, chamada de ***meditando sobre o aprendizado***, apresentaremos dois capítulos, sendo que no capítulo terceiro traremos os dados das entrevistas e conversas articuladas aos conceitos que os próprios praticantes apresentam, trazendo informações sobre o contexto de coleta e de realização das

conversas. No capítulo quarto veremos alguns dados historiográficos sobre o *Kendō* e a segunda parte deste capítulo será dedicado à divisão da corporalidade japonesa nesta prática, conhecida como *Ki*, *Ken* e *Tai*, ou sobre o espírito, espada e corpo.

Na **terceira e última seção da tese**, chamada de *libertando-se da tradição e criando*, traremos no capítulo quinto informações sobre o *Ki*, que é o limite da prática do *Kendō* no qual podemos de fato sintetizar um processo de subjetivação que se desenvolve por anos de acordo com os japoneses. E o capítulo final, onde procuramos concluir o estudo, por meio do *Ki* e do *Amor*, que se apresentam em solução de harmonia para o contexto japonês.

Primeira seção
Protegendo o ensinamento

荒海や
佐渡によこたふ
天河
松尾芭蕉

Turbulent the sea
Across to Sado stretches
The Milky Way

Capítulo 1

A pesquisa de campo no Japão vista do Brasil¹⁰

Introdução

Em primeiro lugar, para qualquer antropólogo ou antropóloga importa saber por quais razões e sob quais circunstâncias existe a escolha de se fazer o trabalho de campo etnográfico. E por trabalho de campo, uma série grande de coisas pode ser encaixada sob tal assinatura. Logo, comecemos por afirmar que não há um tipo ideal ou necessário de trabalho de campo. A sua urgência repousa sobre o fato de qual é o tipo de trabalho que se pode fazer, levando-se em consideração uma dada relação que se deseja fazer acontecer, e qual é a propensão de um determinado antropólogo em passar o tempo com outros, sendo estes conhecidos a priori ou no mais das vezes, desconhecidos. Portanto, deve-se em primeiro lugar avaliar a sua necessidade e possibilidade; em segundo, a propensão de um determinado pesquisador a se sujeitar a tal experiência.

De início, gostaria de apresentar uma pequena nota de Rivers que, em sua contribuição às Notes and Queries de 1912, apud Peirano [1995], 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 [isto é, relatos nativos mais observação etnográfica] poderiam resultar em mais *insights* que ‘um mês de perguntas’. Ainda segundo Rivers, o investigador de campo deveria reconhecer que o nativo também tem um ponto de vista, provavelmente bem mais interessante que o do pesquisador.

Nestas palavras reconhece-se um verdadeiro projeto etnográfico que acabou esquecido por outros protocolos e métodos de pesquisa que se seguiram nos anos posteriores. Nele, reconheço um modo absolutamente atual de se fazer pesquisa etnográfica/ etnológica que pouco deve aos mais recentes esforços ou movimentos de

¹⁰ Gostaria de agradecer ao Rafael Che pela gentileza, à UNESP, representada pelos seus alunos e professores pelo convite para apresentar uma comunicação na UNESP, denominada Trabalho de campo na antropologia: uma reflexão sobre a pesquisa no Japão. Araraquara, dias 16 e 17 de Novembro de 2015. Essa foi a primeira vez que recebi um convite para falar sobre a experiência de pesquisa no Japão – estando no Brasil. Particularmente foi um exercício interessante de observação – para dentro, e que se projetou invariavelmente para fora naquela comunicação.

retorno. Em suma, esse esboço metodológico permite que se acesse de algum modo àqueles com os quais se deve extrair algo. E que se pese, mais do que outros ramos das ciências sociais, somos eminentemente coletores. Vivemos do convívio e da fala nativa, relacionada ao que se produziu na antropologia. Logo, vou procurar seguir este roteiro neste texto, sendo que o tema que pretendo abordar neste capítulo diz respeito à relação entre pesquisa de campo e etnografia. Para tanto, tracei o pequeno plano a seguir, sendo que tenciono fazer uma discussão sobre o *trabalho de campo* e algumas variações, o que representa o esforço do *aprendizado da língua nativa* e sua necessidade ou não, a depender de um contexto de alteridade máxima ou mínima, algo sobre a *observação participante* e algo a respeito da *experiência de pesquisa no Japão*.

Um olhar por cima dos ombros do antropólogo

O trabalho de campo no Japão aconteceu via etnografia e etnologia [Lévi-Strauss, 1976b, 1996] e por meio da prática de artes marciais e de conversas com praticantes e pessoas que possuem interesse no conceito de *Ki*, nas praticas de *Kendō* e *Iaidō*. Ambas se tratam de formas e estudos de formas de esgrima japonesa. A diferença básica entre elas é que no *Kendō* existem combates e este começa com a espada desembainhada e no *Iaidō*, o combate é realizado idealmente, sem o toque da espada no corpo do oponente imaginado. Porém, essa dimensão do ‘virtual’ não é menos importante para os japoneses. Ambas se utilizam de um conjunto comum de conceitos. Embora o foco do trabalho tenha sido a captura do conceito de *Ki* dentro do *Kendō* e a filosofia correlata a ele, transitei também pelo *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 importa na medida em que existem conceitos que possuem trânsito comum entre essas práticas e todas elas se relacionam ao modo de vida japonês, passado, heróico.

Por exemplo, os 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 de ser humano para os Japoneses que, embora foquem anatomicamente em partes delimitadas, por momentos precisos nos treinamentos, todos eles buscam enquadrar as seções em algo maior, que chamamos Ser Humano ou *Ningen* ou ainda o *Jibun* - o sujeito. Essa noção de ser humano é central 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, intenção – e intensão. 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.

Sobre encontrar um caminho

O início desta pesquisa no Japão não seguiu um roteiro determinado. Ao contrário, desde que a viagem foi viabilizada pelo *Monbukagakushō*, não foi tarefa trivial chegar lá, entrar em contato com as aulas de língua japonesa na Universidade de Tsukuba, conhecer as pessoas – várias, e de todos os lugares possíveis – 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. E não houve esquema apriorístico para isso. 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? Qual seria a linha do novelo, em suma, era o problema a se resolver naquele momento.

Após passar na seleção do *Monbukagakushō* 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 havia me destacado um tutor que tinha por função me auxiliar na resolução das primeiras burocracias e instalação no campus. Todos os estudantes internacionais são orientados por esses tutores que os auxiliam nessas resoluções burocráticas. E, para aumentar esta surpresa, ele falava perfeitamente o português, o que ajudou bastante. Conforme vim a descobrir, o Naruto san era mais brasileiro que eu. No nosso primeiro encontro, ele me recebeu cumprimentando-me com um sotaque caracteristicamente mineiro.

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.

Retomando, ao superar as primeiras dificuldades para 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 japonesa 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 – orientaram-me a seguir esse procedimento – é comum que pessoas o apresentem a pessoas. Poucos contatos são de fato feitos e realizados sem seguir esse procedimento. Logo, meu orientador, com grande força de vontade enviou um e-mail para o professor de *Kendō*.

O professor responsável pelo *Kendō* em Tsukuba, após esse procedimento, disse-me que eu poderia participar dos treinos do *Doukoukai*¹¹ 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.

¹¹ 「同好会」 - Grupo livre de treinamento ou grupo de mesma finalidade. Consiste em um grupo logo abaixo do *Kendōbu* 「剣道部」 ou grupo do Departamento de *Kendō*.

Ameagaru 「雨あがる」 depois da chuva

Em um dia chuvoso do começo do mês de Maio de 2012, por volta das 19h da noite, fui até o *Dōjō* da Universidade¹² para iniciar a observação. O *Dōjō* é consideravelmente grande, medindo cerca de 60m de comprimento por 30m 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 70 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 e uma caneta. Pouco tempo se passou até que Toka san, o veterano de treino me visse e dissesse para que eu me sentasse no sofá no interior. 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*. 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. Eles me ouviram e bateram palmas ao final. Agradei com um *Dozo Yoroshikuonegaishimasu*, ajoelhado em *seiza*; 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. Havia mais dois grupos – o grupo de *Kendō* da medicina e o grupo principal, chamado de Departamento de *Kendō*: *Kendōbu*¹³.

¹² 「筑波大学の武道館、剣道部道場」。

¹³ 「剣道部」 – Departamento de *Kendō*.

Após alguns dias de observação, mais precisamente ao final do mês de Maio, o Toka san me emprestou um *Shinai*¹⁴ 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 veteranos¹⁵ 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. 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 que eu não conseguiria contatos. Isso eu havia entendido de pronto.

Isso me fez lembrar do filme *Ameagaru* de Kurosawa¹⁶, 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 feudal - 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 e ele e a esposa 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 hora, 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 – atual 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

¹⁴ 竹刀。Espada de bambu.

¹⁵ 先輩。Senpai- veterano.

¹⁶ *Ameagaru*, 1999 – Escrito por Akira Kurosawa e dirigido por Takashi Koizumi.

pesquisado o sistema *Kōban* – Polícia Comunitária¹⁷ – e se tornou seu amigo íntimo. O contato foi feito e passamos a conversar na tentativa de marcar uma visita. Então, neste mês fui ao Estado 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 que os migrantes sofrem 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 40 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 o que ele e eu entendíamos sobre isso, sobre a questão dos treinos nos períodos mais difíceis do ano porque isso melhoraria o espírito ou o *Seishin* 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 estações¹⁸. 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, me informou 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,

¹⁷ http://web.icu.ac.jp/cgs_e/2009/12/problems-in-implementing-the-j.html [Acesso em outubro de 2014].

¹⁸ 寒稽古、夏期強化合宿。

como brigas noturnas, tentativas frustradas de homicídio, separação e questão de filhos etc; drogas e outras ocorrências também foram abordadas.

Passei dois dias em sua companhia, e dormi na residência oficial da Chefia da polícia de Hadano – 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 duvida 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. Dentro do 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. Dentro dessas práticas ocorrem campeonatos entre os departamentos policiais, incluindo campeonatos de filhos de policiais, conforme me disse 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 e receber orientações. Ao final, aguardei por algum tempo que ele finalizasse o expediente na polícia porque na sequência iríamos jantar.

Os Isakayas – 居酒屋 – aquilo que se mostra e o que se esconde

Logo, fomos juntos a um Isakaya¹⁹ próximo a 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; à revelia do Brasil, os Isakayas Japoneses são espaços onde – no geral – encontram-se conhecidos para confraternizações. A oposição em relação aos bares brasileiros é notória, uma

¹⁹ 「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.

vez que não é possível ter acesso a pessoas estranhas que estejam por ventura procurando alguma aventura. 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 corpo 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, de acordo com ele. A língua japonesa daria pouco espaço para inovações, sendo sempre dada da mesma forma nas determinadas situações²⁰. 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

²⁰ O que se seguirá obviamente não se presta a qualquer tipo de crítica ou posicionamento em relação à teorias da linguagem, e muito menos à relação fundante entre antropologia [estruturalismo] e linguagem e a outra relação entre esses sistemas e as teorias sobre cultura. Naturalmente conheço as mútuas implicações entre esses grandes sistemas teóricos. Pede-se para olhar a bibliografia, apenas para justificar que conheço essa discussão mas que desejo fazer uma entrada um pouco diferente para o mesmo problema.

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 estava não muito longe tomando por base a caminhada que fizemos, ou cerca de uns quinhentos e poucos metros, entrecruzada por vielas e residências japonesas de um pavimento com jardins floridos ao redor e máquinas de refrescos aqui e acolá – as *Jidōhanbaiki*²¹. Ishida San então rememorou 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; quando entramos, deixando os sapatos logo após a passagem pela porta. 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 de policial.

Naquela noite dormi ao lado de Ishida san, em um quarto contigo 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, tomei banho na delegacia e 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 colocar em relação de pesquisa no ano de 2013. Então, em janeiro e fevereiro de 2013, a correta oportunidade apareceu quando estive em uma loja de equipamentos de *Kendō* na

²¹ 「自動販売機」 Máquinas de venda de refrescos, cigarros, tickets etc, bastante comuns no Japão.

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* – 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.

Entramos em contato por e-mail e ele concordou em me receber em um dia de treino, 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 *Katas* [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 tem 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.

Em algum momento, provavelmente vendo meu esforço, ele me emprestou um *Iaito* – uma espada de treino, feita em liga de zinco alumínio, 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 conhecia; 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, feitas de pedras e rochas e madeira. 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. Ainda hoje.

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 *Iaidō* e um salão para *Judō*, sendo este preenchido em sua superfície com Tatame. O *Kamisama* 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 pude conversar todos os finais de semana com eles, recebendo instruções e podendo perguntar coisas outras que não apenas sobre o *Kendō* e *Iaidō*, mas que invariavelmente ora iniciavam ora acabavam em assuntos correlatos à prática do *Budō* e à Cultura Japonesa.

Após iniciar com ele, vim a conhecer 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 [professora mais graduada após o Sensei neste grupo, empresária no setor de confecções, cerca de 50 anos de idade] 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. 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 funcionam concomitantemente [LeTendre, 1994].

Em certo sentido, o Tsuka Sensei abriu as portas para o *Kendō* e *Iaidō* 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 seu estudo. E dentro dessa pequena experiência, chegamos aos resultados aqui descritos.

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 [a famosa *Keishichō*] e hoje se encontra aposentado, vindo a dar aulas de *Kendō* em um *Dōjō* próprio em Tsuchiura. Possui 71 anos de idade, mestre em *Ittōryū* com *Menkyō Kaiden* – livre docente neste estilo antigo base para o *Kendō* – e 8º Dan de *Kendō*. 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 Bambú. Na porta de entrada à direita tem uma pequena placa de madeira com o nome do *Dōjō* - *Sekkeikan*. 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], a linhagem é a *Ono-Ha*. 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 uso com almofadas, uma bandeja com um singelo bule de chá, copos de cerâmica 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 Ishikawa Sensei.

O Ki que se mostra e o Ki que se esconde

Fiz o trabalho de campo nos *Dōjōs*²² e, em muitos deles, nota-se que são extensões das próprias casas dessas pessoas. Esses espaços de treinamento são ginásios para a prática de artes 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 esta presente uma noção de sagrado em certa medida para o shintoísmo, a prática religiosa desenvolvida no centro do arquipélago e Estado japonês e espreada para os quatro cantos do Japão [Kuroda et al, 1981].

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

²² 「道場」 - *Dōjō*. Termo apropriado e derivado do Budismo, donde se entende salão de iluminação [Davis, 1982].

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 fossemos ter com ele. Sentamo-nos e o Tsuka Sensei apresentou-me, dizendo de onde eu vinha e o que fazia ali, notadamente os estudos 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 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 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 Musashi, e disse que o *Ki* eu poderia aprender nos livros, e isso era bom; mas o *Ki* deve 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 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. Ele me disse que, para estudar, eu haveria de senti-lo. Naturalmente, a pergunta seria o que significa *sentir* neste caso e neste contexto. Eu deveria quase morrer a cada treino? Era isso então que significava o *Ki*, dentro do *Kendō*?

De certa forma vim a entender que o *Ki* possuía uma gama grande de aplicações, e seria por si uma forma de se entender os Japoneses e o Japão. Logo, haveria de estudá-lo mais a fundo, incluindo a dimensão corporal. Mas como chegar a esses dados? O que minha experiência poderia iluminar a respeito daquilo que havia me proposto e sobre os Japoneses?

Energizando o *Ki* da pesquisa - sobre a inserção densa

Desenvolvi alguma reflexão sobre a *inserção* no primeiro capítulo de minha dissertação de mestrado, o qual retorno uma vez que continua válida para o contexto de pesquisa de campo no Japão, sob certo ponto de vista. A inserção lida com uma mediação entre dois tipos de discursos – um antropológico, e outro nativo. E se dá pela forma como o próprio pesquisador, que não está separado destas duas linhas, transverte e é capturado por elas. Deste problema que têm variadas soluções

dependendo da experiência de cada pesquisador, retirei a minha que é praticar a arte marcial retirando desta experiência os conceitos pelos quais a prática se desenvolve. 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 da vida de outro, pensar sobre esses fractais de realidade. No geral não se trata de disputar com o nativo a verdade sobre sua experiência no mundo. Isso seria demasiada petulância. O ponto a reconhecer é que cada experiência possui sua especificidade, inclusive a experiência sobre a experiência de outrem.

Penso que essa modalidade de pesquisa poderia ser retraçada a partir de Goldman, Favret-Saada e Viveiros de Castro, ou como o meio que o pesquisador encontra de seguir os nativos, pensar os conceitos e se deixar afetar pela experiência, às vezes à custa de seu próprio projeto de conhecimento (Favret-Saada: 2005), (Goldman: 2003), (Viveiros de Castro: 1992, 2002b). Mas o que significava estar em campo no Japão? E, no mais, quais seriam os ‘nativos’ com os quais deveria eu 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.

Por outro lado essa pergunta decorre de uma afirmativa feita por Goldman [2009] sobre a ficção de se ‘nativizar’. Bem, isso pode ser verdade para uma certa antropologia. Ou algumas delas. Mas preferimos levar a sério essa afirmativa pensando em dois níveis. Uma é o tornar-se nativo feito por não japoneses. Outra, muito diferente – ou nem tanto – seria o processo de tornar-se outro por meio da antropologia, ou do fazer etnográfico e etnológico. Naturalmente cada antropologia e antropólogos possuem suas inclinações e seus modos de pesquisa. O meu modo de pesquisa foi tentar entrar no modo de vida japonês, com todas as consequências que isso poderia ocasionar, sendo que trabalhei na análise dessas consequências *a posteriori*. Neste sentido, o tornar-se ‘nativo’ ou qualquer outro modo de *se tonar* é o que existe de verdadeiramente fascinante na antropologia, ao contrário do que possam pensar certas antropologias.

Olhando para o coração do antropólogo – Conclusão

Nesta conclusão, gostaria de retomar Rivers e Peirano, e levantar alguns poucos pontos que talvez atravessem a etnografia mas que recebam pouca atenção. Em primeiro, Peirano 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. Que esse *algo* possa de fato se tornar um texto antropológico 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.

Em segundo, não há cânones possíveis na pesquisa de campo, embora hajam 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. 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.

Em terceiro, na medida em que se renova por intermédio da pesquisa de campo a antropologia repele e resiste aos modelos rígidos. Tal fato não a impede, contudo, de se constituir em um conhecimento disciplinar, 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; cada experimento, de onde se retiram hipóteses e teses, são únicos porque as condições de confecção dos experimentos são singulares.

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/Mauss, de que o pesquisador deveria trabalhar sozinho no campo porque o objeto etnográfico é indivisível. 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, em suma. Dois pontos resultam.

O impacto da pesquisa sobre o etnólogo é um tema quase tabu na disciplina. Uma evidência de sua complexidade está na frequência com que antropólogos renunciam à pesquisa. 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]. 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, etnógrafos ou não. 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 presentes 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 vêm 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 importante, 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 de sua sociedade; o que quer dizer uma busca por uma perfeição que jamais é atingida, mas sempre procurada. Podemos dizer que elas guardam conceitos e aplicações que poderiam ser melhor compreendidos e ampliados por meio de um tempo maior de contato com essas pessoas e, naturalmente, esse contato permitiria que se retirasse dados e vivências. 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 sempre temos 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 têm consequências. E têm 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, quase sempre procurando harmonizar.

Concluo então com duas observações simples à respeito da etnografia. Uma, que diz respeito propriamente à ficção etnográfica. Contrariamente a Goldman, a ficção não está no ‘nativizar-se’, mas em assumir que um distanciamento científico é possível ou desejável no trabalho etnográfico e etnológico. 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.

Capítulo 2

Entrando na Casa Japonesa

Parentesco e relacionalidade

To reach a house, you must first enter the gate. The gate is a pathway leading to the house. After passing through the gate, you enter the house and meet its master. Learning is the gate to reaching the Way. After passing through this gate, you reach the Way. Learning is the gate, not the house. Don't mistake the gate for the house. The house is located farther inside, after the gate is passed.

Heiho Kaden Sho, Yagyū Munenori.

Introdução

Vivi por quase 3 anos no Japão, de 2012 ao início de 2015, juntando algumas visitas entrecortadas. Por um lado esses quase três anos, obviamente, não são suficientes para uma compreensão satisfatória da Cultura Japonesa, pelas suas profusões, suas conexões complexas com outras culturas; suas dobras e multiplicidades. Por outro, com o senso de humildade decorrente das dificuldades ao longo do caminho, os anos vividos no Japão me abriram os olhos para uma compreensão um pouco mais ampla sobre uma dada operação de parentesco e uma série de operações sócio-antropológicas na prática. Neste tempo, tive contato com inúmeras pessoas relacionadas a artes marciais japonesas, desde japoneses e pessoas nascidas em outros contextos e culturas, além de conviver e ter uma possibilidade de saber sobre diversas soluções – tanto nativas quanto outras – a respeito do que significa estar no Japão e se relacionar nos meios dos caminhos marciais. Desses encontros e conversas, compreendi em forma fragmentária, pouco a pouco, como as pétalas das flores de *Sakura* caindo levemente ao sabor do vento no início da primavera japonesa que este trabalho haveria de ser mais longo do que o tempo de pesquisa. Muitas pessoas vivenciaram, muitos pesquisadores passaram e passam suas vidas estudando sobre o que estudei no Japão, a saber, sobre a noção de *Ki* e suas relações com a própria condição de *se tornar* humano; portanto, como fazer uma ciência de algo tão fugidio e ao mesmo tempo tão presente em tudo e todos, sendo uma forma de dobra múltipla entre natureza e cultura?

Neste capítulo veremos reflexões a respeito do *Dōjō*, da noção de casa e da experiência no Japão articuladas ao parentesco e a relacionalidade. Tomarei as relações dadas dentro do *Kendō* como matéria de reflexão, e dentro dele alguns termos importantes como guias neste caminho, a saber, o conceito de *Casa*, relacionado ao conceito de *Ie* [casa Japonesa] e *Dōjō* [salão de treino] e outros

correlatos à noção e construção do corpo, passando por uma interpretação dos dados por meio do parentesco. O plano portanto é apresentar os dados sobre esses conceitos e procurar relacioná-los. Sobre a noção de *Ki*, que permeia toda essa arquitetura, devemos ter em mente que ela está presente, mas podemos prorrogar a sua discussão para os próximos capítulos.

***Kendō* – uma máquina para o passado?**

Desenvolvi pesquisa de campo em Associações Japonesas no Brasil e em locais nos quais se apresentava essa prática no Japão, de forma intensiva. Nestes lugares, pude perceber que o *Kendō* era palco de discursos míticos e rituais sobre o modo de condução moral de seus praticantes, a saber japoneses, descendentes e não japoneses. E por esta evidência de campo, tive de pensar como desenvolver um método de estudo para pensar o Kendo além dele mesmo. Mas antes de se chegar a esse resultado metodológico, tive de perceber outras coisas.

A prática do *Kendō*, embora ocorra em todos os lugares do Japão e em muitos países em todos os continentes²³, tinha certas especificidades que a localizavam mais próxima a um passado heróico japonês. E isso era razão suficiente para que muitas pessoas adentrassem nesses espaços de treino procurando por esse passado. Vistas por dentro, por outro lado, as relações são mais sutis. Por exemplo, em um *Dōjō* que pratiquei e pesquisei em Tsuchiura, o Sensei [70 anos, 8º Dan, Ex-técnico de *Kendō* aposentado da polícia de Tōkyō, a famosa *Keishichō*²⁴, Polícia Metropolitana de Tōkyō] dono de seu próprio *Dōjō*, mestre em *Ittōryū*, com *Menkyō -Kaiden*²⁵, ministra aulas de *Kendō* para crianças, adolescentes, pais e interessados.

Em primeiro, as famílias acompanham os treinamentos, o que quer dizer que mães e pais assistem. E ajudam na limpeza, no servir o chá e demais acomodações. Em segundo, O *Dōjō* é habitado por parentes, vivos e mortos. Vivos, que o visitam por causa de seus filhos e das relações com o *Sensei*. Mortos, por causa das fotos dos Senseis que estão dependuradas as paredes, constando parentes no geral e mestres de linhagens, e vivos não presentes, como fotos de crianças que passaram por esse espaço, indicando uma linhagem de formação que não pára no *Sensei*, mas se distende

²³ <http://www.Kendō-fik.org/index.html> [Acesso em outubro, 2014]

²⁴ 「警視庁」。Keishichō – Polícia Metropolitana de Tōkyō. Grupamento de Elite da Polícia Japonesa.

²⁵ 「免許皆伝」。Menkyō-Kaiden. Diploma atestando maestria e livre docência na arte.

para o passado e para o futuro igualmente, sendo ele o cruzamento de diversos caminhos, de muitas pessoas. Decorre duas coisas que analisaremos a seguir, a saber, a posição social do professor [e as pessoas relacionadas a ele] e seu espaço de ensino, o *Dōjō*.

A escolha desse *Dōjō* como caso exemplar seguiu a constatação de que nele temos todas as variáveis presentes em outros. E no mais, esse serviria como síntese da operação de parentesco observada em outros. Para que a descrição não o fosse demais carregada com outros exemplos que diriam a mesma coisa, optei por descrevê-lo tomando-o como caso exemplar que efetua certa ponte entre *Dōjōs* antigos e modernos japoneses.

Dōjō, relações, operação hierárquica

No Japão, existe uma grande estrutura para treinamento de artes marciais, em praticamente todos os lugares e cidades. Normalmente os grandes estádios para artes marciais são chamados de *Budōkan*²⁶ [salão para a prática de artes marciais], e dentro destes, existem os *Dōjōs*, ou salões de treinamento. Por outro lado, existem *Dōjōs* locais e famosos no Japão, de variados tamanhos, dependendo da fama e história dos professores sucedâneos, contemporâneos ou passados. Na cidade de Tsukuba, onde estive, existe um grande *Budōkan* dentro da universidade, como é o caso em várias universidades as quais visitei, e em escolas secundárias encontramos esses salões em escala reduzida, uma vez que o curso de *Kendō* é eletivo para os estudantes. Os departamentos policiais nos quais estive, e em empresas encontramos igualmente esses salões de treinamento.

De acordo com Herrigel (2006, P. 90-91), a sala onde se pratica a arte da espada se denomina “lugar de iluminação”. Esses espaços de treinamento são ginásios para a prática de artes marciais, possuindo um piso de madeira especial, inscrições nas paredes, e o famoso *Kamidana*, que é um pequeno oratório de madeira delicado e finamente ornamentado, onde está presente uma das noções de divino para o *Shinto* [Kuroda, 1981]. Estes lugares são tratados com zelo e esmero pelas pessoas. Sempre, e todo dia de treino ele é limpo ao início e ao final, seja por crianças ou por adultos. Normalmente, se existem crianças elas fazem a limpeza; caso não, os adultos.

²⁶ 「武道館」。Salão para prática do Budō, ou caminhos marciais.

Frequentei diferentes *Dōjōs* com diferentes públicos, tanto de crianças, jovens, adultos, japoneses e com presença de não-japoneses.

Portanto, a solução metodológica mais coerente para estudar o *Kendō* seria fazer o trabalho de campo nos *Dōjōs* 「道場」. Sobre esses espaços no Japão, notei que eles se definiam como verdadeiras extensões das Casas japonesas, principalmente quando se tratava de locais fixos ou de propriedade de um *Sensei*. “Propriedade” de fato é algo difícil de argumentar uma vez que eles contam com doações de dinheiro para sua construção, doações essas feitas por empresas ou pessoas comuns. Além do fato de ele ser utilizado por um público relativamente amplo, e cuidado por essas pessoas. Neles também ocorrem pequenas confraternizações, conversas e naturalmente treinamentos. Existem *Dōjōs* famosos pela sua história, por exemplo, o famoso *Dōjō* do templo *Kashima*²⁷, em Ibaraki, templo dedicado a artes marciais e que sempre recebe peregrinações de praticantes de artes marciais no Ano Novo japonês²⁸, e durante todo o ano²⁹. Embora as divindades tenham agência ilimitada pelo espaço e pelo tempo, os templos são vistos como as casas das divindades, e as divindades tem a agência potencializada dentro desses espaços sagrados. O templo é dedicado a divindade chamada de *Takemikazuchi no Kami*³⁰, ou divindade da tempestade, do trovão e da espada. Além de ser esse o Templo no qual *Tsukahara*

²⁷<http://www.jnto.go.jp/eng/location/spot/shritemp/kashimajingu.html>, <http://kashimajingu.jp/> Acesso em Outubro, 2014.

²⁸ 「お正月」。Oshogatsu – Ano Novo. O templo Kashima recebe perto de 600.000 pessoas todos os anos, de acordo com estimativas do Templo, divulgadas no local.

²⁹ Ora, embora as divindades tenham agência ilimitada pelo espaço e pelo tempo, os templos são vistos como as casas das divindades, e as divindades tem a agência potencializada dentro desses espaços sagrados. Desenvolverei o argumento sobre os templos enquanto casas das divindades na tese uma vez que a noção de casa é central para se entender o Japão.

³⁰ 「建御雷之男神」 Takemikazuchi, Kashima-no-kami, Uma das divindades da tempestade, trovoes, artes marciais, e da Espada. No livro *Kojiki* o nome dessa divindade é as vezes escrita completa, 建御雷之男神 "Brave-Awful-Possessing-Male-Deity". Ele também porta os nomes alternativos Takefutsu (建布都神 "Brave-Snapping-Deity") e Toyofutsu (豊布都神 "Luxuriant-Snapping Deity"). No templo está localizada a 「要石」 – pedra Kaname, ou pedra pivô. Esta pedra marca a posição do peixe que está abaixo do solo da área do templo Kashima, e este peixe [Namazu (鯰)] é controlado pela divindade Takemikazuchi, cujo trabalho é mante-lo calmo por meio da espada. Caso isso não aconteça, terremotos ocorrem. Chamberlain, Basil Hall [1882]. Part VIII, The slaying of the fire-deity. *A Translation of the "Kojiki," or a record of ancient matters*. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Tuttle publishing, Global Grey 2013.

Bokuden, o ‘santo da espada’ atingiu a iluminação [Sakai 2010] e é dedicado às artes marciais.

Somando-se a isso, no *Kendō* e em todas as outras práticas japonesas, ao que parece, há uma hierarquia básica que organiza as pessoas. Em primeiro lugar os professores (*Sensei*)³¹, os alunos mais antigos (*Senpai*)³² e os praticantes iniciantes (*Kōhai*)³³. Este sistema hierárquico primário é base de grande parte das hierarquias no Japão, vindo a funcionar em muitas relações, desde empresas, escolas, universidades e doravante nas práticas marciais ou *Budō*, ao menos de acordo com minha experiência e a de meus informantes.

O professor é aquele que ministra as aulas e é tratado com deferência, pois é responsável pelos ensinamentos e também pelas pessoas que treinam no local, além de possuir as credenciais para o ensino. Ora, esse princípio é importante e liga o passado ao futuro. Existem linhagens de escolas e professores no Japão, e pesa sobre cada atitude o entendimento, mesmo que inconsciente, sobre essa ligação de mestre e discípulo. E a responsabilidade correlata a essa vinculação. Os *Senpais* são os mediadores entre os novatos e os *Senseis*, e por fim, os novatos. Esse sistema hierárquico pode ser visto em dois planos interligados, como um registro prático de organização social e como uma lógica subjacente de pensamento.

Apenas para ilustrar algumas dessas variáveis, vejamos um exemplo. No Japão, todo o final de ano é um momento de se rever os parentes e amigos e de renovar as energias para o novo ano, o *Oshogatsu* 「お正月」. Tem-se um feriado prolongado, que começa no dia 31 de dezembro e finaliza-se três dias depois. Esse feriado é culturalmente definido porque as pessoas vão aos templos japoneses, para agradecer as divindades e pedir que essas divindades cuidem das pessoas e seus familiares durante o ano vindouro. Normalmente as pessoas vão aos templos que ficam perto de suas casas ou, em outros casos, aproveitam o feriado para visitar templos famosos. No caso de praticantes de artes marciais, o Templo *Kashima* é uma das opções, senão a mais famosa. Sobre isso, recebi um amuleto – *Omamori*³⁴ – do professor Tsuka, um pouco antes de meu exame para 4^o Dan. Esses amuletos podem ser comprados nos

³¹ 「先生」。Sensei – professor ou mestre.

³² 「先輩」。Senpai – veterano.

³³ 「後輩」。Kōhai – calouro.

³⁴ 「お守り」。Omamori - Amuleto.

templos e são dedicados a diversas coisas – estudos, sorte, amor, exames. Ele me entregou o amuleto comprado no templo, dizendo-me que ele me traria sorte no exame. Guardo-o até hoje em meus pertences.

O que importa a respeito dos *Dōjōs* é que neste momento os praticantes, após oferecerem os agradecimentos às divindades nos templos, quando voltam às suas casas normalmente se encaminham para o local de treino para realizar a limpeza das dependências e agradecer pelo treinamento, além de preparar o espaço para o ano porvir. Normalmente na data do primeiro treino do ano as dependências do *Dōjō* são limpas por todos os praticantes, em uma ordem hierárquica aproximada dada pela tríade descrita acima.

Sobre esses espaços, podemos dizer algumas palavras: a partir deles temos uma estrutura básica: um espaço e um conjunto de relações. O espaço é variável nas dimensões, embora possua algumas constantes – das quais falaremos a frente – e atualmente os *Dōjōs* tem vários modos possíveis de construção. Visitei desde aqueles construídos em madeira – a exemplo do presente no Templo *Kashima*, também do Ishikawa Sensei, que segue um modelo tradicional em madeira, a *Dōjōs* de construção tardia, presentes em áreas públicas. Independentemente do modo de construção, cada um possui alguma especificidade decorrente das linhas de parentesco sob as quais são materializadas as relações.

Por outro lado, sobre as relações, as atitudes perante o '*Dōjō*' são observadas pelos professores, e corrigidas pelos veteranos, uma vez que essas atitudes sempre são interpretadas de alguma forma, aliás, como tudo no Japão. O local de treinamento parece ser envolto em uma aura de certa forma respeitosa para os praticantes de esgrima japonesa e de outras artes, visto que é nesse local que se desenvolve o aprendizado dessas pessoas, conectado de certa forma a aprendizados de pessoas que viveram no passado, e potencialmente vindo a se dar em pessoas situadas no futuro e atribui-se a esses locais uma circulação de 'energia' de acordo com alguns professores. Todos os praticantes demonstram respeito pelo local, pela noção de divino que se coloca neste lugar e o respeito é manifesto mediante uma mesura feita quando se entra e se sai do *Dōjō*. Aliás, a mesura – *ojigi*³⁵ - é um cumprimento e um modo de manifestação cultural de respeito e humildade, para com as pessoas e a individualidade presente e que constitui esses locais. Além do que, naturalmente, esse

³⁵ 「お辞儀」。

comportamento é corriqueiro em qualquer situação de encontro e visita. No mais, nesses espaços age-se como se estivesse visitando uma pessoa em sua residência, na falta de comparação mais proveitosa.

No Japão os *Dōjōs* possuem essa qualidade. As pessoas respeitam o espaço de treinamento, limpando-o antes dos treinamentos e dependendo do lugar, limpando-no após também. Na universidade de Tsukuba, vi por diversas vezes alunas mais novas limpando o salão de treinamento após a seção do grupo principal do departamento de Kendō. Perguntei certa vez a razão disso, e me disseram que era porque elas eram *kōhai*, ou seja, novas alunas que haviam ingressado recentemente. Também perguntei por qual razão não havia homens limpando o salão, e não souberam me responder. Sobre isso, penso que esteja relacionado de alguma forma a diferença de gênero, persistente no Japão, embora haja mulheres e homens praticantes e que têm responsabilidades similares, quando praticantes, naturalmente. Em vários *Dōjōs* onde estive as mulheres sempre estão presentes, seja treinando, seja auxiliando nas tarefas. Em escolas, por exemplo, elas vão acompanhar os filhos e servem chá ou água aos professores, sendo notadamente mães, ajudando na limpeza e no servir chá e quitutes aos pequenos e demais praticantes.

Sobre a diferença de gênero, outros autores já apontaram que no Japão são salientes tais diferenças [Yanagisako, 1992; Singer: 1989], e que essas diferenças se situam notadamente em diferentes afazeres para cada gênero. Embora com a oferta de trabalho para mulheres e com a diversificação das funções, o que faz com que as mulheres tenham trabalho e não mais fiquem confinadas aos afazeres domésticos, ainda assim, há afazeres que são preferencialmente feitos por mulheres. Porém, de um ponto de vista amplo, a diferença de gênero no Japão pontua outra ordem de coisas e agências, indicando que o homem também tem atitudes próximas ao universo feminino – quanto no cuidado com a família e com amigos na mesma faixa etária com os quais cresceu junto – e a mulher, mais próxima ao homem – quando na dominância dentro da residência, em diferença ao homem, para fora. Em suma, essas diferenças – em alguns casos – não são tão diferentes que as diferencialidades das teorias de gênero colocam, ao menos em relação a afazeres e princípios. Há muito da mulher no homem japonês e muito do homem na mulher, ao menos nos dias de hoje. Inclusive e sobretudo dentro dos *Dōjōs*, de onde construo este ponto de vista.

Por outro lado, claro que a situação se transforma quando pensamos em um viés político, no sentido marcado pela discussão genderificada presente no oeste

européu e na América do Norte. Com isso não estamos a traçar qualquer forma de igualdade de gênero no Japão, muito pelo contrário, visto isso não existir³⁶ [Kitamura, 2008].

Voltando ao *Dōjō*, a outra estrutura superposta – temporal – de acesso e saída deste espaço poderia ser sintetizada com a seguinte série de eventos:

- Adentrar o espaço que separa o ‘sagrado’ do ‘profano’ – Os *Dōjō* são locais ‘sagrados’ para os praticantes que exigem uma espécie de ‘etiqueta’, chamada de *Reigi* 「礼儀」 feita mesmo quando não há presença de alguém no local. É preciso direcionar o olhar ao *Kamidana* 「神棚」 normalmente posicionado no *Dōjō* em um lugar acima da linha do olhar e fazer a reverência; ou seja, um local hierarquizado topograficamente. Após, volta-se ao centro do *Dōjō* e repete-se a reverência. O termo ‘centro’ não é tomado como virtualidade, possuindo uma existência concreta. A ideia de centro perpassa toda a prática e filosofias do *Kendō* e constitui-se em um conceito importante, pois esta presente desde os corpos através do conceito de sede da energia vital³⁷, além de situar geograficamente a ‘energia’ no ‘*Dōjō*’.
- Meditação³⁸ - antes do início do treinamento e também ao final, e defronte aos *Senseis* em linha paralela, os praticantes realizam a meditação como forma de concentração, chamada de *mokusō* 「黙想」 contemplação silenciosa. Essa prática vem acompanhada do relaxamento e compassamento da respiração. No ensaio sobre as técnicas do corpo, Mauss se pergunta sobre a função da respiração na meditação, e podemos parcialmente responder a essa dúvida como um modo de relaxamento corporal na qual se esquece do corpo. A meditação por meio da respiração faz com que a mente se concentre sem ter o corpo como objeto. Embora se trate, como outras, de uma técnica corporal, a respiração faz justamente uma anti corporalidade, com centro no *Hara*, ou *Seikatanden* 「臍下丹田」 que é um dos centros de energia corporal para os japoneses. Mauss não compreendeu a função da respiração porque sua função é justamente deslocar o pensamento do corpo.

³⁶ Sobre dados e discussão de gênero, ver http://www.gender.go.jp/english_contents/pr_act/pub/pamphlet/women-and-men13/ [Acesso em Outubro, 2014]

³⁷ [Hara- 腹, ou seja, a barriga]

³⁸ 「黙想」 Meditação, contemplação silenciosa.

- Treino: subdividido em três momentos: aquecimento, treino básico dos movimentos e treino avançado com as lutas. No início e final das lutas, tem-se lugar os agradecimentos e comentários sobre pontos a serem desenvolvidos.
- Ao fim, em *Dōjōs* onde isso é possível, as pessoas se reúnem para conversas entremeadas por chás e risadas, onde uma dimensão mais vivida do parentesco e relacionalidade se apresenta.
- Finalização e retomada do ‘mundo profano’. Quando se deixa o *Dōjō*, deve-se fazer os mesmos cumprimentos que foram feitos no início para deixar o local, embora todos façam essas mesuras sempre quando adentram espaços de outras pessoas.

Quando se entra nos *Dōjōs* pela primeira vez, após ser agendada a data com o professor, o momento de apresentação é muito importante. Todos os *Senseis* que conheci no Japão me foram apresentados de um modo formal, ou seja, me foram apresentados por uma terceira pessoa, seguindo-se das mesuras e das conversas. Para os *Senseis* de *Kendō*, por outro lado, a questão da apresentação formal é sempre presente e importante nestes espaços, uma vez que ela é feita com as pessoas ajoelhadas ao solo, de onde após a apresentação e mesura pode-se iniciar as conversas. O *Sensei* Ishikawa me foi apresentado pelo *Sensei* Tsuka deste modo, e o pedido para me ensinar *Kendō* ocorreu previamente, havendo concordância dele para que eu me apresentasse. Bem, a apresentação sempre é importante, porque ela é também uma avaliação em um nível mais sutil. Sobre isso, tive inúmeras chances de ver essa conduta em relação aos professores. Os japoneses em geral possuem muito respeito pelos professores, e conversando com informantes, todos apontam que essa relação é muito forte e significativa, embora esteja mudando mais recentemente. Perguntei a razão dessa mudança, e me disseram que estava se transformando por causa de um relaxamento e de interferências dos pais em escolas e por conta de mudanças na estrutura social japonesa [Kawamura: 2003, 2008]. Em universidades, essa posição também é significativa.

Embora se argumente a favor ou contra as mudanças, por outro lado, dentro do *Kendō* a posição de *Sensei* no Japão é muito destacada e socialmente importante. Em uma sociedade patrilinear na qual se opta por transmitir os conhecimentos por meio da relação mestre-discípulo, os mais velhos tem uma importância vital. A própria palavra *Sensei* é indicativa: 「先生」 *Sensei*, em japonês, indica aquele que nasce,

que vive há mais tempo. No geral a questão da temporalidade é critério importante na localização hierárquica para os japoneses.

Mas nem só de regras de conduta as relações se apresentam. Há momentos de relaxamento e liberalidade, especialmente quando de confraternizações fora e dentro dos *Dōjōs*. 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 [professora mais graduada após o *Sensei* neste grupo, empresária no setor de confecções, cerca de 50 anos de idade] 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. Mas isso não funciona em forma fixa a depender exclusivamente do gênero. 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 alguma correlação possível entre sistema terminológico e sistema de atitudes para o caso [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.

O segundo tipo de relação que se expressa pelas pessoas que estão no segundo grupo com quem se deve relacionar são os veteranos, ou *Senpai*, os quais sofrem uma cobrança sócio-motivada para manterem uma conduta exemplar pois são os mediadores entre os professores e os iniciantes. Essa posição de mediação é importante e são eles que acabam por explicar e ampliar grande parte dos conhecimentos que o *Sensei* informa. No geral espera-se que sejam modelos para os novatos, portanto, será esse coletivo que sofrerá uma observação mais intensa. Essa posição é sempre marcada porque se espera dessas pessoas que assumam a posição dos *Senseis* no futuro, e não raro guardam uma série de semelhanças comportamentais em relação aos professores.

O Tsuka *Sensei*, em certo treino, disse-me para que começasse a ensinar o Abe San, um praticante de cerca de 35 anos, músico, que começara a treinar naquele grupo naqueles dias. Ele me deu essa responsabilidade e foi curioso, visto que passei a ser veterano em relação ao Abe San, e pude refletir que, sob certo ponto de vista, os

japoneses se tornam de alguma forma japoneses por meio dessas práticas também. Havia muitas coisas que o Abe San desconhecia sobre esses comportamentos japoneses, e que passei a lhe ensinar.

O termo ‘San’ sempre vem depois do sobrenome das pessoas, sendo que elas são tratadas pelos seus nomes de família. O termo *Sensei*, sempre usado em relação a professores ou pessoas de mais idade. E o termo *Kun*, é usado para indicar uma relação amistosa entre professor e aluno, ou quando se tem uma grande diferença de idade. Eu achei interessante que ele passasse a usar quimonos e roupas tradicionais japonesas depois de alguns meses de treino. Quando o conheci, sua imagem de músico era notória. Após o tempo de treino e relação com esse tradicionalismo do *Kendō-Iai*, sua mudança de postura corporal e de vestimentas era notória e rendia piadinhas dos seus *Senpais*, que lhe perguntavam se iria para *Asakusa* para visitar algum *Isakaya*. Ou seja, se ele iria a *Tōkyō* para ‘pegar balada’ nos bares tradicionais.

Por fim, o terceiro grupo de relações é dada pelo grupo ou pessoa que está na posição de ‘*Kōhai*’ ou iniciante. Em suma, os iniciantes – e demais praticantes, diga-se de passagem – são sujeitos a pequenos mecanismos disciplinares com o objetivo de inculcar-lhes a sistemática de regras operadas no *Kendō*. Neste momento, estarão sujeitos a uma observação constante, na qual o *Sensei* e os *Senpai* de maior graduação e de maior tempo de prática corrigirão os movimentos corporais do aprendiz no sentido de como posicionar seu corpo, como executar os movimentos, como se portar em relação aos superiores, como pedir licença e agradecer ao final do treinamento, como adentrar e se retirar do ginásio fazendo uma reverência entre outras ações.

Ora, o sistema *Sensei*, *Senpai* e *Kouhai* é de grande importância para se entender a própria estrutura social japonesa, tal qual amparado em minha experiência de campo no Japão e em meus questionamentos junto aos meus informantes. Este sistema hierárquico primário é o primeiro e mais presente sistema de organização social no Japão, existindo em todos os lugares nos quais tive a chance de observar. Infelizmente poucos trabalhos citam *en passant* esse tipo de relação e nenhum acadêmico, ao menos até este momento. Grande parte dos outros sistemas se utilizam dele em lógica parecida e seu funcionamento leva em conta basicamente a regência da temporalidade. Quanto mais tempo em uma dada atividade, tanto mais uma pessoa deve saber. E ensinar. Em segundo lugar, ele é operante em grande parte das relações japonesas de ensino-aprendizado-trabalho. O que quer dizer que em muitos lugares e

relações onde haja troca ou diferença de conhecimentos, e onde haja diferença de idade, esse sistema pode operar.

Dentro do Japão, ao que parece as pessoas se *tornam japonesas* também. E sob certo ponto de vista, elas podem também não se tornar, quando desejam viver sob outras lógicas. Mas ainda sim, esse sistema é válido. Verdade que ele pode ser modulado e/ou diminuído em seu teor e operação, principalmente nos casos onde se coloca em xeque a posição ou validade do ensino do *Senpai*, mas permanece como um sistema de organização de grande parte das práticas sociais. A Kuru Sensei me disse várias vezes sobre como eu era mais japonês do que muitas pessoas que ela conhecia. O caso do Abe San começou a demonstrar isso; no meu treinamento semanal, no cuidado com que eu tratava as pessoas, no conhecimento sobre alguns rituais japoneses. Isso causava surpresa a essas pessoas, a tal ponto de eu ser tratado e ‘naturalizado’ como uma pessoa em parte do Japão. Eu não era apenas o *Gil* do Brasil; ainda era, mas começava a me tornar o *Jiu* 「慈雨 – Chuva bem-vinda」 do *Kendō* e do *Iaidō* que estudava o *Ki* e a Cultura Japonesa. De certo modo fui inserido em um sistema de parentesco japonês e na hierarquia de co-relação *Sensei*, *Senpai* e *Kōhai*.

Olhemos mais detidamente um sistema teórico que possa auxiliar a pensar o modo como o *Dōjō* poderia ser pensado em um dada lógica de parentesco.

***Ie* e casa – sobre parentesco**

Em primeiro lugar, o *Ie* – ou a Casa Japonesa – enquanto um problema de parentesco trouxe dúvidas nos modelos utilizados até então, principalmente formulados por europeus e americanos [Shimizu, 1991]. Bem, no Japão normalmente o *Kazoku* 「家族」 é entendido como família nuclear e o *Ie* 「家」 como a ‘Casa’, compreendendo membros além do sangue em sentido amplo. Porém, estudiosos de diversas áreas das ciências sociais começaram a estudar o ambiente rural japonês na década de 1930, quando os estudos clássicos sobre parentesco tiveram bastante influencia no Japão e passaram a se centrar no conceito de *Ie*, uma vez que este era um daqueles conceitos chave que colocavam problemas e possibilidades para uma teoria do parentesco. Dentre eles, se notou que o *Ie* apresentava problemas em relação a parentes e não-parentes, consanguinidade e afinidade, incorporações a revelia do sangue e embora o *Ie* pudesse ser considerado como ‘família’ também, possuía uma

variedade de termos irregulares, tais como os citados anteriormente, mais problemas decorrentes da primogenitura, adoção, chefia, entre outros [Idem: 378].

Apesar de o *Ie* estar baseado na família, problemas não se solucionaram com as ferramentas de parentesco até então utilizadas. Como uma regra, o filho mais velho deveria suceder o pai como chefe da família. Aqui, o *Ie* foi interpretado como uma descendência patrilinear [Oikawa 1967 [1940]], aput Shimizu, [1991]. Aruga o interpretou a partir da primogenitura, distinguindo os membros da família a partir da linhagem de sucessão, colocando de lado os parentes colaterais. Porém, esta solução trouxe problemas em decorrência uma vez que outros parentes que não na linha de sucessão ideal, os chamados “adopted sons in-law”, como os sucessores adotados e os servos, como deveriam ser interpretados, se eram entendidos dentro do contexto familiar japonês como parentes?

A solução foi centrar nos primeiros [tanto no caso de não ter filhos na linha de sucessão, quanto no caso de ter apenas mulheres] por meio da prática do *muko* [no caso do marido] *yoshi* [adoção], ou seja, ele se transformava em um filho adotado [*Muko-yoshi*]; e o ponto importante é o de que, enquanto parentes adotados de acordo com o debate, eles poderiam concorrer à linha de sucessão. Há variados casos de adoção para o Japão, embora a adoção do genro seja a mais comum de acordo com Beillevaire [1986, p. 318]. Mas pode contar com a adoção de um casal, que é a forma direta de perpetuação da ‘Casa’ quando de impossibilidade de um parente na linhagem preferencial, o que leva a um processo de consanguinização de um duplo afim [Bachnik, 1983 e Shimizu, 1987]. Por outro lado, os servos seriam ponto de disputa por algum tempo dentro da literatura e academia japonesas [Nakano 1978-81 [1964]]; [Oikawa 1967 [1940]] Shimizu, [1991], uma vez que eram incorporados à casa e eram reconhecidos por meio de uma solidariedade familiar, e se tornando membros das famílias e das casas de fato e de direito.

Com a transformação e com o aumento das áreas urbanas – ou como se vê no Japão, as áreas rural-urbanas – principalmente no pós guerra, transformações ocorrem mas em princípio, as relações a partir do *Ie* não foram profundamente transformadas, e o que se via em termos de configurações de família e solidariedade familiar nas áreas rurais se move e passa a funcionar dentro de empresas e pequenos negócios familiares, por meio de uma formalização e transformação dos laços de parentesco.

Mas o debate e disputa entre as duas interpretações feitas por Aruga e Kitano, sendo o primeiro que procurou interpretar o *Ie* em um meio mais sintético, baseado na

consanguinidade, e o segundo, por um modo mais amplo incorporando os afins continuou até meados da década de 60, quando Nakane [1964, 1967, 1970] retorna da Inglaterra e procura aplicar os estudos em voga nos anos 60, de onde se observam os conceitos principais de descendência e família, e passa a duvidar que esses conceitos possam explicar o *Ie/Dozoku*. Esse se constitui no segundo movimento dos estudos japoneses sobre o *ie/dozoku*. Resumindo o argumento, ela diz que o *Ie* não poderia ser interpretado como família e nem como família extensa, uma vez que a filiação não se faz pelo sangue/ nascimento e seria dependente da residência e economia locais. Este argumento coloca em relevo que outras coisas além do sangue fariam parentes, sob certo ponto de vista, e dentro disso o ajustamento para se pensar em conceitos como o de família, visto como o local do sangue e não tão somente o da aliança, colocaria em xeque tais sistemas de reflexão.

A terceira onda de estudos veio com as críticas ao trabalho de Nakane. Por exemplo, Gamo [1968, 1970] acusa Nakane de ver na família apenas uma decorrência de um parentesco biológico, centrado na consanguinidade e propriamente nos laços de sangue. Naturalmente os pesquisadores liderados por Gamo rediscutiram as noções e conceitos de parentesco, e viram que muitos não eram adaptáveis ao caso do *Ie/Dozoku*; também argumentaram que haviam aspectos que não poderiam ser negligenciados. Gamo analisou símbolos importantes e reavaliou o *Ie/Kazoku*, defendendo uma idéia bastante interessante, qual seja, a do *Kamado*, ou do “*coração da família*”. De acordo com as definições dadas por seus informantes, os filhos adotados e sucessores adotados eram considerados parentes da mesma forma que os de sangue. Além disso, a unidade simbólica do *Ie* incorporava amplamente os parentes por casamento e os parentes por adoção [Gamo 1968; 1970]. Essa seria uma saída interessante, uma vez que aponta para uma linha de um parentesco social e relacional, diferentemente de um baseado no sangue.

Especificamente este ponto tornar-se-ia central em minha interpretação, pois o que vi no Japão aparece em decorrência do fato de que famílias tradicionais incorporam estrangeiros, as vezes dentro de seu próprio parentesco e em muitos casos dentro dos *Dōjōs* de artes marciais enquanto uma modulação do parentesco de sangue. Ou seja, residência, comida, treino e sofrimento conjuntos, adoção de emblemas e do destino da casa fariam parentes tanto e de tal forma como o sêmen e o sangue.

Portanto, sobre a noção de *Casa*. Ela parece ser útil para pensar o caso do *Ie/Kazoku*, desde que consideremos outros aspectos além do quadro dado pelos grupos corporados de parentesco. Para o caso do *Ie*, quatro níveis poderiam ser considerados, de acordo com Shimizu [Ibidem: 385-86]: a entidade social chamada de *Ie* significa casa de habitação [diferentemente de *Kazoku* que se refere à família nuclear] e é percebida como relativamente independente do destino seus membros. Para cada casa há uma identificação com nome, status social e história. A casa possuiria uma linhagem também. Este aspecto Shimizu chama de *Ie* simbólico e regula como ele é incorporado e vivido por seus membros e como eles se apresentam em suas vidas sociais, reconhecendo tais emblemas. O outro aspecto, que ele chama de *Ie* incorporado [embodied *Ie*], se estabelece em 2 níveis: *hotoke* ou os mortos, e os vivos organizados em grupos de parentesco. Os mortos são alinhados em pares de casamento, e o sistema de *status* no *Ie* incorporado seria modelado por esse alinhamento, ligando a linhagem à linha dos vivos. Aqui, estes precedem os pares de casamentos e antecedem os futuros chefes do *Ie*, que estabelecerão por meio do casamento e da divisão de tarefas entre os gêneros a continuação e sobrevivência da casa. Neste caso, haveria predominância hierárquica do homem sobre o adotado, da criança nascida sobre a adotada, do homem sobre a mulher, mas dentro dos limites do parentesco, as regras para a adoção permanecem válidas.

Este modelo naturalmente é focado em uma valoração ampla do sangue, em detrimento dos laços possíveis e arranjos manipuláveis a partir do *Ie*. Esse foi o critério elencado por Shimizu, levando em consideração seu estudo de campo de áreas rurais no Japão ao final do Século XX, mas ele mesmo aponta que o *Ie* não pode ser somente interpretado tendo por base o sangue e, no mais das vezes, o sangue é relegado como um dos aspectos, menor, em detrimento de outros. Justamente essa hipótese, menor, é a que me aproveito para pensar o *Ie-Casa-Dōjō*. De acordo com Shimizu, teríamos o seguinte desenho:

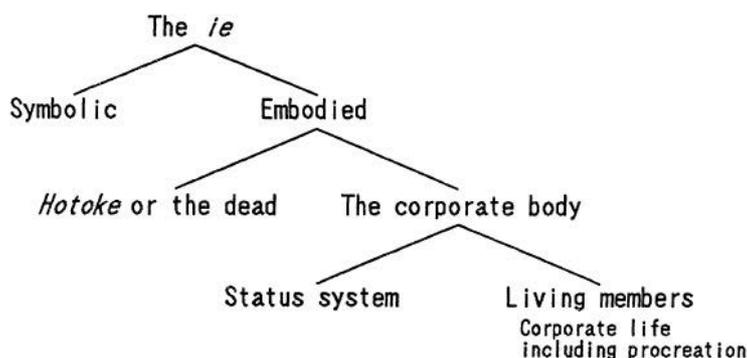


FIGURE 1. The cultural structure of the *ie* (from Shimizu 1987b:88).

O primeiro ponto a se destacar seria qual a comparação possível entre *Dōjō*, *Ie*, e *noção de casa* a partir da estrutura cultural desenhada acima. Bem, em primeiro lugar, o *Dōjō* pode ser entendido como casa, de onde todas as demais relações poderiam ser retraçadas. O *Dōjō* simbólico estando paralelo e em conformidade com as linhagens; o incorporado, por meio das relações e vinculações levando em consideração as famílias e demais relações. O sistema de *status* e por conseguinte os membros e relações. Em segundo, seria isso parentesco – ou relacionalidade? Satisfaz as condições? Bem, as condições são satisfeitas e incorporações são feitas, sendo que essas pessoas se tratam por meio do idioma do parentesco e mantem as atitudes coerentes com a vinculação, mesmo não tendo laços de sangue propriamente. Porém, para o caso dos *Dōjōs* no Japão haveríamos de notar, comparando com o esquema acima, que teríamos uma serie de divisões partindo daquilo que Shimizu chama de *Ie Simbólico*. Nesta série, teríamos todas as demais relações, quase que idênticas ao desenho à direita, mas partindo de uma relacionalidade. Isso seria possível de acordo com um desenvolvimento etnográfico do modelo do *Ie*, chamado de *Iemoto* 「家元」 [Nishiyama, 1959].

Este modelo foi construído por Francis Hsu [1975], cujas características levantadas por Kawashima e Nishiyama poderiam ser observadas: a relação entre mestre e discípulo; uma hierarquia interligada entre os agentes; a hierarquia suprema da Casa central, de onde partiriam os ensinamentos; e a manifestação de um sistema familiar. Esse modelo do *Iemoto* parece ser constante em uma série de praticas japonesas, e de certo modo o seria também para o *Kendō* e para as relações que são subsumidas por ele. Por outro lado, tal modelo, dando prioridade à hierarquia em detrimento do parentesco, não seria adequado em sua totalidade para o caso. Essa hierarquia da casa central é algo discutível pois vemos certa liberdade dos *Dōjōs*

frente a essa hierarquia, muito embora elas sejam operantes, em todo o caso. Em segundo, o modelo traz dificuldades pela comparação pan asiática, incluindo Japão, China e Índia e outros elementos poderiam complicar a análise neste momento. Em terceiro, trata com um elemento como o parentesco apenas na chave sanguínea, ou seja, se existe filiação e aliança. Não obstante, poderia ser desenvolvida a outra sequência, partindo da esquerda, levando-se em consideração o modelo do *Iemoto*. Para isso mais pesquisas seriam necessárias para pensar a aplicabilidade e ajustamento do modelo, e neste interim levanto a possibilidade lógica que parece ser adequada para pensar o caso.

No caso de uma série de *Dōjōs* no Japão, vemos relações que se alinham a esse parentesco - relacionalidade. A unidade básica consiste em três gerações: mais velhos, adultos seniores e jovens, que naturalmente se separam em faixas etárias. Neste sentido, os pontos importantes são o nascimento, a nomeação e a produção do corpo por meio dos treinamentos. Dentro do *Dōjō*, temos apenas uma delas, que é o treinamento – para japoneses – e as vezes a nomeação para pessoas que começam a fazer parte de um *Dōjō*, quando em caso de não nascidos no Japão [em caso de nascidos no Japão, retraça-se a partir do sobrenome e nome]. Não raro estrangeiros ganham nomes, ou por meio do casamento ou simplesmente por meio da vida no Japão ao frequentar os *Dōjōs*. Sobre a nomeação é muito difícil elencar um critério que seja uniformemente válido; o ponto importante não é o critério a partir do qual a nomeação é feita, mas sim apontar que ela é feita a depender de um elemento qualquer de escolha presente levando-se em consideração alguma dada relação com as pessoas junto às quais essa vida social se torna possível.

O caso elencado a partir dos *Dōjōs* japoneses mostra uma dimensão de construção social do parentesco – ou relacionalidade – no qual poderíamos distinguir três – ou mais momentos – de construção. A primeira, relativa ao parentesco por procriação; a segunda, por construção do corpo e do *Ki* [Energia corporal] – para japoneses e não japoneses – e a terceira, por meio de um alinhamento em termos ideológicos e/ou simbólicos.

Sobre a primeira, teríamos naturalmente a noção de nascimento e pertencimento a uma relação de família dada pelo sangue. Sobre essa, as relações que iniciam a delimitar e fazer a criança, e seu corpo – nomeação, alimentação, ritos religiosos etc. Sobre a segunda, parentesco por construção do corpo e do *Ki*, implica em que no Japão o nascimento por si só é insuficiente para fazer das pessoas membros

da sociedade; o que quer dizer que uma série de eventos são importantes, como alimentação, ritos religiosos, grupos de faixas etárias e atividades conjuntas, ritos de passagem para a idade adulta, proteção dos mais velhos e inserção no mercado de trabalho. Neste caso, diversas atividades habilitam o corpo e a pessoa a essa fase. E é dentro dela que grande parte dos não japoneses são incorporados, tanto a famílias e a respeito de sua formação [*Dozoku*], casas [*Ie*], quanto nos *Dōjōs*, onde o princípio do *Iemoto* parece funcionar concomitantemente. Por fim, um parentesco ideológico e/ou simbólico, sendo nesta etapa também que podemos ver não japoneses presentes. Nela, notamos um aparato simbólico que atesta a vinculação, como os emblemas da casa, os *Senseis* passados, as escolas [*Ryūha*: 流派], o pertencimento e filiação ao *Sensei*. Mas dentro desse simbolismo, obviamente está se a construir parentesco. O caráter simbólico se dá em razão dos emblemas, não de realidade ou ilusão em referência aos elementos do simbolismo da casa.

Essas três formas podem ser vistas como progressivas no tempo, embora possam também ser vistas como concêntricas, como é o caso de áreas rurais do Japão e, ao que apareceu em minha pesquisa, válidas igualmente para *Dōjōs* de áreas urbanas e companhias familiares. Embora o sangue tenha se tornado algo que define famílias no Japão moderno [pós Meiji], por várias razões e relações, a dimensão do parentesco enquanto uma múltipla construção [um pouco além do sangue] pode ser encontrada.

Sobre a Casa e o Dōjō – uma construção de um modelo

Tomando os dados e as informações que coletei desde o meu mestrado, e levando em consideração que a própria operação do *Dōjō* pode ser pensada enquanto Casa no Japão [Donohue, 1990], possuindo uma conotação importante no caso das práticas de caminhos marciais, uma vez que ela por sua vez se trata de uma metáfora, de um local para a operação do parentesco e para uma noção de corporalidade para os japoneses e por conseguir comportar em seu sentido um conjunto importante de experiências, julguei apropriado desenvolver uma reflexão sobre a teoria acerca da noção de Casa³⁹. Apenas um comentário sobre ela – as modalidades de treinamento se

³⁹ Sobre a *Casa*, Lévi-Strauss nos diz (Dictionnaire de L'Ethnologie, 1992, p.435): *La maison est une personne morale, détentrice d'un domaine composé à la fois de biens matériels et immatériels, et qui se perpétue par la transmission de son nom, de sa fortune et de ses titres en ligne réelle ou fictive, tenue pour légitime à la condition que cette*

dão em espaços nos quais *Senseis* orientam. Esses professores não raro tratam seus alunos como filhos e vemos relações de afeto nesses espaços, não apenas obrigações relativas ao treinamento. Sobre a casa, duas coisas são importantes – o espaço interno e a disposição dos elementos – que retraçam o parentesco e naturalmente as relações que se estabelecem, com os vivos e os mortos.

Segundo Lévi-Strauss [1986: 186-187] na Europa e noutras partes do mundo – como no Japão – as casas medievais apresentam exatamente as mesmas características, definindo-se pela posse de um domínio composto de riquezas materiais e imateriais – as “Honras” – entre as quais se situam até mesmo tesouros sobrenaturais. E o importante é que, para se perpetuarem, as ‘casas’ apelavam amplamente para o parentesco, quer se trate de aliança ou de adoção. Na falta de herdeiros masculinos, e por vezes em concorrência com eles, as irmãs e as filhas podiam assegurar a transmissão dos títulos [Lévi-Strauss 1986: 186-187], [1981: 153 e seguintes]. Pensamos que uma modulação de tal modelo poderia ser adequada para se pensar o modo como o *Dōjō* – enquanto modalidade da Casa Japonesa – poderia render em uma interpretação antropológica.

Sobre isso, para o caso brasileiro já trabalhado, consultar [Lourenção 2010a: 76-101, 2010b] justamente pelo motivo de que a noção de *Casa* aplicada ao *Dōjō* apresentou modalidades possíveis de diversificação da relacionalidade-parentesco [Machado 2006 a; 2006b, 2011; 2014], [Carsten 1995, 2004] e notamos nos contextos etnográficos que a teoria da *Casa* [Levi-Strauss 1981, 1985, 1986, 1992]; [Carsten & Hugh-Jones 1995] e *Casa-Dōjō* [Lourenção Idem] é operante. Sobre as devidas relações e a aplicação deste modelo, ver Lourenção [2014]. Sobre desdobramentos sobre ele e a utilização em nosso laboratório no Brasil, ver Machado [2015], de onde se vê aplicações mais abrangentes acerca de seu uso para o contexto migrante brasileiro em Portugal e nos EUA.

Sobre os espaços de treinamento, penso que podemos tomar em uma homologia formal o ‘*Dōjō*’ como um modelo ampliado da ‘*casa japonesa*’. Em primeiro lugar, tanto o ‘*Dōjō*’ quanto a ‘*casa*’ possuem o *Kami*, ou o *Kamidana* e/ou *Butsudan*. Reader (Reader & Andreasen & Stefansson, 1993, p. 77-79) nos diz que, embora polissêmico, trata-se fundamentalmente de um termo que distingue dois mundos, um superior onde habitam os seres e divindades, notadamente um poder

continuité puisse se traduire dans le langage de la parenté ou de l’alliance, ou le plus souvent les deux ensemble

misterioso e incompreensível, e um mundo de experiências comuns, ligadas a experiência e técnicas humanas. Uma das melhores traduções é apenas a palavra ‘sagrado’. Neste senso, isto tem a ver com uma indiferenciada matriz de tudo o que é estranho, repleto de poderes, algo a ser temido, misterioso... e que é incontrolável e além, talvez, da compreensão humana. Em correlação a isso, os significados de ‘*Kami*’ – influenciados pelo moderno Shinto – são espíritos e deidades da natureza; espíritos de ancestrais [especialmente grandes e históricos ancestrais] incluindo imperadores, heróis, sábios e santos; homens superiores na sociedade atual, tais como o Imperador, altos oficiais governamentais, senhores feudais etc, os quais estão acima no espaço e superiores em dada localização ou hierarquia.

O *shinto* lida com uma dimensão sagrada e rituais de purificação, mas qualquer forma melhor de definição esbarra na própria dificuldade inerente ao movimento de se ligar a definição ao fato ou à coisa. Os japoneses lidam com a noção de sagrado pelo objeto, seja algum elemento natural ou cultural, cruzado à hierarquia e por meio da espacialidade. A separação entre o que é sagrado e o que não é leva em conta a natureza do elemento, a posição que ocupa em dada hierarquia e o lugar posicionado em determinado espaço, e naturalmente pela noção de puro e impuro que não são inerentes aos elementos, mas situacionais. Por exemplo, os templos Shintoístas e Budistas nos quais fiz observações são permeados por gradações do sagrado. Em primeiro lugar, o Torii⁴⁰ ou portal. Em segundo, as fontes de águas onde se limpam as mãos e bocas para se entrar no espaço delimitado como sagrado, chamadas de Temizu⁴¹. Em terceiro, os pedidos e oferendas feitos em frente à imagem ou escrituras principais do templo. A hierarquia entre as divindades também é ponto importante. Há templos que possuem uma centena de divindades dentro do espaço delimitado como sagrado, mas a hierarquia entre as divindades normalmente deve ser levada em consideração, de acordo com meus informantes.

Ora, esses recintos que portam o sagrado são ‘Casas’. O ponto central não é que qualquer casa é sagrada, mas ao contrário: as casas são sagradas após serem ativadas, purificadas, energizadas – ou habitadas – por espíritos ou agentes religiosos, pela família, pelos parentes, pelos espíritos dos parentes que de tempos em tempos voltam para casa para rever os vivos [a exemplo do *Obon*]. E da mesma forma

⁴⁰ 「鳥居」。Torii – portal, em forma de um duplo T.

⁴¹ 「手水舎」 Temizuya. Pequena piscina para se limpar as mãos antes de se entrar no recinto do Templo.

tornam-se desprovidas do sagrado quando perdem a ativação. Assim como os *Dōjōs* se tornam espaços puros pelos ritos de purificação e pela prática de artes marciais em seu interior, e claro, pela presença do *Kami*. Mas essas casas precisam ser constantemente habitadas, purificadas, limpas ou então impuras se tornam.

A esse senso mais geral, trata-se também de um lugar hierarquizado nas ‘casas’ e nos ‘*Dōjō*’ – espaço esse em que são depositadas pequenas ‘casas’ sagradas, que são o *Kamidana*, e o *Butsudan*. Uma das formas que pode assumir concretamente é a de um oratório de madeira, normalmente delicado e finamente ornamentado que as casas japonesas possuem. Por outro lado, no ‘*Dōjō*’ a presença do *Kami* ou *Kamiza* é dada por meio um espaço igualmente hierarquizado, no qual se posiciona esse pequeno altar ou ainda fotos e escrituras budistas e/ou shintoístas, dependendo da proximidade com determinado templo ou dependendo da importância que determinado templo ocupa no Japão. O ponto a se reter é que nas casas, existe o *Butsudan*⁴² e o *Kamidana*⁴³, e nos *Dōjō*, normalmente apenas o *Kamidana*. O primeiro lida com a morte, ou tem por pretensão ser uma máquina de memória e comunicação onde se posicionam fotos daqueles que não mais estão presentes em vida, com a presença do *Ihai*⁴⁴ [ou placa de madeira com informações parentais]. Notadamente pais, esposos[as], avós - familiares em suma; dentro dos oratórios também estão presentes alguma forma imagética de *Buda*, e dependendo de cada corrente religiosa, origem e local de culto, pode divergir e interagir com outros elementos, modos de construção e materiais utilizados. Ao contrário, o *Kamidana* lida com a vida e se refere a toda uma cadeia hierárquica de divindades japonesas, constando elementos da natureza hierarquizados, divindades míticas, e membros da família real japonesa. Em suma, essas são pequenas casas para os parentes falecidos e casinhas para as divindades. E são em si mesmas elementos sagrados, não apenas instrumentos para se praticar a devoção a parentes e divindades. Sobre as definições, pertencas religiosas, história dessas pequenas casas e variações técnicas entre as duas, pode-se consultar Rambelli [2010].

Outro dia estava a conversar com o meu amigo Álvaro, [cerca de 30 anos, estudante na universidade de Tsukuba] – sobre a importância do *Butsudan* para determinar a linhagem e a primogenitura e pude entender a sua relevância um pouco

⁴² 「仏壇」。

⁴³ 「神棚」。

⁴⁴ 「位牌」。

melhor. Após ele ler o texto que apresentei na universidade, discutindo justamente sobre o *Butsudan*, ele me disse que havia, no passado, negado que sua avó deixasse com ele esta relíquia de sua família, visto que isso era de muita responsabilidade para famílias japonesas. Entendemos junto que ela desejava deixar o *Butsudan* porque a partir dele temos a linhagem onde se encontram os membros da família e a possibilidade de ligação entre o passado e o futuro em uma linha possível.

A exemplo disso, durante o *Obon*⁴⁵ – o ritual para os mortos, que ocorre em Agosto – todos os japoneses voltam para suas regiões de origem [onde estão os respectivos *Butsudan*] para prestar homenagens a suas respectivas linhagens e parentes. Em 2012 a Momoe, [Japonesa, cerca de 32 anos] casada com o David [Australiano, cerca de 30 anos, Doutor em Ciências Agrárias] havia perdido uma tia, e ela me disse que tinha de voltar a casa de sua família para prestar homenagens, uma vez que ela havia falecido durante o espaço compreendido entre o último *Obon* e o daquele ano. Neste, David participou. Ela disse-me sobre o ritual lhei perguntei sobre como são essas homenagens e em que consistia. Então ela me disse que os espíritos normalmente voltam para casa durante este período, e viajam em pequenas vacas feitas com legumes, convidados pelo chefe da residência; esse convite é feito posicionando-se uma lanterna de papel fora da residência. Em caso de morte do Pai e Mãe, o primogênito da casa recebe essa relíquia, e devera manter os ritos para os parentes falecidos. Neste caso, os irmãos mais novos se encaminham para a residência do irmão mais velho. Dissemos ‘normalmente’ porque caso o primogênito – *Chōnan*⁴⁶ – não deseje por qualquer razão seguir esse princípio de parentesco, ele pode passar para o próximo na linhagem, de acordo com informantes. E membros de ramos secundários de famílias⁴⁷ também podem manter essas pequenas *casas*, embora o ideal seja o primeiro filho.

Sobre a questão do retorno para a casa durante o *Obon*, o que é determinante é a casa mais antiga e o ideal que seja a casa real da pessoa mais velha quando viva. Quando isso não é possível, a casa do primogênito passará a guardar a memória da família, ou as relíquias. O *Obon* consiste em forma resumida em um rito de memória, na qual são ofertados coisas que os falecidos gostavam e eles são lembrados pelos parentes, nas atividades que sentiam prazer em fazer. Isso é importante pois tem

⁴⁵ 「お盆」。Obon. Ritual para os parentes falecidos.

⁴⁶ 「長男」。Chōnan – primogênito, irmão mais velho, homem mais velho.

⁴⁷ 「分家」。Bunke. Ramos de família.

relação com o *Omotenashi* 「おもてなし」, ou seja, em fazer de coração algo para que a outra pessoa se sinta bem, mesmo que essa relação não apresente claramente uma reciprocidade. De acordo com o senhor Ishida [50 anos, chefe de polícia no Estado de *Kanagawa*] os japoneses têm noção de que essas coisas não são ‘reais’. E lhe perguntei então por qual razão fazer os ritos, se sabiam que não se tratava de realidade; então ele me respondeu que os japoneses faziam os ritos porque os ‘espíritos gostavam de ser lembrados’[!].

Nos ritos do *Obon*, os parentes voltam aos seus lares de origem. Normalmente também vão visitar os seus *Dōjōs* e professores, quando isso é possível, de acordo com um informante. Portanto, os *Dōjōs* se perpetuam pela memória e pelo parentesco através dos quais os seus membros repetem, ano após ano, os mesmos ritos. Além de que a transmissão dos bens [materiais e imateriais] e a própria operação do mecanismo hierárquico [que é uma das bases a partir da qual se torna possível a transmissão] é possibilitado pela existência do vínculo entre os praticantes nos *Dōjō*. A hierarquia leva em conta a temporalidade de treino e graduação, e é indicativa a comparação com a hierarquia de idade e primogenitura⁴⁸ nas famílias japonesas (Benedict, 2002, p. 48-68, 87-106); (Vieira, 1973, p. 110- 127); (Beillevaire, 1986, p. 287-340).

A temporalidade enquanto conceito é um daqueles centrais para se entender o Japão e que possui operação em muitas práticas, especialmente as marciais. Estas se desenvolvem e são internamente hierarquizadas pelo tempo de treinamento das pessoas, pelas relações com os passados, concemporâneos e sucedâneos e pelos certificados de graduação que recebem ou que manifestam. Em suma, a hierarquia é temporal nesta prática. Naturalmente não é preciso apresentar um certificado para saber que uma pessoa detém um nível de 8^o Dan porque todos os praticantes o sabem e te informam. Por outro lado, e esse é um dos pontos interessantes, quanto mais velho e mais graduado, maior é a chance dessa pessoa expor o que pensa. O que, em suma, aponta para um conceito interessante no caso japonês, que é o de liberdade⁴⁹.

⁴⁸ Embora a hierarquia de primogenitura não seja a mais relevante para a qual os dados apontam. Sobre isso – e as distinções entre ranqueamento consanguíneo e afim em relação e principalmente à adoção no Japão – ver Bachnik J. M. (1983).

⁴⁹ 「自由」 Jiyuu. Liberdade.

Ao final de uma entrevista, fui jantar com o Sensei Kajima, 7º Dan de *Kendō*, cerca de 50 anos de idade, Professor de *Kendō* e Educação Física na Kōgakuin University. Encontrei-me com o *Sensei* na Universidade, por volta das 16h de quinta, em fevereiro de 2014. Ele me conduziu a seu escritório e começamos a conversar. Perguntou-me sobre quem eu havia entrevistado e quais eram as minhas referências em termos de textos e livros. Conte-lhe quem havia entrevistado e sobre o que havia feito até aquele momento. Então, ele se abriu comigo, passou a escrever referências e deixou-me xerocar um material. Na sequência, ele me convidou para jantar.

Fomos a um restaurante de Soba, não distante da universidade e perto da estação de Shinjuku. Lá conversamos por mais de duas horas, sobre *Kendō*, vida, liberdade, Japão - Brasil, e sobre projetos e esperanças. Sobre o tema liberdade, conversamos e chegamos a um acordo sobre um ponto, qual seja, de que os idosos no Japão tem mais liberdade, inclusive e sobretudo dentro do *Kendō*. Após uma vida hierarquizada em relação a *Senseis* e *Senpais*, chega-se a um momento de liberdade quando estão envelhecidos, mas que poucos japoneses viam dessa forma, uma vez que seria esse o momento de aplicar os conhecimentos para melhorar algo ou alguém. Sobre a escolha do restaurante, disse-me ele que o *Sensei* dele gostava muito desse Soba, e que sempre bebia a água do Soba junto ao molho, sendo uma coisa que sempre fazia-o lembrar com carinho. Ele disse-me que o *Sensei* dele aparecia algumas vezes em sonhos, dando-lhe orientações, embora não tenha entrado a fundo nesta descrição. Na verdade, pareceu-me que ele estava sussurrando para si mesmo. O que isso quer dizer senão acerca de um parentesco?

Em terceiro lugar, conhecem-se os membros dos *Dōjōs* [para além deles próprios, notadamente em campeonatos e eventos] e se atribui localização neste espaço ‘familiar’ através dos *zekken*⁵⁰ que são placas de identificação portando o sobrenome e o nome da associação na qual tal indivíduo é vinculado. Os sobrenomes – escritos nesta placa posicionada à armadura – são as franjas a partir das quais se localiza familiarmente as pessoas através da ligação do nome-sobrenome ao ‘*Dōjō*’ e, conseqüentemente, ao vínculo entre mestre e discípulo, sendo no mais das vezes os professores responsáveis pela conduta dos alunos, o que aproxima o *Sensei* de uma noção de chefe de família. Tenho variados exemplos disso e passei por experiências que colocam o *Sensei* como muito próximo dessa noção familiar. Não obstante, em

⁵⁰ 「ゼッケンとか名札」 - Zekken ou Nafuda- Identificação, por meio do nome.

outro sentido, a própria chefia dentro da lógica japonesa aparece em um vocabulário de parentesco. Por exemplo, as corporações militares japonesas em suas “*rappports hiérarchiques au sein de ces groupements guerriers*” normalmente se valiam de termos retirados de empréstimo do parentesco, mais especificamente de um vocabulário familiar [Beillevaire, 1986, p. 303].

Em quarto, os termos designativos de temporalidade de treino mantêm relação. *Sensei*, *senpai* e *kōhai* são termos posicionais de hierarquização dentro do *Dōjō* e são independentes de gênero, embora a posição de *Sensei* de fato se aparte das subsequentes em razão de uma homologia com a posição de chefe de família dentro do *Dōjō*. Sobre isso, cabe a indicação de Bachnik (1983, p. 164 e seguintes) através da argumentação de que os termos de parentesco para o contexto japonês podem ser posicionais ou então atribuídos por sucessão. A terminologia de parentesco no Japão é a de tipo ‘eskimo’, simétrica e dependente de ego para a diferenciação (Beillevaire, 1986, p. 330-340). Há mesma utilização dos termos por parentes consanguíneos e pelos parentes por aliança, e conforme vim a descobrir em campo, por parentes por meio da afinidade. No caso de adoção por exemplo, os termos são considerados enquanto posicionais. Bem, dentro dos *Dōjōs*, e dependendo da relação possível de proximidade entre os praticantes, os termos de parentesco são amplamente usados.

Em quinto, os ‘*Dōjō*’ são domínios das famílias que tiveram papel relevante em sua constituição, assim como a ‘Casa’ é um domínio da família através da perpetuação e transmissão de bens materiais e imateriais entre eles o *Butsudan*, *Kamidana* e a linhagem – material ou imaterial. No Japão, além disso, os *Dōjōs* marcam linhagens familiares, determinadas pelas linhagens dos professores, tanto em termos de estilo que praticam, quanto em termos de parentesco dos professores em relação a seus professores e mestres, e alunos. E essas linhagens definem as pessoas. Vide o exemplo acima, sobre o professor Kajima e os exemplos abaixo descritos.

Sobre isso, dois professores com os quais mantive mais contato dentro do *Kendō* no Japão atestam essa vinculação e esse parentesco, Ishikawa Sensei e o *Ittōryū OnoHa*⁵¹ e Tsuka Sensei, praticante da escola *Musōshindenryū*⁵². A partir deles, podemos retrair genealogias e as variações, que chegam aos fundadores dessas escolas, e por outro lado, se prolongam aos seus alunos. Em maior ou menor

⁵¹ 「一刀流小野」。

⁵² 「夢想神伝流」。

forma, todos os atletas de *Kendō* com os quais tive contato no Japão se definem por meio das escolas, e por meio de seus mestres que, por sua vez, conseguem retrair suas próprias genealogias⁵³. E essas genealogias sempre estão em contínua relação, dentro e fora dos salões de treinamento, definindo e orientando essas pessoas.

Quando passei a estudar junto ao Tsuka Sensei, ele me recebeu com certa formalidade; mas passados alguns meses, tanto o *Sensei* quanto os praticantes passaram a me tratar de forma diferente, dando-me palavras de apoio, entregando-me pequenas lembranças uma vez que sempre que eu fazia alguma viagem para entrevistar alguém, trazia um *Omiyage* – um souvenir, normalmente doces – e esses momentos de comer quitutes japoneses eram momentos que eu tinha para perguntar sobre os japoneses, coisas relacionadas à pesquisa, modos de vida. Eles sempre gostavam desses momentos e me explicavam coisas a respeito do Japão, sua história, samurais e de como o que eles faziam tinha ligação com esse modo de vida passado. A impressão que constantemente vinha à minha mente como um *motto* contínuo, é que essas pessoas viviam no Japão antigo por desejo. Elas não estavam ali simplesmente praticando essas técnicas de esgrima porque não tinham o que fazer, esperando a morte chegar pacientemente. Estavam exercitando uma *japonesidade* e vivendo segundo um modo de vida desnivelado em relação ao presente. Um modo de vida na qual elas se reconheciam e reconheciam outros como japoneses em uma temporalidade que juntava passado, presente e futuro. *Passado* por meio dos parentes, linhagens, grupos etários e Senseis, *presente* por meio dos alunos e *futuro* por meio do compromisso de se passar os conhecimentos adquiridos, que se perpetuarão por meio de outros, que não deixarão esses ensinamentos terminarem.

Em Maio de 2014, quando me despedi dos professores, pois o período de pesquisa havia terminado e tinha de voltar ao Brasil, Tsuka Sensei, em um momento de tamanha generosidade e desprendimento, me presenteou com um cartão escrito a próprio punho por meio da grafia de *Shodo*⁵⁴ com o Kanji de 「守」, que significa ‘proteger, guardar, ensinar’. A palavra completa é 「守破離」 Shuhari, que significa os três momentos do aprendizado da maestria. A primeira fase, que é o aprendizado e a proteção do que se recebe do mestre; a segunda, meditar e se liberar da tradição; e,

⁵³ Como não é o caso para este capítulo, pode-se consultar o trabalho de Kobayashi [2010] que traz informações sobre essas genealogias e é uma fonte inescapável em português.

⁵⁴ 「書道」。 Caligrafia japonesa por meio de pincéis.

por fim, criar algo. Ele, quando nos despedimos, disse-me que ele havia recebido essa escritura de próprio punho de seu falecido *Sensei*, e pediu-me para que eu não esquecesse o que ele está ensinando e que continue a praticar, a pesquisar, a ensinar, a *me tornar*. Isso em conjunto com outros detalhes pessoais, de certa forma, me colocou dentro de um parentesco. Eu não era mais o Gil pesquisador sobre o Ki. Eu passava pouco a pouco a me tornar o 「慈雨」 - chuva bem vinda – que fazia parte daquilo, ou melhor, deles. Isso já não era possível esquecer. E me marcaria, conquanto eu continue neste caminho e não me esqueça deles.

Portanto, sobre a relação entre *Dōjō* e *Casa* é que ambas passam pelos mesmos rituais de purificação, relação entre vivos e mortos, presença de divindades, relações com os ritos temporais do *Obon*, *Oshogatsu* e tudo o mais. Ambas produzem gente. Em suma *Dōjō* é *Casa*, sob certo ponto de vista.

Alguns pontos e críticas à respeito da Casa

Sobre à noção de Casa, tomo como central as críticas efetuadas por Carsten e Hugh-Jones (1995), a qual indicamos sucintamente como se apresenta: em primeiro lugar, Lévi-Strauss usa tal noção como instrumento de estabilização temporal de características materiais e imateriais fornecidas pela organização social, tais como nomes, títulos, prerrogativas de identidade e bens variados. Pois bem, não se desenvolve a relação entre casa e hierarquia e ranqueamento hierárquico entre casas e espaços. “The diacritical, status-marking significance of such property appears to imply that the constituent units of society, the houses, are necessarily hierarchically ranked” (Idem: p. 07). Isso seria importante porque as casas são hierarquizadas entre si, sobretudo no Japão. *Dōjōs* famosos são procurados em detrimento de outros, *Senseis* são classificados em relação ao seu saber e essas coisas.

Tomando apenas a hierarquia de espaços, notamos que tanto nas casas que tive a chance de frequentar e nos ‘*Dōjō*’, o lugar de honra constitui-se no *Kami* e dentro dos *Dōjōs*, no local onde a linhagem é retrçada, sendo esse um local de fácil visualização quando se entra nesses espaços. A casa é uma síntese não somente da unidade – muitas vezes tal síntese é dada idealmente apenas no nome da ‘casa’, que é o nome da ‘família’, o que se aproxima da ‘pessoa moral’ de Lévi-Strauss para a casa – mas de vários tipos de hierarquia. Note-se o ‘poder’ que é encarnado na figura do ‘chefe de família’ japonesa, o que é comparável em certa medida ao poder baseado no

saber dos professores – *Sensei* – sobre os corpos e atitudes dos alunos, formando famílias e grupamentos de parentesco distendidos tanto no Tempo quanto no Espaço. E, logicamente, essas casas são hierarquicamente ranqueadas.

Embora tal termo não seja preciso, ainda sim temos uma dada correlação que aproximaria em uma analogia funcional os termos no *Dōjō* e na *casa*. Especificamente para o contexto japonês, conforme discutimos acima, existe um conceito que opera em forma de sistema (Levi-Strauss, 1996, p. 45-349; 2003, p. 12-45), que é o de ‘*Ie*’ Shimizu (1991), conforme apontamos. Nas palavras de Waterson (*In* Carsten, 1995, p. 11); “a multi-faceted institution penetrating every level of Japanese society and fitting awkwardly with the terms of conventional kinship analysis, in the terms of Levi-Strauss suggested for the house”. A instituição ‘*Ie*’ torna-se absolutamente operante durante o período Edo (1600-1867) [Beillevaire, 1986, p. 308-315], que se desenvolveu enquanto uma operação de parentesco cuja finalidade era assegurar a continuidade da Casa e a transmissão da herança, através do sistema de primogenitura (Vieira, 1973, p. 116-122) ou ainda do sistema de adoção (Bachnik, 1983); (Shimizu, 1987); [Victor Hugo Silva, 2012, p. 65-75]. Entretanto, o ‘*Ie*’ não corresponde estritamente à idéia de família [*Kazoku*], e menos ainda a nuclear pois seus vínculos ultrapassam os laços de consanguinidade, permitindo a adoção ou a incorporação de uma pessoa mediante outros critérios, como a afinidade ou ainda relações de parentesco distantes, na ausência de um primogênito que pudesse garantir a sobrevivência da casa pelas mais variadas razões. Uma interpretação é tomá-la enquanto grupo corporado, mas essa solução apresenta problemas em relação à noção de casa (Ib. Ibidem). Nas palavras de Shimizu (1987) p. 85:

It is commonly accepted that in Japanese agrarian villages the *ie* is the family. At the same time, however, a number of scholars insist that it cannot be understood simply as a family. Besides being a family, the *ie* is a corporate group with a wide variety of functions covering the domestic, economic, political, and religious lives of its members.

O sistema social e econômico⁵⁵ era baseado nesta possibilidade, que supunha uma área de residência comum, sob a autoridade de um *chefe* e a divisão dos papéis que cabiam a cada membro, segundo critérios estabelecidos e atualizados nas hierarquias geracional e de gênero. Tratava-se de uma unidade de organização social que perpassou boa parte dos estamentos sociais, principalmente os rurais [Shimizu, 1987; Ocada, 2002; Sakurai, 1993; Ortiz, 2000]. A casa para o contexto japonês guarda relação com o ‘*ie*’ e no contexto de minha pesquisa pôde encontrada no *Kendō* por meio do *Dōjō*.

Em segundo lugar, a casa aparece em Lévi-Strauss como forma de transcender um campo paradoxal criado entre princípios teóricos ‘opostos’: por exemplo, regras operativas como endogamia e exogamia, residência e filiação, descendência patri-matri linear, aliança e afinidade. Em terceiro, notadamente aparece como uma solução de continuidade lógica-evolucionista, não ‘histórica’ de acordo com Lanna [1998, p. 2] através da qual se daria a passagem entre estruturas elementares do parentesco às estruturas complexas e a troca generalizada. Em suma, a casa é interpretada por Carsten e Hugh-Jones a partir de Lévi-Strauss como um híbrido, uma formação transicional entre ordens sociais baseadas no parentesco e aquelas baseadas em classes sociais, um tipo de estrutura social associada a sociedades complexas mas igualmente possível de ser encontrada em sociedades cujo registro não é escrito [1995, p. 10].

Carsten e Hugh-Jones ainda argumentam que a casa pode ser tomada como uma relação entre estrutura física, pessoas e ideias, na qual o fato importante é menos corroborar uma análise de posição dela como um instrumento complementar em relação ao parentesco ou à organização social e vê-la como um instrumento que organiza temas tratados de forma separada. De acordo com eles a casa e o corpo estão intimamente ligados. Casa, corpo e mente estão em contínua interação, a estrutura física, a mobília e demais coisas, convenções sociais e imagens mentais da casa uma vez habilitadas, moldam, informam, e constroem as ideias e atividades as quais se desdobram dentro de seus limites. Ou seja, a casa produz gente; e produz idéias.

⁵⁵ Essa generalização não é válida para a família imperial – ocorria nos casos coletivos samurai, agricultores e comerciantes (Beillevaire, 1986, p. 287-340).

Parentesco que faz parentes

Dido San, 38 anos, de nacionalidade italiana, casado no Japão com esposa japonesa e 2 filhos foi um dos *Senpais* que encontrei ao longo dos treinos, e que possui uma história longa no Japão. Viveu cerca de 8 anos lá, vindo a estudar língua e Cultura Japonesa na Universidade de Tōkyō e passou a trabalhar no Japão; de acordo com nossa conversa, ele foi motivado pelo *Kendō*. Em certo momento ele conheceu Ishikawa Sensei e passou a estudar *Ittōryū*, e isso mudou algumas coisas que ele via no Japão pois passou a fazer parte de uma ‘grande família’, em suas palavras. Disse-me que, vindo da Itália, foi uma coisa muito boa encontrar um professor como o Ishikawa, porque logo ele passou a se sentir em família, visto que além de exímio espadachim, tem um coração aberto e receptivo a quem deseja aprender. Além disso, Ishikawa Sensei foi a convite de Dido para a Itália, para ministrar seminário, e isso marcou a relação de responsabilidade desse Sensei para com os italianos praticantes e mais especialmente com Dido, que se tornou praticamente um filho para ele, conforme vim a perceber no carinho com que o Sensei tratou Dido quando de um seminário em seu *dōjō*.

M. Ishikatsu, 38 anos, de nacionalidade Inglesa, casado com esposa japonesa e filho recém nascido, trabalhando em High School japonesa como professor de Língua Inglesa. Vem para o Japão após viver na Austrália e lá estudar, se casa com a esposa que conheceu na Austrália. Principalmente interessado em *Kendō* e artes marciais, passa a ter família e trabalho no Japão, fazendo com que fixe residência em Kanagawa. De acordo com Ishikatsu a vida no Japão foi possível pela família que cultivou e pelo interesse em artes marciais, além de desejar viver lá em razão da esposa e da criança. Disse-me ele que o Japão seria engraçado porque você *sempre* parece estar em família: em casa, no *Dōjō* de *Kendō*, até mesmo em *Isakayas* [bares] com amigos. Isso, segundo ele, era uma das coisas que ele gostava. Além disso, ele faz uma mudança em seu sobrenome, recebendo o Ishikatsu de sua esposa. Uma das razões para isso é a questão da nomeação do filho, uma vez que para que a criança receba o sobrenome composto, é preciso que o pai também tenham o mesmo sobrenome. A composição de sobrenomes deve ser feita na prefeitura local [para mudança do sobrenome do esposo, no caso]; o Ministério da Justiça apenas é acionado em caso nos quais a esposa solicite a mudança de sobrenome ou a composição de novo sobrenome.

Esse caso é bem comum entre estrangeiros que se casam no Japão e fixam residência. O que normalmente ocorre é a formação de um novo ramo familiar, feito possível pela composição dos dois sobrenomes. Embora neste caso em parte faça parte da linhagem da família da esposa, por meio do *Koseki* [Silva, 2012].

A. Fisherman, 28 anos, Inglês, casado com esposa japonesa, dois filhos, trabalhando em loja de suprimentos de *Kendō* em área de vendas internacionais. Vai para o Japão em 2009 para se aprimorar no *Kendō* e acaba conhecendo a esposa. Diz que o Japão é o melhor lugar para ter o tipo de vida que ele tem, a saber, de cuidar da família, de treinos e de trabalho e espera viver por lá mais anos, e se sagrar campeão europeu de *Kendō* em um futuro possível. Reconhece que é preciso ter algo dentro do coração para desejar morar no Japão e ele se sente como se tivesse um coração japonês, de tanto que gosta de viver e aprender. Diz que a vida não foi fácil no início, mas motivado pelo *Kendō* e pelo desejo, aprendeu a amar aquele país.

G. MacCallingham, 40 anos, escocês, professor de Inglês, casado com esposa japonesa, vive em Osaka há mais de 10 anos. Veio como estudante de Ciências de computação pelo *Monbukagakushō*, mas a razão de fundo, disse ele foi pelo *Kendō*. Ele mantém um website com informações e traduções em inglês de textos famosos, sendo uma referência importante no meio do *Kendō* por fazer a tradução desses textos e por diversas dicas sobre os treinamentos no Japão, sendo também editor de alguns livros sobre assuntos correlatos às artes marciais. Tivemos uma entrevista em 2013, quando ele me disse que de fato adorava viver no Japão e treinar lá, porque isso não era estranho para ninguém. De acordo com ele, o ponto importante é possuir um espírito japonês e que isso é algo possível, e tem a ver com confiança no que se está fazendo e vivendo e, além, essa não seria uma qualidade unicamente japonesa, uma vez que eles próprios precisam se esforçar para se tornarem japoneses. No momento, ele reconhece como uma de suas famílias os estudantes que são seus alunos em uma escola secundária [ele tornou-se professor de *Kendō* e Inglês na escola em que trabalha em Osaka, além dos senseis com os quais ele treina] e que planeja ter filhos em breve.

D. Castellanni, Italiana, cerca de 50 anos, 7º Dan de *Kendō*. Mestre em história oriental e em engenharia eletrônica pela Universidade de Bologna. Passou cerca de um ano e meio no Japão, trabalhando na Tozando de Kyoto, loja de suprimentos de *Kendō*. Foi ao Japão para prestar o 7º Dan e passa a treinar com Maruyama K. Sensei, 7º Dan, e fez uma amizade estreita com ele. Entrevistei-a junto ao Maruyama Sensei,

em novembro de 2013, quando nesta oportunidade conversamos sobre o Mario Sensei, italiano, falecido aos 84 anos [2012]. Ele foi graduado em 4º Dan e não mudou a graduação até o momento de sua morte. A esposa de Mario Sensei fez a doação de seu *Dō*⁵⁶ [protetor do Tórax] para que se tornasse um troféu em um campeonato do *World Kendō Network*. Neste evento, ele é homenageado, lembrado e inserido nesta família. De acordo com D.:

A year ago, my sensei Mario Bottoni left this world. He was 84 years old. He was one of the few pioneers that brought Kendō to Italy. He started the first association (AIK, Italian Kendō Association) and by attracting people, creating relationships and inviting Japanese sensei to Italy created what became later the third biggest Kendō Renmei [Association] in Europe. He practiced till he could, then his health did not allow him anymore. He was still able to do keiko [Training] in his seventies. He never went beyond yondan [4o Dan] and never visited Japan. What made Mario special was the extraordinary acuteness with which he researched the origins of Kendō, without accepting passively the trend of the times that seemed to consider Kendō just another sport, just as judo had become. Mario defended the idea that Kendō was a discipline of the spirit, first and foremost and that could not be practiced without getting deeper in the Japanese culture and in the knowledge of the philosophy behind. The strong bonds he created with some Japanese sensei that came to Italy invited by AIK were the beginning of all developments in Italian Kendō. Asami sensei from Iwate, Hasegawa sensei from Fukushima, Tani sensei from Gunma, Inoue sensei from Nara are just some of the well known teachers that came to Italy for the first time invited by Mario. He fought as a lion against the sport authorities that did not wish to follow the path of proper practice and proper grading. He always fought against who wanted to turn the Italian Renmei [Association] into a simple sport Federation, without properly trained teachers, but focused only on competition. Myself, together with many Italian kenshi [Kendō practitioner] in

⁵⁶ 「胴」 。 Dō – protetor do tórax; parte integrante da armadura de Kendō.

Italy, have a very heavy debt towards Mario and his courage. His wife Elsa donated Mario's Do as a trophy for the winner of the friendly shiai [friendly championship] that will take place next Sunday during our WKN keikokai. It will be a way to remember Mario in the country he never visited, but which he loved so deeply.
[D. Castellanni, 2013, World Kendō Network Facebook Group]



World Kendō Network Facebook. Dezembro, 2013.

As quatro narrativas aqui destacadas são de homens de países europeus casados com japonesas, a maioria com filhos e uma de uma mulher europeia não casada. Este recorte não é intencional uma vez que tenho no banco de dados e testemunhos de mulheres, uma grande parte casadas ou com relações com japoneses. Por outro lado esses testemunhos são recorrentes no banco de dados e penso que eles exprimem bem a questão da família, dessa criação de parentesco entre japoneses e não japoneses e desse meio onde as coisas acontecem, ou seja, os *Dōjōs*.

Gostaria de colocar mais um exemplo que aconteceu comigo. Em janeiro de 2013, durante uma visita ao Quartel General da Polícia de Yokohama para uma apresentação de um texto a pedido do Senhor Ishida, passei a noite anterior em sua residência quando tivemos a oportunidade de jantar e conversar. Nesta, em certo

momento, ele me perguntou sobre minhas irmãs e sugeriu que eu as apresentasse aos seus filhos, para que eles pudessem se conhecer. O que, em outras palavras, sugeria que eles pudessem se casar, o que levaria a formação e formalização de uma relação familiar que poderia acontecer.

Ainda sobre o parentesco – Conclusão

A partir deste momento podemos ver que esta perspectiva diferente abre outras possibilidades para estudos posteriores, ou seja, o que se concebe como corpo, *Seishin* e *Ki*, pois isso faz com que o parentesco e a análise do parentesco funcionem. Ora, o corpo 「体」 para os japoneses é algo construído, desde o nascimento até a morte. Não se admite que uma pessoa se torne um membro efetivo da sociedade a não ser através de um trabalho incessante de formação do corpo [ao menos dentro dos caminhos marciais que têm esse horizonte heróico como destino]. O *Seishin* 「精神」 por outro lado, seria aquilo relativo à mente, espírito, intenção. Esse termo não parece menor em relação ao corpo, sendo motivo igual de atenção e constante formação. Ou seja, sobre o que e como sua intenção se mostra. O *Ki* 「気」 por outro lado, indica a própria noção de energia vital, em grande medida relacionada com elementos que não são levados em consideração em análises do parentesco, como as relações com a natureza, mas continuamente dobrável sobre a cultura. O *Ki* também é uma coisa fabricada em certa medida, por procedimentos repetidos constantemente nos locais de treinamento. Ora, essas coisas efetuam uma dobradura entre natureza e cultura.

O que os analistas veem como parentesco ou como cultura, é algo que se dobra constantemente sobre a natureza. Admite-se que os corpos são diferentes, os espíritos são diferentes, mas essa diferença não se situa na cultura ou na natureza, mas em ambas ao mesmo tempo. A questão não é um multiculturalismo [ocidente] contra um multinaturalismo [Amazônia] [Viveiros de Castro, 2009], ou adaptações entre consanguinidade e afinidade para poder comparar. Ambas são desdobráveis. Contra a diferença de corpos, a nutrição e as práticas. Contra a diferença de espíritos, a nutrição e as práticas. Contra a noção de família nuclear, o desdobramento do *Ie* e a operação do *Iemoto*. A questão aqui não é fabricar japoneses por si, de forma a ver japoneses em todos os lugares, mas admitir que em certo sentido, apenas com um balanço entre uma natureza desdobrável na cultura e uma cultura desdobrável na

natureza, a vida social é possível. O parentesco é possível. Uma dada humanidade é possível. Como um equilíbrio tênue e sempre em construção.

O que é dado e o que é construído? [Wagner, 2010] Ora, *depende*. Depende das relações a partir das quais o parentesco é feito, a partir das dobras possíveis entre natureza e cultura para o caso analisado no contexto japonês. Tudo conta para esse parentesco ou relacionalidade, não apenas o sangue, o corpo ou a alma, ou a terra, a casa e as plantas - que também existem. O parentesco japonês coloca esse tipo de problema e dificuldade. *Depende*, talvez seja uma saída elegante. E sábia. Por outro lado, a idéia de *mutualidade do ser* [Machado, 2015] [Sahlins, 2011]; é bastante interessante para pensar a forma pela qual relações de parentesco se fazem no Japão, incluindo não japoneses; pessoas que participam intrinsecamente nas existências de outras pessoas, vivem as vidas de outras pessoas e compartilham das mortes e existências de outras pessoas. Em suma e sobretudo, a experiência dessas pessoas mostra uma participação da e na vida das outras pessoas.

O *Ie* pode ser construído socialmente como genealogicamente. Pode ser interpretado como ênfase no biológico, no nascimento, no papel do homem e mulher, transformação do corpo, e nos ancestrais e substâncias, entre elas o espírito [*Ki, Seishin*], sangue, sêmen. Na etapa pós natal: comensalidade, residência, reencarnação, adoção, amizade, sofrimento compartilhado. E nas *ideologias* como escolas, linhagens, vinculações, faixas etárias, deuses, espíritos. Vemos que a noção de *Ie* guarda e permite uma série de operações de parentesco na prática. Longe de dividir, seria melhor justamente afirmar que essas etapas, concêntricas, são parentesco-relacionalidade. E que esse parentesco se desdobra em seus membros. Japoneses e não japoneses.

Ora, o ser humano – ou *ningen* 「人間」 é um espaço na pessoa. Um intervalo, preenchido por outras pessoas, relações, parentescos, substâncias, moralidades, modos de vida, de agência, de natureza, de cultura. O que seria o *Ie* para um parentesco? Ora, muito provavelmente um preenchimento por meio de inter participações mutuamente implicadas; um modo de organização e fabricação, desdobramento, mutualidade. Mais do que mutualidades de ser, talvez seria o caso de se pensar em *mutualidades de se tornar* parentes. Talvez aqui esteja o detalhe, que faltava aos teóricos do *Ie*, e da noção de casa; e que provavelmente uma análise mais detida e contínua do *Dōjō* – ou dos salões de treinamento – em conjunto a outros conceitos possa ajudar a explicitar.

SEGUNDA SEÇÃO

MEDITANDO SOBRE O APRENDIZADO

夏草や
兵どもが
夢の跡
松尾芭蕉

The summer grasses,
Of the brave soldiers' dreams
The aftermath.

Capítulo 3

A busca – sobre os dados

Quando alguém procura muito, pode acontecer que seus olhos se concentrem exclusivamente no objeto procurado e que fique incapaz de achar o que quer que seja tornando-se inacessível a tudo e qualquer coisa. Procurar significa: ter uma meta. Mas achar significa: estar livre, abrir-se a tudo, não ter meta, nem fim e nem começo.

Sidharta

Neste capítulo apresentaremos uma pequena parte dos dados coletados durante a pesquisa, e nele traremos informações sobre o contexto de coleta e de sua realização. Na primeira parte traremos as informações sobre o modelo do formulário utilizado, bem como alguns números de onde seria possível estimar os participantes do presente levantamento⁵⁷. Para efeito da pesquisa, tomamos o formulário como ferramenta principal para a coleta dos dados, orbitando nele tanto a entrevista quanto as conversas informais.

Na segunda parte daremos a voz aos respondentes, utilizando as respostas de duas questões importantes na discussão da tese. Na última seção, procurarei sintetizar alguns pontos que me parecem relevantes, lembrando que este capítulo não se constitui em um fazer teórico que teria a possibilidade de sintetizar as informações, mas sim o seu objetivo é dar voz às pessoas com as quais tivemos relação durante a pesquisa de campo, dando algumas coordenadas deste público heterogêneo.

Sobre os dados – eventos, formulários e entrevistas

Os formulários estruturados, entrevistas semi-estruturadas e conversas informais foram em sua grande parte realizadas no Japão, com praticantes de *Kendō* de todas as nacionalidades possíveis, além da japonesa, embora eu tenha sempre procurado aplicar esses formulários e entrevistas com cidadãos japoneses, e em especial professores e policiais. As conversas informais e os formulários tiveram melhor aceitação uma vez que demandaram menos tempo para coleta e a respostas

⁵⁷ Para informações sobre o coletivo de praticantes no Brasil, pode-se consultar Lourenção [2010a, p. 271-283]. Sobre informações a respeito de praticantes no Japão, a *All Japan Kendō Federation* efetuou um Survey antes do XV World Kendō Championship, ocorrido em 2012 em Novara na Itália; deste survey, estima-se que o número de praticantes em todo o mundo seja aproximadamente de seis milhões de pessoas, com aproximadamente 4 milhões de praticantes no Japão. Especificamente sobre o Japão, ver <http://www.Kendō.or.jp/Kendō/#all>

foram diretas e mais rápidas. Sobre os dados, conto com cerca de 30 formulários e entrevistas de praticantes japoneses – incluindo policiais de Kanagawa, da grande Tōkyō, incluindo Saitama – mais quinze entrevistas com professores japoneses, sessenta de praticantes ao redor do mundo, compreendendo do leste asiático e Oceania até a América do Norte, e cinquenta de pessoas da América do Sul [grande parte de brasileiros, e de outros países dessa macro-região]. Infelizmente não conseguimos contactar praticantes africanos ou de academias do continente Africano.

O método de coleta das informações presentes nos formulários levou em consideração todo e qualquer encontro quando de treinos, eventos – campeonatos, treinamentos especiais, seminários – e pelo *Facebook*. Sobre esse procedimento, usamos em geral todos os meios de contatos possíveis com as pessoas, e em alguns casos, contactamos as pessoas nos eventos e enviamos o formulário ou para um endereço de e-mail, ou para o contato do facebook, quando este existia.

O formulário base para a pesquisa [diagnóstico com variáveis quantitativas e qualitativas, e uma pequena entrevista estruturada] possuiu questões sobre gênero, estratificação de idade, trabalho, estratificação educacional, religiosidade, nacionalidade e questões abertas sobre residir no Japão e desejos e práticas em relação à Cultura Japonesa. Sobre *Kendō*, questões abertas a respeito de como e quando iniciou os treinos e correlações; questões específicas sobre a noção de *Ki* de um ponto de vista comparativo – sobre o que esta noção poderia se aproximar e se poderia; além de perguntas sobre qual seria a diferença entre japoneses e não japoneses, se seria possível fazer distinções semelhantes, deixando a cargo dos respondentes a possibilidade de argumentação. Por outro lado, formulei questões que colocavam em centralidade a questão do *ser tornar-se japonês* por meio das práticas, e questões baseadas na Noção de *Ki* 「気」 de um ponto de vista comparativo com a noção – ocidental – de espírito, como ferramenta de entendimento.

As entrevistas semiestruturadas foram realizadas com professores japoneses especialistas tanto em *Kendō* quanto sobre a noção de *Ki*, e com pessoas que embora não tenham nascido no Japão, tiveram oportunidade de lá residir há bastante tempo e estão envolvidas de alguma forma e com alguma frequência com as práticas marciais. Ao todo, temos mais quinze entrevistas que trouxeram informações importantes, embora neste levantamento as entrevistas tenham sido deixadas de lado uma vez que usamos ao longo da tese algumas citações. O ponto importante é que não nos

centramos em um público específico ou em uma dada configuração étnica. Pelo contrário, tomamos a prática do *Kendō* como uma arena de encontro para as mais diversas culturas e nacionalidades. E desse encontro resultam os dados que apresentaremos.

Sobre o formulário – questões

Uma das grandes dificuldades em se lidar com o *Kendō* esteve em como fazer as perguntas visando atingir um público mais amplo, estando neste público pessoas com as mais variadas trajetórias de vida e vindo de diferentes países e culturas. Tive grande dificuldade para pensar em como fazer essas perguntas para que elas pudessem cativar as pessoas ao desejo de participar. Tendo isso em mente, efetuei três formulários para coletar dados em relação a três públicos de culturas diferentes, quais sejam: Japoneses e não Japoneses, estando nesta categoria geral falantes de outras línguas, mas que pudessem se comunicar em Inglês; porém, levando-se em consideração de que o Brasil se coloca como o local do maior coletivo japonês fora do Japão, tomamos o cuidado de enviar os dois formulários, um escrito em português e outro em japonês. Logo, os três formulários foram escritos na língua japonesa, na língua inglesa e na língua portuguesa. O ponto chave foi o de que não traduzimos os conceitos que a pesquisa procurou capturar, deixando diretamente aos respondentes as definições e argumentações. Mantive os conceitos japoneses na mesma forma, apenas tomando o cuidado de romanizá-los, isto é, escrevendo-os de forma a que pudessem ser lidos por todos. O formulário em língua portuguesa segue descrito abaixo, sendo que o em inglês e japonês seguem o mesmo padrão.

Formulário da Pesquisa sobre o Ki, Cultura Japonesa e circulação internacional de pessoas para o Japão

Esta pesquisa de doutorado se propõe a estudar a noção de *Ki* e caminhos de circulação internacional de pessoas dentro da prática do *Kendō* e *Iaidō* e está sendo conduzida em conjunto na Universidade de Tsukuba e na Universidade Federal de São Carlos. O objetivo é entender de que forma as pessoas procuram ir para o Japão para praticar *Kendō* e se aprimorar, por meio de um conceito importante neste processo, que é o conceito de *Ki*. Esta pesquisa procura dar atenção à experiência das pessoas em relação a este caminho de conhecimento e entendimento das questões culturais sobre a movimentação para o Japão. Por favor, este questionário é pequeno e

sua resposta será de extrema importância na pesquisa. Os dados serão utilizados para o propósito de pesquisa nas Universidades citadas. Muito obrigado pela atenção. Para maiores informações sobre a pesquisa, favor contatar via e-mail, telefone ou facebook.

Informações pessoais

- Nome e sobrenome
- Contato ou endereço
- Gênero
- Ano de nascimento e idade
- Qual é sua ocupação ou trabalho? Em qual local? [Se aposentado, por favor citar também a última ocupação].
- Nível de escolaridade
- Especialidade ou curso
- Carreira educacional – ensino médio, escola técnica, etc.
- Sobre religiosidade
- Nacionalidade
- Ascendência étnica
- Ascendência étnica de familiares e esposa[o], se houver.
- O[a] senhor[a] visitou ou residiu no Japão? Se sim, por quanto tempo? Por qual razão residiu? Se possível, gostaria de viver no Japão?
- O[a] senhor[a] possui parentes morando no Japão? Em caso positivo, em qual província e em qual setor de atividade?

Informações sobre Kendō

- Qual é a sua graduação de Kendō?
- Com qual idade e em qual local o senhor começou a treinar Kendō? Atualmente, em qual *Dōjō* pratica?
- Por qual razão o senhor [senhora] começou a praticar Kendō e qual é a motivação para continuar treinando?
- O que o senhor pensa sobre a disciplina ou vontade dos praticantes de Kendō Japoneses comparadas com outros praticantes? Existem diferenças?

Informações sobre o Ki, Kendō e Cultura Japonesa

- Por favor, o que o senhor [senhora] entende por Ki? Como definir Ki? De que forma o Ki é importante no Kendō?

- Em sua opinião, qual é a relação existente entre Ki e espiritualidade? Essa relação existe? Como perceber isso no Kendō?
- Muitos não-japoneses as vezes se parecem com japoneses em relação ao comportamento. O senhor[a] acredita ser possível a um não japonês se comportar como um japonês por meio da prática do Kendō ou se tornar "mais japonês" por meio dela? Seria possível a uma pessoa sem ascendência ter um espírito japonês? Como isso poderia ser percebido?
- O Kendō pode ser considerado como uma ponte entre Japão e o restante do mundo. Como o senhor[a] avalia o interesse mundial na prática do Kendō? O que o Kendō e os Japoneses podem ensinar?
- O senhor poderia nos dizer algumas palavras sobre o sentido do Kendō? O que significa trilhar esse caminho?

De como e onde estes dados foram capturados

No Japão, realizei a coleta de dados de forma contínua em Tōkyō, Osaka, Kyoto, Chiba Ken, Kanagawa-Ken e centralmente em Ibaraki-Ken. Participei de Eventos grandes no Japão, a exemplo de dois campeonatos de Iaidō, um na capital de Ibaraki [Mito], um exame de graduação de Iaidō na mesma cidade, e um campeonato em Tōkyō, dois seminários de Iaidō na cidade de Tsuchiura, um exame de graduação de Kendō em Mito, uma observação de treinamento de Kendō em Osaka, participação em treinamentos especiais da Federação Japonesa no *Budōkan* em Tōkyō, um seminário de *Budō* no Estado de Chiba, desenvolvido pela *Nippon Budōkan*⁵⁸, dois treinamentos especiais em Kanagawa Ken junto à Polícia, treinamentos com crianças em escolas primárias e secundárias, treinamentos com estudantes de ensino médio em *high schools*, mais treinamentos com universitários, professores, trabalhadores de empresas, grupos cujos treinos foram marcados via *Facebook* e pessoas idosas em vários lugares mais observações de campeonatos e treinamentos especiais, tanto de *Kendō* quanto de *Iaidō*, além de outros treinos cujos convites surgiram pessoalmente, por e-mail ou agendados. Nestas regiões e com renomados professores coletei os dados e os relatos.

Em todos esses lugares efetuei observações, anotações e apliquei os formulários, e quando possível marcando entrevistas posteriores. Estes lugares foram importantes para a coleta de dados, uma vez que contatos foram me apresentando

⁵⁸ *Nippon Budōkan* - <http://www.nipponbudokan.or.jp/> [acesso em 2013-2015]

outros contatos e me indicando direções possíveis. Pouco a pouco passei a receber indicações e convites pelo *Facebook* ou por e-mail, e acabei inserido em grandes grupos de discussão com praticantes do mundo todo, grupos existentes no *Facebook* e em sites especializados. Como disse anteriormente, no Japão existe toda uma economia dos contatos e o trânsito por meio deles necessita de relações e apresentações para ser realizado. Sendo assim, cada contato me apresentava outros que me apresentavam outros, e desta forma a pesquisa e o levantamento se deram.

Sobre o plano de pesquisa, efetuei os contatos com os policiais uma vez que identificamos uma elaboração particularmente intensa sobre a noção de ‘*Ki*’ junto aos policiais japoneses. A pesquisa havia sido planejada com o objetivo de capturar dados de policiais japoneses em Tōkyō mas, diante de dificuldades em relação ao acesso à sede da Polícia Metropolitana [*Keishichō*] e a não resposta dos policiais desta divisão, consegui um acesso à Polícia do Estado de Kanagawa, e um contato privilegiado com o ex-chefe de polícia de Hadano, que após trabalhar no quartel general da Polícia de Kanagawa em Yokohama, retornou a trabalhar na Chefia de polícia da região de Kawasaki, no estado de Kanagawa e que se tornou meu informante na pesquisa, abrindo-me diversas oportunidades para conversas e coleta de dados, além do Oficial Policial aposentado pela Polícia de Tōkyō, 8º Dan que foi Técnico de *Kendō* na Polícia Metropolitana, o qual me aceitou como discípulo, conforme dissemos na introdução e no primeiro capítulo. Em suma, ao transformar o plano inicial adaptando-o à realidade de pesquisa no Japão, consegui cumpri-lo muito melhor do que se tivesse insistido na Polícia Metropolitana ou se tivesse desistido de capturar esses dados com os policiais.

O interesse em procurar policiais japoneses para este trabalho surgiu a partir da constatação de que muitos praticantes de *Kendō* ao redor do mundo se dirigem ao Japão todos os anos para participar de treinamentos com os Policiais – da Polícia Metropolitana – e que, em outro sentido, essa divisão Policial Japonesa manteve os treinamentos e resguardaram ao longo do Século XX a herança dos estilos antigos e práticas desenvolvidas pelos Samurais [Lourenção, 2010, p. 241-259]. Naturalmente entendemos que tudo se transforma ao longo do tempo, e em nada afirmamos que o que é visto hoje em dia seja o mesmo de outrora. Por outro lado, quando ocorre a modernização do Japão no Século XIX, muitos samurais são admitidos pelas recém-criadas unidades policiais; e justamente por este fato a busca por esses ensinamentos nos fez procurar neles algumas referências para o estudo sobre o *Ki*. Por outro lado,

viemos a descobrir no Japão que tal estudo poderia ser feito sem necessariamente recorrer unicamente ao dispositivo policial, uma vez que em outros espaços pudemos ter acesso a uma filosofia que não era exclusiva da Polícia como *a priori* supomos, tendo ligações mais capilarizadas com praticantes com mais idade, que notadamente repassam essa herança aos novatos. Sobre a relação entre Kendō e dispositivo policial, observar o capítulo 4 nesta tese. Portanto, efetuamos o levantamento no Japão tanto com policiais quanto com um público mais heterogêneo, composto por professores e estudiosos sobre o *Ki*, além de praticantes das mais diferentes culturas e lugares residentes no Japão.

Por fim, enviei também para a Confederação Brasileira de Kendō que gentilmente redirecionou para as academias do Brasil, e por sua vez para as academias da América do Sul e Central. Por outro lado, fiz inúmeros contatos por meio do *Facebook*, enviando para academias e contatos ao redor do mundo, obtendo pouco a pouco as respostas. Para isso, montei uma plataforma no *google* para receber os dados de pessoas que se encontravam fora do Japão. No Japão, coletei os dados de forma escrita, alimentando as planilhas por meio da transcrição dos dados. Penso que conseguimos ter uma amostra suficiente de respostas e que permitem falar sobre esse assunto com alguma segurança, muito embora o menor dos problemas para um antropólogo seja a validade estatística de seus dados; se o menor dos problemas é esse, um dos grandes é ser fidedigno com o modo pelo qual essas pessoas contemplam a própria existência.

Iniciando os trabalhos de coleta de dados

A primeira vez que apliquei este formulário foi em um evento em Tōkyō, na Universidade Meiji, em um treinamento especial ocorrido no primeiro semestre de 2013 proposto pelo grupo *Kendō World*; coletivo esse que possui diversos praticantes de artes marciais no Japão, sendo composto por pessoas de nacionalidades diversas que lá residem, muitos deles casados com mulheres japonesas e com famílias constituídas em solo japonês. Após o treinamento, houve uma festa de confraternização e nesta pude aplicar o formulário e conversar com os presentes. Nesta festa, duas coisas interessantes aconteceram. A primeira foi a de que o Alex Bennett, professor da Universidade de Osaka, 7º Dan de Kendō, e que reside no Japão há mais de 20 anos presenteou um professor de oitavo Dan com o livro que ele havia

acabado de lançar, qual seja, o *Bushidō* que os japoneses desconhecem [「日本人の知らない武士道」 Bennett, 2013]. Este livro foi lançado em japonês e faz uma avaliação processual do *Bushidō*, caminho das artes marciais, por uma leitura historiográfica e de como esse conceito de caminho do guerreiro japonês se transformou, adquirindo outros matizes com o andar da carruagem no período Edo [1603-1865]. Bem, o ponto a se notar é o Alex presenteando um sensei de 8º Dan com este livro, indicando que ele, sendo um japonês sob certo ponto de vista, tem algo a dizer sobre história japonesa, talvez melhor do que muitos japoneses. Este fato é possível de se interpretar de variados modos, mas prefiro pensá-lo enquanto um campo de disputa acerca do objeto ‘história japonesa’, objeto tradicionalmente tratado por japoneses, e que delimita *quem* e *como* tem acesso ao discurso sobre o que significa *ser* japonês.

Na sequência, tive uma conversa com Stuart Gibson, que foi capitão da seleção Inglesa de *Kendō* e mora em Kanagawa, casado e com família no Japão, quando ele olha para mim e diz: você possui esposa japonesa? Disse-lhe que não, que apenas namorava, e ele me interrompeu e disse: ‘então não case!’ Perguntei-lhe por que razão e ele completou dizendo: “É tudo lindo até você casar, elas fazem tudo o que você deseja mas quando você se casa, a coisa muda”. Mal sabe ele o que aconteceu depois. E mal sabe ele que estava certo, sob certo ponto de vista.

No geral, a aplicação do formulário foi de fácil aceitação e colaboração em vários locais, embora no Japão eu tivesse de entender algumas coisas antes de aplicá-lo. Pensando no plano inicial de coletar as respostas com os policiais, uma oportunidade surgiu. Encontrei-me com o Omasa [30-35 anos, 5º Dan de *Kendō*, membro da Seleção Brasileira] no parque *Yoyogi* em *Tōkyō*, que naquele momento estava no Japão a treinamento com a Polícia. Essa seria uma via possível, pois ele estava em contato com os policiais que eu desejava conversar e estava treinando todos os dias com eles. Ele me disse sobre a experiência dele e que, apesar de sua família haver se oposto a idéia de ir ao Japão, uma vez que ele perderia o emprego em São Paulo, ainda sim ele se dispôs a ir por um período de três meses. O que foi fundamental em sua decisão foi a idade – 30 anos – e a oportunidade, única, segundo ele. “Hoje tenho um coração mais forte”, disse-me na despedida. Logo na sequência fiz os contatos com os policiais pelo *facebook*, explicando que o Omasa havia me

passado os contatos e pedindo colaboração. Porém, não consegui obter respostas ou cativar o interesse.

Por fim, as respostas que consegui com os policiais se deram por intermédio do Chefe de Polícia de Kawasaki, Ishida san, que repassou o formulário a algumas divisões da Polícia de Kanagawa. E por meio dele e de seus subordinados, consegui ampliar a coleta conseguindo respostas de policiais da grande Tōkyō.

Nos grupos de treino nos quais transitei no Estado de Ibaraki, tentei obter as respostas por meio do grupo de *Kendō-Iaidō* no qual estava treinando, mas a professora Kuru por meio do professor Tsuka, me negaram esse acesso pela razão de que era um questionário longo e que as pessoas não se sentiriam a vontade para respondê-lo. Me perguntei sobre isso por algum tempo e questionei meu orientador no Japão e outros pesquisadores, que me apresentaram a razão: no Japão existe uma lei que proíbe a exposição de pessoas por quaisquer meios, incluindo pesquisas de opinião e outras de quaisquer ordens. Logo compreendi que deveria procurar outra forma e se insistisse talvez isso poderia ocasionar efeitos colaterais na pesquisa, inviabilizando contatos e a boa vontade das pessoas que pouco a pouco se afeiçoavam a mim. No entanto, dentro deste mesmo grupo de praticantes aconteceram coisas que descrevi na tese que em muito extrapolaram a necessidade de coletar esse tipo de informação. Conforme descrevo nos capítulos passados, fui incluído em um parentesco pela vontade dessas pessoas, o que em muito excedeu qualquer qualidade de informação que pudesse obter por meio da palavra ou por meio de números, que diriam muito pouco em comparação a esse fato. Logo, aos dados.

Dados – apresentação

Sobre os dados, conto com cerca de trinta formulários e quinze entrevistas de praticantes japoneses, sessenta de praticantes ao redor do mundo e cinquenta de brasileiros. Neste capítulo apresentaremos uma síntese dos dados e respostas sobre duas questões importantes para as conclusões que se seguem na tese.

Coletados com praticantes brasileiros

Sobre o Gênero, 83% dos participantes se declararam do sexo masculino e 17% do sexo feminino. Sobre a idade, 65% se enquadra na faixa entre 25 e 45 anos. Sobre o trabalho, normalmente carreiras administrativas, professores, estudantes, engenheiros, médicos, aposentados, analistas, paisagistas. Ligado a isso a educação

superior aparece em 51% das ocorrências, seguidas de pós-graduação com 19%, ensino médio com 10%, e escolas técnicas ou profissionalizantes com 7%.

Sobre a religiosidade professada, temos cristão católico com 26%, budismo com 14%, sem religião com 26% e outros com 34%, comportando espíritas e outras. As nacionalidades outras que apareceram neste levantamento se devem a Colombiana, uma única ocorrência; Chilenos – duas ocorrências – e nacionalidade portuguesa. Os outros se declararam brasileiros. As indicações de ascendências étnicas são variadas, constando descendentes de europeus e japoneses. Da mesma forma como a ascendência da esposa ou esposo, constando europeus, indígenas brasileiros, africanos e japoneses.

Sobre viver ou residir no Japão, algumas pessoas visitaram a passeio, outras nunca visitaram, algumas tiveram a experiência de morar, trabalhar e fazer cursos, outras foram para participar de treinamentos de *Kendō*. Algumas delas ainda permanecem no Japão à trabalho, e algumas disseram que têm desejo de morar no Brasil e não no Japão, contrariando a avaliação inicial quando supomos que descendentes gostariam de residir naquele país. Algumas dessas pessoas possuem parentes no Japão, a trabalho e outra possui parentes aposentados. As regiões são variadas, constando Hamamatsu, Fujisawa, Akita-Ken, Iwate-Ken, Hiogo, Kyoto, Mie, Kochi, Nara, Gifu.

Sobre as graduações, elas oscilam desde 1º dan até 7º dan, orbitando nas graduações de 4º dan e 5º dan. São graduações relativamente altas para o contexto brasileiro. Sobre os locais de treino e idades, muitos continuam a praticar nos mesmos *Dōjōs* onde iniciaram os treinos ou iniciaram projetos de ensino de *Kendō* tendo por base laços com os *Dōjōs* onde iniciaram; efetuamos uma interpretação sobre esse fato no primeiro capítulo da dissertação de mestrado, argumentando sobre a *noção de casa* como possibilidade de explicação para isso, uma vez que laços são estabelecidos e continuados, sem contar uma noção de parentesco e linhagens que estimamos naquele momento serem válidas para o caso. Nesta tese confirmamos aquela interpretação [Lourenção, 2010, p. 76-90]. Sobre as idades de início na prática, elas são bastante heterogêneas, indo desde antes dos dez anos, normalmente com o apoio ou obrigação da família, passando pela faixa dos dez aos vinte, em razão de amizades, influências de mídias japonesas e após os vinte anos, por razões de curiosidade ou amizades. Os dados não apontam que haja pessoas que iniciem com mais de 35 anos.

Sobre os dados coletados ao redor do mundo

Sobre o Gênero, espantosamente 83% dos participantes se declararam do sexo masculino e 17% feminino em um público de 60 pessoas; a mesma percentagem observada nos dados brasileiros. Sobre as idades, 10% se enquadra na faixa entre os 20 a 25 anos; 25% na faixa entre 26 a 30 anos; 28% na faixa entre os 31 a 35 anos; na faixa de 36 a 40 anos, temos 11%; de 41 a 45 anos, 10% e por fim, de 50 a 70 anos, 20%. Sobre as profissões, constam cargos de diretoria e de operações em vendas internacionais [normalmente em razão do domínio das línguas inglesa e japonesa], terapeutas corporais em técnicas orientais, estudantes em geral, mestres e doutores, presidentes de companhias, professores das mais diferentes especialidades, pesquisadores em universidades japonesas e européias, e representantes de companhias européias e americanas em solo japonês. A respeito da educação, temos 17% de pessoas que completaram a *high school* e colégios vocacionais, cerca de 26% completaram o curso superior, 45% completaram pós graduação e 12% que se tornaram doutores. Sobre a religiosidade professada, temos cristão católico com 20%, budismo com 6%, protestantes com 8%, islamita com 4 % e sem religião ou outras com mais de 62% comportando espíritas, sem culto, e grande parte sem descrição. Sobre a Nacionalidade, temos equatorianos, franceses, irlandeses, holandeses, ingleses, norte-americanos, turcos, australianos, chilenos, neozelandeses, italianos, austríacos, alemães, canadenses, peruanos, chineses, israelenses, suíços, argentinos, guatemalenses, tchecos, escoceses. Muitos desses indicaram que possuem esposas ou namoradas japonesas – desses 83% que se declararam homens, cerca de 67% possuem esposas ou namoradas japonesas. Sobre as graduações de *Kendō*, elas oscilam entre 4^o Dan a 7^o Dan, em 68%. O restante está na faixa de 3^o Dan abaixo.

Dados coletados com praticantes Japoneses

De trinta pessoas⁵⁹, 74% se declararam homens e 26% mulheres; sobre as idades, na faixa de 26 a 30 anos de idade temos 8%; na faixa de 31 a 35 anos, 17%; na faixa de 41 a 45 anos temos 25%; na de 46 a 50 anos, 8%; na de 51 a 55 anos, 17%; na de 56 a 60 anos, 8%; finalmente, na faixa de 61 a 65 anos, 17%. Dessas pessoas, cerca de 30% disseram que iniciaram os treinos ainda crianças, por causa de amigos

⁵⁹ Neste levantamento contabilizamos apenas os dados coletados nos formulários. As entrevistas realizadas com professores japoneses estão ausentes. Porém, todas as entrevistas foram realizadas com homens, de 45 anos a frente.

e/ou por causa da influência dos pais. Cerca de 50% começou na adolescência em razão de filmes, seriados ou por gostar de samurais e da história japonesa e o restante na faixa entre os 18 aos 30 anos, em razão de amizades, desejo ou trabalho.

Sobre o trabalho, constam professores universitários, Oficiais Policiais [40%], Engenheiros, físicos, médicos, secretários, funcionários públicos e estudantes universitários. A respeito da educação, temos que 25% completaram a *high school* e colégios vocacionais; 35% completaram o curso superior, 22% completaram pós graduação e 18% que se tornaram doutores. Sobre a religiosidade professada, temos o Budismo com 70%, seguido do Shinto com 15%, e outros com 15%, sem descrição. Sobre a Nacionalidade, todos são japoneses. As esposas são em sua maioria japonesas, com 90%. Nos outros 10% constam namoradas brasileira, européia e neozelandeza. A graduação de Kendō maciçamente indica acima de 6º Dan incluindo o 7º Dan com 90%. As outras são 5º Dan e 3º Dan.

As questões - e respostas

Como dito anteriormente, as questões envolvem algumas dimensões a partir das quais poderíamos dar a entender o que se fala nos salões de treinamento. O formulário buscou então, retiradas as variáveis quantitativas, dar a oportunidade desses praticantes falarem sobre suas experiências e entendimentos em relação aos conceitos e seus desejos e práticas em relação à Cultura Japonesa. Com este objetivo, reuni as seções que trazem os testemunhos a respeito da diferença entre japoneses e não japoneses, e se seria possível fazer distinções semelhantes, deixando a cargo dos respondentes a argumentação. Por fim, observemos a questão do ser-tornar-se japonês por meio dessas práticas.

Começemos por uma questão chave, qual seja, a de que *muitos não-japoneses as vezes se parecem com japoneses em relação ao comportamento. O senhor[a] acredita ser possível a um não japonês se comportar como um japonês por meio da prática do Kendō ou se tornar "mais japonês" por meio dela? Seria possível a uma pessoa sem ascendência ter um espírito japonês? Como isso poderia ser percebido?*⁶⁰

⁶⁰ Em inglês: Many *non-Japanese* sometimes looks like *Japanese* by their behavior. Do you think can be possible a non-Japanese becoming Japanese by means of Kendō training? Can be possible a non-Japanese possess [to have] a Japanese Spirit? If this is possible, how it can be perceived?

Em Japonês: いろいろな外国人は時々、日本人の様な行動が見られます。剣道の稽古によって外国人が「日本人」になる可能性がありますか。また、日本人の精

Com a palavra, os respondentes Japoneses:

O senhor Nagai, 56 a 60 anos, nos diz que o *Kendō* não existe sem a espada. O ataque [seme] é muito importante no *Kendō*, mas ele é um veículo para algo.

剣道は剣でなければいけないのです。攻は大切ですが、人として大切な●車●があるので、その●車●を 剣道を通して学ぶのです。[長井尚美、男、56-60、高等学校卒業、教七段]。

O Senhor Tanaka [41 a 45 anos, empregado na Construção Civil, Renshi 6^o Dan] diz que mais e mais pessoas que estão vivendo além dos mares [em outros países] estão interessadas no *Kendō* porque isto parece bacana. Porém, a menos que os estudantes possam entender os aspectos culturais, será difícil de continuar a praticar. Provavelmente japoneses possam dizer o que está atrás, os aspectos culturais, os entendimentos mútuos, a consideração pelas outras pessoas. Se pensarmos que o *Kendō* japonês possa ser um padrão para o mundo, talvez possamos ensinar a técnica. Mas a técnica do *Kendō* tem relação com o espírito do *Kendō*, e com a Cultura Japonesa, e se as pessoas não conseguirem entender esse espírito, será difícil ensinar as técnicas também. Ele defende a idéia de que sem uma relação envolvente com a cultura japonesa, as técnicas perdem sentido. Mas então de que se trata essa técnica em relação? Como reconhecer a cultura japonesa nessas técnicas?

剣道を行う人間の間であれば可能でしょう。しかし剣道と関係のない人間には架け橋になることは難しいでしょう。日本人が世界に教えることは出来ません。正しいと思っている日本の剣道が世界でのスタンダードであれば、技術は教えることは出来るかもしれませんが。しかし、剣道の技術は剣道精神と相互関係にあるので剣道精神が理解出来ない人間には、技術指導も難しいでしょう。[田中 敦、男、41-45、建設業、高校中退、仏教、錬士六段]。

O senhor Takano [46 a 50 anos] defende que o entendimento, ou a comunicação é fundamental nesse fazer-se japonês. Diz-nos ele que é possível desde

神を持つ可能性がありますか。もし可能であれば、これをどのように認知しますか。

que haja entendimento. Quando se sente cada um pelo coração, abandonando o desejo e o interesse. Por essa razão parece ser difícil para muitos estrangeiros se tornarem japoneses. Mas isso pode acontecer, se ele ou ela nos entenderem.

欲や利害を離れた心で通じる、動くようになるとき。日本人にはなれないだろうが、日本人的精神は持つことが可能だと思ふ。[高野 喜代志, 男, 46-50, 職業: 運送業、古流剣術道場、, 高校 普通科, 剣道 3 級 古流免許皆伝]

Penso que quando um estrangeiro recebe ou aceita a Cultura Japonesa, pode ser possível ele ou ela se tornar, é possível ter o espírito japonês. Por exemplo, as palavras Jin, Gi, Rei. Ou amor, afeição, cortesia, e fazer sempre o melhor. Conhecendo como mostrar consideração e como se demonstrar as maneiras, nós podemos notar essas pessoas no Kendō. É um fazer-se ser humano. Acertar e refletir, receber o golpe e ser agradecido por isso.

日本の文化が外国人に受け入れられることによって、その事が可能ではないかと思ふ。例え、仁、義、礼。。。思いやり人を知っている、礼儀ができるような人が剣道でいる、人間形成であると思ひます。打って反省打たれて感謝。相手やいるからこそ、剣道ができます。[長井尚美, 男, 地方心務員, 高等学校卒業, 仏教, 56-60, 教七段]

A senhora Nagai [56-60 anos, 7º Dan de Kendō] diz que pode-se encontrar essas pessoas no Kendō, fazendo-se humano através do amor, da cortesia, e do fazer-se melhor. Ora, isso que consideramos como virtudes são pontos do *fazer-se*, como uma manufatura da pessoa. Não parece haver virtudes de um lado e aquilo que seria um ideal, de outro lado. O *fazer-se* quer dizer colocar essas coisas em operação.

Eu penso ter a possibilidade na qual estrangeiros possam ser japoneses. Se definirmos o espírito japonês como o modo de demonstrar consideração ao parceiro e o sentimento de gratidão, dentro do *Kendō* tem esse tipo de definição então acho que estrangeiros podem fazer *Kendō* como japoneses.

外国人が日本人なる可能性はあります。日本人的精神 = 相手
 と思いやり、感謝する気持ちと定義するなら、剣道にはその
 定義や含まれているので剣道をする外国人は日本人だと思っ
 ます。[益田志穂, 女, 31-35, 事務員です、大学。法学部、法
 律学科。、仏教, 剣道三段]。

A senhora Masuda Shiho [31 a 35 anos, 3o Dan de Kendō, cursou Faculdade de Direito e atualmente funcionária em Universidade] defende coisas parecidas, ou seja, fazer *Kendō* como japoneses, por meio de algo que definiria esse tornar-se como demonstração de respeito e ser grato.

Mas é claro! Eu conheço algumas pessoas que são mais japonesas que muitos japoneses. Eu realmente aprecio isto. Akiko Muranishi, Mulher, 26 a 30 anos, [Secretária, em uma companhia de manufatura, Kyoto, Curso Universitário concluído, curso de Inglês, 2º Dan].

Mas é claro que pode ser um japonês. Entendendo a ideologia e o espírito, e se pode praticar, é claro que não tem relação com qual nacionalidade de origem. Mas, como cada local tem diferenças e espíritos de origem, se possui um abismo entre o espírito de origem e o espírito do *Kendō*, talvez seja difícil.

もちろん可能です。理念、精神を理解し、それを実践しようとするのであれば国籍は関係ありません。しかし各国それぞれに独自の精神があるように、国の精神と剣道精神の間にギャップがある場合は難しいかもしれません。田中 敦, 男, 41-45, 建設業, 大阪府立城東工業高校中退, 高校中退, 仏教, 錬士六段

O senhor Tanaka [41 a 45 anos, indústria de construção, Kendō 6º Dan Renshi, Curso médio completo] defende que não é a nacionalidade que importa, mas uma diferença entre dois espíritos, quais sejam, o de origem e o de destino. Se não existe uma ponte entre esses dois agenciamentos, não é possível haver o tornar-se.

No mundo do *Kendō*, eu penso que os estrangeiros possam se tornar japoneses. Por exemplo, o Rui Ramos [Brasileiro] foi jogador de futebol no Japão, e ele possui uma imagem mental muito parecida com os japoneses, e outros estrangeiros também conseguem se adaptar muito bem no Japão. Através do treino de *Kendō*, se os estrangeiros podem dar-se a entender e aceitar a respeito da cultura japonesa e da conexão entre as pessoas, não é impossível ser japonês. E não necessita de se ter consciência sobre diferentes nacionalidades para se passar por esse processo.

剣道以外でも外国人が日本人になることは可能だと考えています。サッカーのラモス瑠偉氏は、非常に日本人に近いメンタルを持っていると思いますし、日本に溶け込んで生活している外国人も多く存在します。剣道の稽古を通じて外国人が日本の文化や人と人とのつながりなどを理解・受容し実践するようになれば、外国人が日本人となるのは不可能なことではないと考えます。また、そのような過程を経て日本人となった外国人に対しては、国籍の違いを意識することはないと思います。[久保 忠昭、男、41-45. 職業：大学病院の医療コーディネーター（患者相談、苦情対応、医療安全、渉外）、元警察官四年制大学卒業（法学部法律学科，大学卒業，仏教，五段.]

O senhor Kubo, [41 a 45 anos, funcionário em Hospital Universitário no atendimento e mediação no tratamento a pacientes, ex-policial, pós graduado em direito, 5º Dan] pensa que a conexão entre as pessoas é determinante, e que não é necessário dar importância a diferença de nacionalidades para se reconhecer alguma possibilidade de se tornarem japoneses no mundo do *Kendō*. O exemplo que ele fornece é interessante, o do senhor Ramos que foi jogador de futebol no Japão. Tive oportunidade de ouvir comentários elogiosos sobre o referido jogador, e de como os japoneses gostavam dele em razão de um fato em específico – o Ramos teve uma esposa japonesa que veio a falecer; algum tempo após esse fato, ele disse que não

voltaria a se casar, porque amava a falecida esposa por um lado, e pelo respeito que tinha à memória dela por outro. Não era o fato de ser jogador de futebol, e de os japoneses gostarem desse esporte que faziam ter apreço por ele; mas um fato alheio à sua especialidade, na qual se reconhecia algo próximo a esse sentimento culturalmente dado. Para estrangeiros em geral, ao que parece, o sentimento é um elemento deixado ao lado daquilo que seria uma forma de natureza. Ou seja, o sentimento e sua manifestação enquanto algo próximo à natureza por assim dizer. A expressão do sentimento como algo que escaparia da razão, sempre cultural. Para os japoneses, seria o oposto. O sentimento – e sua emergência – enquanto pura manifestação de sua cultura. Enquanto *japonesidade*.

No *Kendō* quando se tem o momento de lutar, naquele momento no qual se está frente a frente se analisando mutuamente, pode parecer trocar palavras ao invés da conversação propriamente dita. Tentar fazer essa comunicação em profundidade estando dentro desta troca, conhecer o parceiro e mostrar a verdade de si para o parceiro. No *Kendō* tem-se as palavras ‘acertar o golpe e ser grato, receber o golpe e ser grato’. Acertar no momento propício, naquele que o adversário está desatento, faz o adversário ser grato e pensar que naquele momento alguém está a ensinar que aquela parte não está boa. A pessoa que recebeu o golpe deve ser grata porque o parceiro ensinou, viu uma falha na postura do primeiro, ensinando os pontos que não estão bons. E a pessoa que acertou deve refletir sobre se ele usou a técnica de forma correta ou não. E refletir sobre o que pode ser melhorado. Se este espírito pode se tornar comum, o *Kendō* pode ser pensado como transcendendo Estados Nacionais, e penso que isso já se realizou. Nestes dias, todos nós nos comunicamos pela internet e os praticantes de *Kendō* usam essa ferramenta e se comunicam com todos os outros praticantes pela internet, e eu sinto que muitos têm um forte interesse no *Kendō*, em aprender. Em um País que não tenha professores de *Kendō* suficientes, ou então que tenha dificuldades para ensinar as técnicas e o correto espírito do *Kendō*, seja pela linguagem, pelos diferentes estilos e hábitos de vida etc, pode ser difícil. Mas eu desejo transmitir a virtude japonesa

do ‘*Nebari*’ 「粘り」 para todos os praticantes de *Kendō* do mundo, ou seja, demonstre consideração e sempre ajude os outros, dessa forma podemos permanecer vivos, eu acho. Este ponto é muito importante para ensinar as futuras gerações de praticantes de *Kendō*. 剣道では互いが対峙した時に、言葉を超えたやり取りが生まれます。そのやり取りの中で相手を知り、自分をさらけ出すことで濃密なコミュニケーションをはかります。剣道には「打って反省、打たれて感謝」という言葉がありますが、相手の弱いところ（隙・心の動揺）を打つということは相手に「ここがダメだよ」と教えてあげる思いやりがあり、打たれた者は、打った者に対して「自分の悪いところを教えてくださいありがとうございます」と感謝する、そして打った者は、「自分の技が正しく出せていたか」を反省検証するのです。この精神を共有できるようになれば、剣道は国境を越えることは可能ですし、すでに実現できているのではないかと考えます。最近ではインターネットを通じて世界中の剣士と交流することができ、剣道への感心を強く感じています。国によっては指導者が不足していたり、言葉や生活習慣の違い等から正しい剣道の精神や技術を指導することが難しいケースもあるとは思いますが、日本人の美德でもある「粘り」が、きっと世界中の剣士に伝わるものと願っています。[久保 忠昭, 男, 41-45, 大学病院の医療メデイエーター（患者相談、苦情対応、医療安全、渉外）、元警察官, 大学卒業, 仏教, 五段]

O senhor Kubo completa sua reflexão com esta bela passagem. Com o demonstrar consideração e ajudar as outras pessoas, porque dessa forma pode-se permanecer vivo – se relacionar e aprender. Mostrar *consideração*; esse talvez seja o ponto que mereça atenção. Quando uma pessoa está a ensinar algo, o fato de ser grato é algo importante. Quando um professor acerta em um local desprotegido, ele está ensinando alguma coisa. Quando alguém diz algo que não se quer ouvir, ou que não estejamos prontos para ouvir, essa pessoa demonstra *consideração*. Grande parte das

pessoas pensa que apenas quando algo está bom e é reconhecido é que alguém teve consideração por outrem. Os japoneses pensam diferentemente. Quando algo não está bom, e alguém se importa, essa seria a demonstração da consideração. Abaixo o senhor Takano [46 a 50 anos, Industria de transporte] nos diz sobre alguns conceitos do *Kendō*, e como ao se encontrar um modo de equilíbrio, talvez possamos permanecer vivos.

Viver em conjunto e ter uma prosperidade comum, eu mesmo e os outros em uma prosperidade mútua; o *ainuke* [相抜け] ensina isso, ou seja, ao atingir o oponente mutuamente será atingido e se torna igual ao outro, levando à morte de ambos. Se seguir nesta reflexão do *Ainuke/ Aiuchi*, procurando encontrar o ponto no qual não necessita que os dois morram, isso será benéfico.

共存共栄。自他共栄、相抜け、お互い互角になったら戦えば相打ち、お互い死んでしまいます。一つ上がって相抜け、お互い死ななくてもよいところを探す。高野 喜代志、男、46-50, 職業：運送業、古流剣術道場、, 高校 普通科, 高等学校卒業, 神道, 独身, 剣道 3 級 古流免許皆伝。⁶¹

O professor engenheiro Kataoka [51-55 anos, 7º Dan de *Kendō*, casado com esposa brasileira], nos diz sobre a noção de respeito. Mesmo em uma situação na qual idealmente seria necessário tirar a vida de alguém, ter consideração. Em suma, ser grato e respeitoso seriam as virtudes cuja prática tornar-se-ia ideal neste modo de vida.

O *Kendō* é o ultimo caminho do guerreiro que surgiu no Japão. O último propósito deste espírito é vencer sem lutar, mas quando em uma situação inevitável deve-se estar apto a matar. Mas mesmo neste caso, ter respeito pelo coração do oponente, e ser agradecido por isso. Então desejo dizer que fazer-se consonante com tudo e todos sem o desejo de lutar é a maior premissa do caminho do guerreiro.

⁶¹ 共存共栄 = 四字熟語; 相抜け = Significado é se não possui desejo para lutar, nunca ataque. 相打ち = Efetuar o golpe no mesmo momento. 互角 = Sem diferença, igual.

剣道は日本で生まれた、最後の武士道である。その精神は、戦わずして勝つ事が最終目的であるが、止むを得ない時は必ず相手を倒す、と言う心である。しかし、その戦いの中にも、相手の心を尊重し、最高の礼を払う。つまりは戦わずして、全てと協和する事が、武士道の大前提である。[片岡 洋介、51-55、専門技術士（下水処理）、社会体育専門学校、7段、ブラジル人]

A senhora Masuda [31 a 35 anos] nos diz que se existem dez pessoas, existem dez cores. Todos são diferentes, todos têm mentes, vidas, personalidades e modos de pensar que são diferentes. Neste sentido, o *Kendō* seria um modo de comunicação, levando em conta os outros e respeitando as diferenças.

O significado do *Kendō* é o de que, se existem dez pessoas, existem dez cores. Ou seja, todos pensam diferentemente, todos são diferentes, todos tem mentes, vidas, personalidades e modos de pensar que são diferentes. No meu caso, encontrando os pequenos pontos e a forma como crescer, e um modo de comunicação com pessoas⁶².

剣道の意義は十人十色。自分にとっては自分の失点を見付け、成長するための。人と交流するための手段だと思っています。[益田志穂, 女, 31-35, 事務員です、大学。法学部、法律学科, 仏教, 剣道三段]。

Notamos nesta parcial que os japoneses veem o *Kendō* como modo de comunicação, não em uma caixa singularizada comportando apenas coisas e conceitos de dentro desta prática. Ele seria um veículo ou uma prática dos conceitos japoneses como respeito, cortesia, modo de comunicação, compreensão. Seria possível de acordo com eles as pessoas se tornarem japonesas por meio do *Kendō*, mas o mais

⁶² Observação- 十人十色 = quatro caracteres do idioma Japonês = 四字熟語. O significado é o de que toda pessoa é diferente, e não possui o mesmo modo de responder, pensar, representar a personalidade. Tudo e todas são diferentes.

importante é se essa pessoa reconhece no *Kendō* os modos e condutas japonesas – em suma, o que vamos chamando de Cultura Japonesa. Mas o ponto não é simplesmente reconhecer tais conceitos, mas praticá-los.

Respostas em português – Respondentes brasileiros e da América do Sul

Nesta seção trazemos os dados dos respondentes brasileiros e sul americanos, totalizando cinquenta pessoas. A pergunta é a mesma feita anteriormente, ou seja, seja, a de que *muitos não-japoneses as vezes se parecem com japoneses em relação ao comportamento. O senhor[a] acredita ser possível a um não japonês se comportar como um japonês por meio da prática do Kendō ou se tornar "mais japonês" por meio dela? Seria possível a uma pessoa sem ascendência ter um espírito japonês? Como isso poderia ser percebido?*

O senhor Santos, de 20-25 anos pensa ser possível o *Kendō* ser um molde dos valores japoneses, dizendo que é impossível fazer *Kendō* sem mudar o seu modo de pensar. Ou seja, ao ver o mundo a partir de uma ótica presente nesta prática, uma pessoa pode acabar se tornando parte japonesa.

Acredito que possa ser possível sim uma pessoa adquirir um "espírito japonês". O *Kendō* é a prática viva do espírito japonês, na minha opinião. Passei a entender melhor noções da cultura oriental ao estar em contato com o *Kendō*. No meu ver, o *Kendō* pode mesmo ser uma espécie de molde dos valores japoneses. É impossível dedicar-se ao *Kendō* sem mudar sua mentalidade de alguma maneira. A visão que o *Kendō* te passa é contagiante, você acaba vendo muitos pontos de sua vida, trabalho e estudos sobre esse mesmo aspecto, de dedicação e auto-aprimoramento. Ao ver o mundo com "os olhos do *Kendō*" (Os olhos do Espírito Japonês), acredito que uma pessoa acabe por se tornar "parte japonesa". [J. C. O. Santos, 20-25 anos, Estudante de Ciência da Computação da Universidade Federal de Mato Grosso].

O senhor Fernandes Filho argumenta a respeito das vidas passadas, e relaciona noções com o *Karma* para justificar a similaridade entre um e outro caso. Ou seja, ter

e renascer com um espírito japonês passa a ser o critério para tal possibilidade de se tornar – ou melhor – de se reconhecer como portando tal qualidade espiritual.

Sim, de fato comprovamos a existência de vidas passadas. Muitos carmas são gerados no decorrer das passagens das vidas, o que pode ser visto em vários não-japoneses se comportarem desde pequeno como japoneses. Isso vale para todas nacionalidades, não apenas japoneses. Alguns conseguem se acomodar melhor, tendo afinidade com essa cultura, outros já não possuem essa tendência. [S. A. Fernandes Filho, 20 a 25 anos. BackOfficer / Escritor, Ensino Superior (Cursando) - Sistemas de Informação].

O senhor Barbosa, 26 a 30 anos, compartilha de visão similar. Diz ele que em relação à '*espiritualidade*, tem-se a certeza de que podem ocorrer casos de a pessoa ser brasileira mas ter um espírito japonês devido às muitas encarnações dentro daquele povo'.

A questão da etiqueta no Kendō é básico, todos os Kendocas devem seguir o mesmo tipo de comportamento, o que não significa que a pessoa estará sendo mais japonesa ela simplesmente estará sendo mais Kendōca e isso pode ou não ser traduzido para fora do Dōjō. O Kendō tem por finalidade melhorar a pessoa e fazer com que ela se relacione melhor com os outros (amigos, familiares, superiores) o que acaba acontecendo é que a pessoa dentro da própria cultura se torna melhor e até valoriza mais os conceitos que apreendeu em casa, o que não quer dizer que ela ficou mais japonesa. Nem todo mundo que faz capoeira se torna mais africano mas com o desenvolvimento no caminho correto do esporte se torna com certeza uma pessoa cada vez melhor. Com relação a espiritualidade com certeza podem ocorrer casos de a pessoa ser brasileiro por exemplo, mas ter um espírito de japonês devido a muitas outras encarnações dentro daquele povo. De maneira mais profunda a pessoa naturalmente se comporta de maneira diferente da cultura em que se encontra, isso, independente se faz Kendō ou qualquer outra manifestação cultural ou não. [S. V. G. Barbosa, 26 a 30 anos,

Assistente de importação, Bacharel em relações internacionais, 1º dan]

Os dois pontos de vista abaixo colocam em centralidade a possibilidade de um renascimento do *espírito* em outros corpos. Esse passa a ser um critério de explicação para uma dada visão de mundo que aproximaria algumas pessoas, não qualquer pessoa, diga-se de passagem, da Cultura Japonesa e desse *se tornar*. Ou seja, acaba-se reconhecendo em algumas pessoas essa qualidade, mas se tornar ou não depende de cada pessoa e de um ambiente favorável que dê vazão a esse impulso e possibilidade.

Existe a natureza básica de uma pessoa, condicionada pela criação, e existe uma possível mudança de comportamento baseada no que "acha bonito", algo inspirador, porém considero improvável que tal fenômeno possa ocorrer de forma natural, sem parecer "forçado" ou ainda em termos menos elegantes, "paga-pau de japonês". As motivações podem ser muitas, como carência de valores nacionais com os quais se identifica, valores familiares, postura social, admiração, na prática, pelo que é ofertado por civilizações mais avançadas, que parece ter grande apelo aos que não desenvolveram seus próprios métodos de comportamento. Segundo disciplinas cardecistas, é possível a reencarnação, de pessoas que viveram outras vidas em outros lugares mas nada posso afirmar sobre isso. [B. Yagi, 31 a 35, professor universitário, 2º Dan]

Como sou Budista e aceito o ciclo de reencarnação como Verdade, fica muito simples aceitar. Em poucas palavras esta pessoa já teve uma vida como japonês. Porém, como sabemos que o homem é lapidado com o meio ambiente podemos aceitar que ao praticar e estudar o profundo conceito existente no *Kendō* pode se tornar japonizado. [Sensei H. Ishihashi, 7º dan Kyoshi, Paisagista, 66 a 70 anos]

A senhorita M. Ferreira [20 a 25 anos], tem um ponto de vista bastante interessante. Diz-nos ela que normalmente é confundida como se fosse descendente

de japoneses, pela questão do comportamento. Ou seja, outros a veem como japonesa, a depender do que ela demonstra para essas pessoas.

Acredito piamente nisto. Eu mesma sou confundida com descendente pelo meu comportamento, a etiqueta japonesa é muito forte no Kendō, e seus praticantes mesmo fora do Dōjō a empregam o tempo todo, seja no trânsito, na faculdade, na vida social. Muitas das lições, que muitas vezes nem são somente japonesas, mas que marcam no Kendō, acabam sendo registradas, como o tratar com respeito os senseis, mesmo muitas vezes não concordando com as decisões (shiais), que nos remete a uma prática com nosso país, ou mestres escolares. Ou ainda o cuidado dos senpais como os kōhais e o acolhimento, que nos remete a praticas com nosso irmãos e pessoas mais novas que nós em cargos. Ou ainda no silêncio, na meditação, na serenidade que estas pessoas transmitem. [E. M. Ferreira, 20 a 25 anos, biblioteconomia e ciência da informação, 1º Dan].

O senhor Arenas Gómez [26 a 30 anos, Antropólogo] concorda em parte com o ponto de vista. Nos apresenta que se uma pessoa nasce no Japão, mesmo não tendo ascendência, seria japonês. Ou seja, a cultura passa a ser o elemento central para se reconhecer como japonesa. Neste sentido, em parte pode ser entendido como certa especificidade a relação entre cultura e estado nação.

Bom, concordo não. Não estou falando de questões biológicas. Uma pessoa nascida fora do Japão mas criada desde infante lá, é japonês. Adquire o Espírito Japonês entendido este como um Ethos próprio. Agora, quem já foi criado fora, tem a estrutura cultural de outro contexto e por mais tentativas que faça sua aproximação à cultura japonesa nunca vai ser uma adoção total mas a releitura a partir das categorias simbólica que já possui. [J. Arenas Gómez, 26-30 anos, Doutorando em Antropologia Social, 1º Dan em Iaidō]

Ponto de vista similar, sobre a attitude e comportamento, é defendido pelo Professor Yamamoto.

Percebe-se no comportamento, na atitude. Torna-se culturalmente japonês. Espiritualmente, muitos podem ter sido japoneses em vidas passadas. Acredito ser possível um não japonês se comportar como tal por meio da prática do Kendō. O espírito japonês, presente na paciência, respeito e determinação pode ser adquirido e cultivado por meio do Kendō. [Y. Yamamoto, 66-70 anos, físico, pós doutor, 4º Dan]

O senhor Kobayashi nos diz de uma imagem que foi criada em torno da pessoa japonesa, sendo essa imagem a que se apresenta quando em relação ao conceito de cidadão do estado nação japonês. E sim, de acordo com ele, essa veiculação idealizada da pessoa ajuda na elaboração e entendimento de uma imagem mental do que seria um espírito japonês e das contínuas aproximações ou distâncias entre o mundo da prática e o idealizado.

Foi criado um esteriótipo de "nihondin", um japonês tem que ter uma série de características, ser correto, ser leal, humilde, ter força de vontade, fé, respeito aos mais velhos ou mais graduados, proteger e ajudar sua família, entre outras características. Todas essas características são ensinadas direta ou indiretamente pelo Kendō então, sim, uma pessoa não japonesa pode se tornar mais "japonesa" através do Kendō. Considerando esse "espírito japonês" como o esteriótipo descrito acima, creio que sim. Isso poderia ser percebido quando observado a relação que o kenshi tem com seus colegas, amigos e com sua família dentro e fora do Dōjō. [F. M. Kobayashi, 20-25 anos, cirurgião dentista, 2º Dan]

A senhorita L. Dentello, 20-25 anos, apresenta um ponto de vista interessante. Ou seja, considera japonês como adjetivo, não necessariamente com a nacionalidade japonesa, mas sim alguém cuja imagem seria algo próxima a uma pessoa que respeita hierarquias e regras, de acordo com ela. E neste sentido alguém poderia ser reconhecido como japonês. Essa imagem é constante, e admirada. Ou seja, esse japonês ideal seria alguém que provavelmente não existe, em lugar algum, nem mesmo no Japão. Alguém cuja existência terrena seria objetivada pelo respeito cego a

todas as regras, convenções sociais, hierarquia. Talvez esse seja um ponto importante naquilo que estamos discutindo, ou seja, um vir-a-ser que talvez nunca se finalize.

Depende do que se considera "espírito japonês". Entendo que considera-se japonês (como adjetivo, não nacionalidade) alguém com extremo respeito pela hierarquia e pelas regras, com disciplina e vontade pouco entendida pelos ocidentais. Acredito que nesse ponto sim, acho que um ocidental sem nenhuma ascendência japonesa possa ter um 'espírito japonês' despertado através do Kendō ou de outras artes (não necessariamente marciais) originárias do Japão. Mas considerando a minha espiritualidade, "espíritos" propriamente ditos não têm personalidades e nem nacionalidade, é algo que se aperfeiçoa apenas em terra. [L. Dentello, 20-25 anos, Professora de inglês - UNS Idiomas Araraquara]

Em relação a isso, essa imagem mental que passa a ser um modelo para conduta dos descendentes no Brasil, além de falsa é problemática visto que pouquíssimas pessoas se aproximariam deste padrão ético em sua vida em sociedade.

O senhor M. Mega [41 a 45 anos] nos diz a respeito de tal possibilidade de se reconhecer um não-japonês como Japonês desde que ele tenha esse espírito japonês visto que, em suas palavras, o Kendō atrairia pessoas pela afinidade com a cultura e respeito japoneses. Em suma, descobre-se esse espírito. Esse ponto é importante pois diferentemente dos japoneses, que pensam num vir-a-se-tornar, nós brasileiros tendemos a pensar como uma descoberta de algo que esteja oculto, como se abrissemos a cebola e lá no fundo estivesse sempre esse espírito.

Sobre a primeira questão: eu não acho possível um não japonês se comportar como um japonês por meio da prática do Kendō, mas acho possível um não japonês com espírito japonês se tornar mais japonês pela prática do Kendō, porque o Kendō atrai de alguma forma essas pessoas que tem uma ligação espiritual com a cultura japonesa, existem outros kenshis que vem ao Kendō através de outros estímulos, mas acabam desistindo. Sobre a segunda questão: É possível sim uma pessoa sem ascendência ter um espírito japonês, eu sei que de alguma forma estou ligado a cultura japonesa, algo que vem de dentro, é um sentimento, o Kendō permite que esse sentimento seja exteriorizado, não conheço nada mais japonês que o

Kendō, através do Kendō pude refletir sobre minha vida e ver como estive ligado a cultura japonesa durante toda a minha infância e juventude sem que pudesse perceber. [M. Mega, 41 a 45 anos, Gerente Sistemas/Prefeitura - Varzea Grande –MT, engenheiro de sistemas, 2º Dan]

A senhora T. W. Saez Takayama, 26 a 30 anos, defende o Kendō como instrumento de formação do caráter do homem, não uma linha de fuga para outra realidade. Não é desejável se tornar, mas sim usar a experiência do Kendō – onde existem virtudes que são compartilhadas por outros povos – para se solidificar uma visão de mundo.

Eu admiro muito o espírito japonês, mas não acredito que minha prática intensa me faça mais japonesa e eu nem desejo isso. Eu acredito que as pessoas, independentemente de suas nacionalidades devem ter valores universais. E garra, superação e luta não tem nacionalidade e dono. Você tem isso e se não tiver, você pode conseguir com árduo treinamento. Eu sou latino americana e me orgulho desse espírito porque é um povo que lutou pela sua liberdade e descende diretamente de cultura indígena. Eu vejo o Kendō como um esporte belo que realmente molda o caráter do homem. Mas se os objetivos forem fugir de onde você nasceu, eu acho que os resultados serão distorcidos. [T. W. Saez Takayama, 26 a 30, designer, 5º Dan]

Abaixo o testemunho do professor Carmona, 41 a 45 anos, no qual se vê uma relação entre estado nação e cultura e valores que seriam pretensamente universais. Sem entrar no mérito da universalidade de tais virtudes, visto que seria altamente discutível, o que em certo ponto de vista pode ser igualmente verdadeiro e falso, o modo de comunicação de tais virtudes seria o ponto mais importante. Neste sentido, gosto e reprodução podem ser traduzidas como fabricação e culturalização.

Creio que aqui há uma confusão. Uma coisa é gostar e reproduzir a cultura comportamental de um outro país, no caso a cultura japonesa. A outra é ser correto, ter disciplina, ser educado, ser

esforçado, ter espírito forte, etc. Essas características podem ser construídas e apresentadas por qualquer pessoa de qualquer nacionalidade seja através da prática de uma arte marcial ou da prática de alguma forma de religião ou espiritualidade. Outrossim, acredito que o Kendō pode ser uma ferramenta para se alcançar esse potencial do ser humano. [O. Carmona, 41 a 45 anos, Professor do Instituto Federal do Maranhão, Doutor em ciência da computação, 2º Dan]

O senhor L. F. Godinho, 31 a 35 anos, defende uma cultura na prática. Ou seja, os modos pelos quais essas coordenadas possam de fato se realizar. Em suma a prática constante faz de nós as pessoas mais próximas daquilo que estamos em vias de nos tornarmos, e nas quais efetivamente nos tornamos.

Sim, em experiência própria, acabamos por tomar certos hábitos relativos a cultura japonesa com o tempo na convivência com os sensei e descendentes. Acho que o Kendō ajuda muito, temos vivido em um tempo onde a disciplina e o respeito tem andado meio desvalorizados, muitos buscam isso na cultura japonesa. Se um não descendente pode ter espírito japonês? Eu acredito que sim, na verdade todos buscamos um modo de viver correto, com coração sincero, não deixando se abater pelas intempéries da vida. Sou Budista Shin, fiz um ano de idioma japonês, tive aulas de shodo, fiz parte do senenkai da minha cidade, dancei em vários Obon odori, soquei moti no ano novo. Hoje em dia me sinto desconfortável se visito alguém e não levo nada. Sirvo os mais velhos antes de me servir. Procuro chamar atenção pelo que sou e não o que tenho. Alguns desses pequenos costumes que ao longo do tempo são adquiridos é que também devem ser passados. [L. F. B. Godinho, 31 a 35 anos, 3º Dan, designer]

O professor Santos argumenta a favor de uma autonomia da pessoa, no sentido de descoberta e de se fazer. Uma escolha se coloca para uma ou para qualquer descoberta. Centralmente o ponto importante é a escolha, e essa escolha sendo

independente do motivo ou causa precisa ser continuamente refeita, no sentido de se possibilitar a continuidade de sua existência mesma enquanto *escolha*. Outro ponto importante nessa noção de escolha é a comparação cultural, uma vez ser possível escolher conscientemente algo que se encontra em outra cultura, e que pode ser útil para a pessoa que escolhe. Esse ponto é realmente fascinante e constantemente subvalorizado quando pensamos em teorias da cultura.

Como o professor Santos diz, no caso específico do Kendō, desenvolver-se-á e trabalhar-se-á o indivíduo como um todo, por meio de práticas corporais associadas ao desenvolvimento cognitivo e a percepção de sensações que saem do plano psíquico-físico e adquirem uma conotação espiritual, não no sentido religioso, mais sim do indivíduo consigo mesmo. Uma verdade de si e para si e que transborda para outros aspectos da vida.

O comportamento humano, segundo alguns estudos, está relacionado as heranças genéticas e a experiências até mesmo desde as intrauterinas, embora apontado por estes estudos como experiências, entendo que nestes casos específicos é algo que se absorve involuntariamente, não ocorre ali à possibilidade de escolha. Ao falarmos da questão comportamental, associada ao poder de escolha, temos vários exemplos na sociedade em que não só um indivíduo, mas que também grupos de pessoas, modificam seu modo de viver e de entender ao mundo, segundo um modelo ou regras que lhes são colocadas e e por sua vez seguidas. Dentro desta ótica entendo que, em relação ao Kendō, é uma questão de escolha (independente do motivo/causa), que o praticante assumirá, sim, uma postura diferente de sua cultura de origem em detrimento da cultura a qual optou por incorporar ao seu “ser”, principalmente se no caso, como o do Kendō, este lhe trazer algo que não é encontrado em sua cultura autóctone. Conforme o exemplo do Kendō sempre existirá um veículo, seja ele qual o for, que fará esta aproximação do seu “ser” com esta cultura, ora “escolhida”. No caso específico do Kendō, ou outro Budō japonês, este levará através de sua prática a desenvolver e trabalhar o indivíduo como um todo, práticas corporais associadas ao desenvolvimento

cognitivo e a percepção de sensações, saem do plano psíquico-físico e adquirem uma conotação espiritual, não no sentido religioso, pois não se pretende aqui elevar o indivíduo a Deus, mais sim do indivíduo consigo mesmo. Não vejo como “espírito japonês”, pois cabe ressaltar aqui que estas práticas são um marco dentro das culturas orientais e asiáticas, porém o espírito (consciência/sensações) está livre para associar-se as formas que melhor lhe aprouver ou satisfazer, e nesse caso, pode ser a forma japonesa. Entendo que o que acontece é a aquisição de determinada “forma”, verificada e exemplificada dentro da execução das práticas do Kendō (Budō) e que se estende nas condutas do dia-a-dia do praticante, por sua livre escolha, não que esta mudança venha embutida ou oculta, mas sim em função dos benefícios que esta “forma” lhe proporciona nas mais diversas áreas da sua vida. [Sensei S. R. dos Santos, 46 a 50 anos, educador físico e inspetor de qualidade. 5º Dan de Kendō]

Abaixo temos as palavras do professor F. Ferraz, que reflete em sua argumentação a respeito da internalização de conceitos da cultura japonesa. Ou seja, comportamento e cultura são os eixos desse gráfico de onde poderia se reconhecer que alguém pode ampliar o seu cabedal cultural por meio de um somatório de experiências e conceitos diferentes, sem perda daquilo que já se tem.

Creio que sim, senão por completo, ao menos em parte ou ao menos em essência. Acho que pode ser percebido através da internalização sincera dos conceitos da cultura japonesa fortemente presentes na prática do Kendō. Nessa situação essa pessoa poderia se comportar de forma semelhante a um japonês. Porém, creio que adquirir esse espírito japonês embora possa ser atingido digamos pela via do Kendō dar acesso a esse "mundo" do comportamento nipônico, deve depender muito mais da vontade da adoção desses comportamentos ou da percepção de que essa adoção é da natureza íntima dessa pessoa. Em outras palavras, podemos adquirir valores e práticas japoneses porém sem perder nosso comportamento não japonês.

Ensinaamentos/comportamentos novos podem ser somados sem prejuízo, por assim dizer, de ter de mudar um modo de ser já existente. [F. Ferraz, 41 a 45 anos, Professor de Ciências. Escolas de ensino Fundamental. 2º Dan]

Nesta parcial podemos dizer que os dados brasileiros apontam para a descoberta de uma japonesidade no sentido de reconhecer uma espiritualidade que depende de um meio onde possa ser observada. Neste sentido conceitos como o de Karma, renascimento, nascimento em outros corpos, comportamento, parecer como tal ou qual pessoa. Em outro sentido, aparece o próprio conceito de cultura, em uma certa relação com o estado nação japonês, de onde essas pessoas poderiam ser reconhecidas como próximas a esse conjunto de idéias e virtudes. Outro ponto importante é o ideal em torno da pessoa japonesa, que se levarmos a termo as definições e pontos de vista defendidos, seria bastante difícil de se atingir. Ou seja, esse japonês ideal respeitoso, cômico [ou não], honesto, correto, seria alguém que provavelmente não existe, em lugar algum, nem mesmo no Japão. Mas enquanto imagem e horizonte, funciona. E ao final, a defesa em torno de uma cultura da prática, a qual diz que apenas por meio do fazer-se humano [e japonês] os conceitos por meio dos quais o *Kendō* funciona poderiam ser vistos no plano da prática.

Respostas em inglês. Respondentes de várias partes do mundo

Por fim, os dados coletados com sessenta praticantes de vários países e culturas distintas. Tais dados foram igualmente coletados no Japão com praticantes falantes de inglês e via facebook. A seguir a questão traduzida para o inglês: *Many non-Japanese sometimes looks like Japanese by their behavior. Do you think can be possible a non-Japanese becoming Japanese by means of Kendō training? Can be possible a non-Japanese possess [to have] a Japanese Spirit? If this is possible, how it can be perceived?*

O senhor L. Harstad, 31 a 35 anos, tradutor radicado no Japão, nacionalidade americana, casado com esposa japonesa, diz que não acredita ser isso possível. Diz ele que se a pessoa não nasce no Japão ela apenas efetua uma mímica de comportamentos. Também diz ele que não acredita ser possível portar um espírito japonês, porque ele não acredita neste tipo de coisa, e também porque seria impossível de pensar isso fora

de um quadro nacionalista. No mais, a cultura japonesa seria como um iceberg; o principal está abaixo da linha d'água. E isso você não poderia receber, teria de nascer com isso, ou herdar. Este ponto de vista é bastante importante pois da mesma forma como os brasileiros acreditam ser possível se reconhecer um espírito japonês, este testemunho vai para o outro extremo, no qual o seu quadro seria nacional-culturalizado, ou seja, herda-se via nascimento.

I do not believe that it is possible. I think one can probably go through the notions and accurately mimic such behavior but without having been raised in Japan and having gone through the Japanese education system this behavior will be nothing more than mimicry. I also do not believe it is possible for one to possess a "Japanese Spirit" because I do not believe in the existence of such a thing outside of nationalist thinking. I have never met a foreigner that appears to possess a Japanese 'spirit'. I don't think it is possible to become 'Japanese' solely through practice Kendō. It's not possible to become like a Japanese through Kendō training. It's like an iceberg, you can become what you can see. But in Japanese, their culture which you cannot see is what is under the water. And is what you can't simply learn, but have to inherit. [L. Harstad, 31-35 years old, Translator, Japan, Japanese Language and Lit., American, Japanese wife, 3^o Dan]

A senhora K. Cassidy, 36 a 40 anos, diz que não concorda com isso em razão de que, em primeiro lugar, a respeito da névoa que cerca o conceito de espírito japonês. Ela nos diz que não acredita em tais coisas, embora reconheça como possibilidade o *Yamatodamashii*, ou o espírito nacionalista japonês anterior à segunda Grande Guerra. Ainda diz que estrangeiros podem amar o Japão, mas eles também possuem uma visão nacionalista, ou culturalista, de seus países de origem, a partir da qual seus julgamentos de valor são feitos. Ela pensa que existem muitos valores japoneses como respeito, *reigi*, humildade entre outros que poderiam ser aprendidos via Kendō, mas por outro lado, esses não são valores exclusivos desta prática, embora sejam importantes na cultura japonesa de forma geral e podem beneficiar todas as pessoas. E termina dizendo que através do Kendō pode-se aprender e aplicar tais valores. Uma visão valorativa e de aprendizado se apresenta.

I think if we talk about some sort of ethereal Japanese Spirit in a religious sense then this is not possible, I do not really believe in such spirituality. But to have, for example, yamatodamashii... maybe it is possible. However, this is an idea loaded with nationalistic meaning. A foreigner may love Japan, but they also have their own culture and history, and their own nationalism for their country. I think there are many Japanese values, such as reigi, respect, humility, etc. that are learned through Kendō. These are not only Japanese values, but they are important in Japanese culture, and are also beneficial for all people. Through Kendō we can learn these values and improve ourselves as people. [K. Cassidy, 36-40 years old, Software Engineer, Computer Science, Ph.D. Irish, 3^o Dan].

Na opinião do senhor J. Ottens, 20 a 25 anos, não é possível um não japonês se tornar japonês por meio do treinamento. Diz ele que após seis meses praticando Kendō, ele não se sente mais japonês em razão disso.

No I don't think that foreigners can be as Japanese as Japanese are. By my personal perception I can tell that many foreigners try, but never will be Japanese. Japanese behavior is complex and difficult to understand and just by Kendō training you cannot become Japanese at all. I trained with the Kendō Club at the Uni for 6 months now and I am still totally lost and don't think I became more Japanese by this. I don't think we can have the Japanese Spirit but the attitude towards training is one thing what I learned here and will take home with me. [J. Ottens, 20 a 25 years old, studying International Business Administration on a Finance Business School in Germany. German, 1^o Dan].

Para a senhorita Miyahara K. [20 a 25 anos, Holandesa] contrariamente ao defendido pelas outras pessoas, o ponto de vista é o de que seria possível, visto que atualmente jovens japoneses estão interessados em culturas ocidentais e pessoas vindo

de países ocidentais estão buscando a via oposta. E o *Kendō* aparece como um meio interessante neste trajeto.

Yes, I think it is possible for a non Japanese to become Japanese. Recently a lot of young Japanese are less Japanese because they are less interested in their culture/tradition and the parents are also more interested in western ways. But people who are genuinely interested in the Japanese culture are far more easy to pick up Japanese customs since those are different from the western ones. Especially through *Kendō*, it is possible, because here are tradition/culture/etiquettes/customs extra important and highlighted. [Miyahara K., 20 a 25 years old, Designer, Dutch, 4^o Dan].

Para o senhor F. Visentin, 31 a 35 anos, o *Kendō* ajuda em um entendimento à respeito da cultura japonesa, mas ele sente como se isso fosse apenas um *arranhar de superfície*. Algo sempre permaneceria impossível de atingir, de acordo com ele. Embora possa se parecer, atingir o centro seria algo muito difícil.

It is possible to become Japanese in the manner in which they pose themselves also because of *Kendō* training. It helps in a better understanding of the Japanese culture from an inner point of view. Unfortunately, even if it is possible to "look like" Japanese from various point of view, it is very hard to fully possess a Japanese Spirit. Maybe this is due to cultural differences that cannot be taught directly and only a long "exposure" and a wide open mind can be a solution. From my experiences, I always saw interest from Japanese people in foreigners that are interested in learning and hand down their traditions. But I always felt a sort of detachment in this interest like "you have just scratched the surface". [F. Visentin, 31 - 35 years old, 3^o Dan, Italian. PhD Student in Computer science/Engineering – Robotics].

O senhor F. Schaefer, 31 a 35 anos, diz que para se incorporar um espírito japonês, seria necessário uma apreciação das regras sociais de comportamento,

conhecimento sobre história japonesa, costumes e estórias, e um domínio da linguagem japonesa. Bem, aprecio o ponto de vista, mas ao longo dos anos que vivi no Japão, pude notar que poucos conhecem a história japonesa, os costumes, e que domina plenamente o idioma. Sim, estou me referindo a japoneses. Mas ele diz uma coisa importante: reduzir tudo a uma lógica do *Bushidō* levaria a um erro grosseiro na apreciação. Ou seja, reduzir aos aspectos marciais a cultura japonesa seria o mesmo que reduzir o Japão ao exame da mentalidade japonesa pré-guerra.

A "Japanese Spirit" is to have embodied the full social background of Japan. This includes social rules of behavior, knowledge on Japanese history, customs and stories, and mastery of the Japanese language. Even though *Kendō* will surely help you to get a glimpse of "being Japanese", but it would be wrong to reduce everything in Japan to Bushido. [F. Schaefer, 31-35 years old, I studied physics (nuclear physics to be precise), did my PhD on experimental chaos theory, and then switched to atomic physics., Researcher at Kyoto University, German].

Para a senhora D. Castelli, 46 a 50 anos, a definição particular que apresenta é o de um espírito cuja imagem seria a da harmonia japonesa 「和」 enquanto uma qualidade humana, não necessariamente nacionalista e acessível a todos. O comportamento japonês seria aprendido dentro da idiossincrasia de sua cultura, e de sua educação de acordo com ela. E poderíamos fazer um experimento mental, cuja replicação seria possível; como o exemplo que ela nos fornece, se uma criança descendente de japoneses nasce no ocidente, ela seria formada por esse contexto envolvente e pouco ou nada terá do Japão. Se uma criança vinda de outro contexto cultural nascer no Japão, e for criado com esse tipo de contexto cultural, será japonesa, desconsiderando os aspectos étnicos, em ambos os casos. Ainda de acordo com ela, o *Kendō* ensina uma pequena parte da cultura japonesa, a saber, a hierarquia social e a etiqueta. Embora importantes princípios de organização social, não são tudo o que há para se conhecer.

Logo, dentro deste ponto de vista, o *Kendō* auxilia e ensina coisas, mas deduzir que essas coisas sejam a totalidade da Cultura Japonesa seria um equívoco. E

no mais, o ponto não seria reduzir as pessoas a um *Kendō* cujo molde seria japonês, mas o contrário. Ter liberdade de fazer disso o seu caminho, com suas escolhas, e suas percepções particulares. Ela acredita que o *Kendō* ajuda a desenvolver um tipo particular de *espírito* que faz de você um ser humano melhor. Sendo o *Kendō* japonês, isso está relacionado ao *espírito japonês* de certa forma. Porém, qualquer pessoa poderia acessar esse espírito 'japonês' através da dedicação à prática. E isso poderia ser percebido pelo seu auto-controle, cortesia e amor às pessoas e à comunidade de acordo com ela.

My definition of japanese spirit: caring for 'Wa', for harmony, beauty, order, attention not only for your neighbour, but also for your neighbour's neighbour. It is a human quality, so accessible to all. Can a cat become a dog by training barking? Japanese behaviour and spirit are learned through their culture and upbringing. We can think of a mental experiment as an example. If a Japanese child was raised in the west, for example, from birth with no cultural influence, education, or input from their home they would act, behave and think like a western person. If a western child was raised in Japan (and we'll assume that their skin colour, etc, did not affect their interaction in Japan.) with all of the cultural norms there, then they would act as a Japanese person. *Kendō* teaches a small portion of Japanese culture, most obviously the social hierarchy and etiquette. While this hierarchy is a major part of what defines Japanese behaviour, it is not all of it. It does not include the affect of Japanese history, mannerisms, and many other cultural norms. So while it is possible for *Kendō* to teach people a part of japanese culture it alone cannot make a person become japanese. Regarding a "Japanese spirit", it depends on how one defines that term. If we limit this such that it is with regards to *Kendō* only, then of course it is possible. We can perceive this in their actions and approach to their training. it's a strange idea, in my opinion if you try to do *Kendō* like japanese you are wrong. In *Kendō* we have the complete freedom to do *Kendō* our own way and still be a nice *Kendō*. I think it is neither practical nor desirable. That would involve a person surrendering their personality, and becoming some thing that they are

not. A persons true personality comes through their Kendō, so trying to change to something they are not is likely to have a negative effect. It is much more desirable to embrace who you are and allow this to permeate your Kendō, there by allowing yourself to be natural. This will also mean that a person is more able to focus on the important parts of their style, as opposed to trying to be something they are not. To improve, this kind of natural approach is important. The move you make in a religion, place... the will you become like it? I believe Kendō develops a particular kind of spirit that makes you a better human being. Kendō is Japanese so it is regarded as Japanese spirit. However, everyone can achieve this "japanese" spirit through dedicated Kendō practice. It can be perceived by our self-control, courtesy and love to the people and our community. [D. Castelli, 46-50 years old, Master in electronic Engineering and Master in Oriental History - both in Bologna University, Italian, 7^o Dan]

O senhor S. Gibson, 5^o Dan, 31 a 35 anos, capitão da Seleção Inglesa de Kendō, casado com esposa japonesa e residente no Japão, trabalhando em uma companhia norte-americana em solo japonês, diz que se tornar japonês não é desejável. Pensa ele que a personalidade de uma pessoa é demonstrada no treino, e é melhor que você deixe transparecer isso e permita que isso seja demonstrado através do seu *Kendō*. Para melhorar, se aprimorar, esse tipo de conduta seria a ideal de acordo com ele.

I think it is neither practical nor desirable. That would involve a person surrendering their personality, and becoming something that they are not. A persons true personality comes through their Kendō, so trying to change to something they are not is likely to have a negative effect. It is much more desirable to embrace who you are and allow this to permeate your Kendō, there by allowing yourself to be natural. This will also mean that a person is more able to focus on the important parts of their style, as opposed to trying to be something they are not. To improve, this kind of natural approach

important. [S. Gibson, 5^o Dan, 31-35 years old, HR, for an American IT company, Currently studying Business Administration BA, with HR specialism, British, japanese wife].

John R., 31 a 35 anos, diz que qualquer pessoa pode ter esse espírito japonês se demonstra perseverança e respeito. Isso parece ser verdade para muitos que tentam se parecer japoneses, mas não parece ser o caso para não japoneses apenas por meio dos treinos de *Kendō*. Se o objetivo é se tornar japonês [ou qualquer outra *nacionalidade*, note-se], a pessoa precisa entender sobre história japonesa, conhecer sua cultura, e seus comportamentos socialmente esperados. Por outro lado, diz-nos ele que muitas pessoas estão em busca de um *espírito samurai*, e não um espírito nacionalista japonês. Em suma, estado-nação e cultura se entrelaçam neste testemunho.

Anyone can have a so-called Japanese Spirit if they show perseverance and respect. It is true that many non-Japanese try to 'look like' a Japanese in their behavior, from my observation, and I think it is not that easy for a non-Japanese becoming Japanese by ONLY *Kendō* training. I think if a person wants to become a Japanese (or any other nationality), first, this person have to learn the history of Japan, know their culture, what the Japanese really thinks and how they behave during daily life. Try to looks like a Japanese in their behavior but not knowing what exactly the Japanese culture would make that person looks wired. It is possible for a non-Japanese to have a Japanese spirit (but then, we have to define what is a Japanese spirit). There are many successful examples in Japan, like those non-Japanese *Kendōka* who hold a 7th or 8th Dan in *Kendō* or *Iaidō*. But one thing should be recognize is that the Japanese spirit should be different than the Samurai spirit. These are two different concepts. Many people try to be 'Japanese' but actually their intention is for the Samurai spirit, and vice versa. [John R., 31-35 years old, Computer Science, Tsukuba University].

O mesmo ponto de vista defendido por G.C., 31 a 35 anos, trabalhador em companhia japonesa sitiado no Japão e com esposa japonesa. Ou seja, ele não acredita que mimetizar um comportamento japonês poderia transformar quem você é realmente. Pensa ele que haveria certa correspondência entre as pessoas classificadas como japonesas e àquelas que fizeram tal classificação.

I believe you are referring to the Kendō Etiquette here. If that's the case, I do not believe that mimicking a behavior would fundamentally change who you truly are. I believe that non-japanese people who are said to have a Japanese spirit, had originally dispositions similar to those qualifying a Japanese spirit. [G.C., 31 - 35 years old, Employee at Tozando, Kyoto, Graduated from Business School with majors in finance, marketing and Japanese, Britton (from Brittany), Japanese wife].

M. A. Kerstein, 56 a 60 anos, diz que isso não teria sentido. Isso na verdade não importaria de acordo com ele. Não seria bom confundir a cultura do respeito com o se tornar japonês. Diz ele que o ser humano seria como uma cebola, e quando você retira as camadas como diferenças de altura, peso, cor do cabelo, aparências raciais e que, no fundo, você teria algo elementar que seria um homem ou mulher e na síntese, um ser humano. Esse seria o aspecto que ele procura através dos treinos de Kendō. Um tornar-se humano. Diz ele que ele teve um Sensei de Kendō que disse-lhe certa vez que provavelmente ele teria sido um japonês em outra vida, pelo claro entendimento que ele tinha do *Kendō*, em suas palavras: *I once had a Japanese Sensei tell me I must have been Japanese in a previous life to have such a clear understanding of Kendō. How silly.* Mas que o entendimento que ele tinha advinha de suas próprias experiências de vida, realizadas unicamente nos Estados Unidos.

I think this concept is nonsense. A foreigner can no more be Japanese than a Japanese can be a German. But it simply does not matter. Do not confuse physical conformity to the Reigi culture of Kendō with "becoming Japanese". Some Japanese Kenshi have said to me that they study Kendō to build their Yamato Damashi. I think this is short sighted. I do not think anyone has to become Japanese to

understand Kendō at the highest levels. In a sense people are layered like an onion. You peel of the differences of height, weight, hair color, racial makeup and at the bottom you have what it is to be a man or a woman and under that what it is to be human. It is this aspect of being a man and being human that I try to build through my Kendō practice. If one stops at studying just what it is to be Japanese or German or in my case American, I think this is short of the most basic aspect of Kendō/philosophy. I once had a Japanese Sensei tell me I must have been Japanese in a previous life to have such a clear understanding of Kendō. How silly. My understanding is based on what I have learned and experienced in this life and that has been overwhelmingly experienced here in the USA. I definitely think it could be due to the influence of Kendō to an extent, but it really just depends on how open-minded that particular individual is. [M. A. Kerstein, 56 60 years old, Juris Doctorate - (Doctor of Law) - University of Houston, 6^o Dan, American]

De acordo com o professor M. Castellani, 36 a 40 anos, o *Kendō* não se limitaria a esse aspecto japonês. A paixão e o mútuo entendimento não são coisas dadas no nascimento. Pensa ele que isso tem a ver com a educação e cultura, não com qual arte marcial pratica. Na opinião dele, o espírito ocidental não tem diferenças para o espírito japonês, sendo que a diferença reside dentro da cultura e da etiqueta. Não é a nacionalidade, descendência ou cultura que faz de você uma pessoa, mas seu próprio espírito.

Kendō is not something that is limited only to Japanese. A man who can clean a toilet in Japan can have the same intelligence and understanding of the same man doing the job in Europe. Passion and understanding are not something that one can only acquire with the proper birthing. I think this has to do with upbringing/cultural and not with a m.a. somebody does. And as I stated before, in my humble opinion, a Japanese Spirit does not exist or does not differ of that of a western person. I do think there are differences between culture and etiquette. I don't think that this means somebody has a certain spirit because of their culture. Would a Japanese person not

have a japanese spirit because he does baseball and plays in the nationals? I have had the privilege to be friends with athletes who compete on national and international level and have seen that not your culture, descent or nationality makes you into a successful competitor but it is your spirit. [M. Castellani, 36 a 40 years old, Teacher – Canada, Masters in Education (after completing B.Ed), Canada, 4^o Dan, lived in Japan]

A senhorita Roblou K., 26 a 30 anos, vive no Japão e diz que o ponto principal é o que você cultivou, com disciplina e força de vontade. Nas suas ações diárias, nos pequenos detalhes com os quais você respeita, na humildade; se há uma diferença, estaria na prática desses detalhes de acordo com ela.

I've lived here for two years and will probably live longer. I don't think Japanese and foreigners should be considered separate humans or spirits in Kendō or outside of Kendō. I think some Japanese people limit themselves in believing that their hearts are different to ours and it's a shame because we could learn so much more from each other. Well, if you set your mind and make a big effort, maybe you will get very close, I don't think us, foreigners, can ever get near by, culture and formation is the key here. And it's possible to have a Japanese spirit, the deal there is that you have to cultivate with lots of discipline and will. The perception will be in your everyday actions, those little details of respect, humbleness and detail that the Japanese culture differs from the rest of the world. [R. Katherine, 26 a 30 years old, English teacher at Shane corporation, Previously a researcher of sculpture at Kyoto Seika University, Fine arts [Environmental art and Sculpture], 3^o Dan].

Os dois últimos testemunhos trazem um ponto de vista importante, visto que argumentam no sentido de uma não naturalização da noção de espírito, colocando ao lado de uma prática tal constructo. G. McCall, 36 a 40 anos, professor de Kendō na região de Osaka há mais de dez anos, casado com esposa japonesa, nos diz que qualquer pessoa pode ter um espírito japonês, e que isso não seria uma qualidade

especificamente japonesa, visto que eles próprios teriam de trabalhar nisso. E o senhor J. Ogle, 26 a 30 anos de idade, que diz que tem visto muitos japoneses que não tem esse tipo de espírito, mas que alguns ocidentais o teriam. Isso poderia ser cultivado no Kendō, mas as pessoas precisariam aplicar-se em seu próprio aprimoramento, o que poderia ser visto em seu *Ki* ou seu espírito.

Sure, anyone can have this 'japanese spirit' but i don't believe it's particularly Japanese. Japanese people have to work it too! [G. McCall, 36 a 40 years old, English teacher and Kendō teacher at Osaka. 5^o Dan. Japanese Wife].

I do not think it is a Japanese or non-Japanese spirit that can be seen. It is a Budō spirit, or an improved spirit. This is mostly Japanese because Budō are mostly Japanese I think, but I have seen many Japanese people who do not have this type of spirit, but some westerners who do. I think it can be cultivated by Kendō, as with any Budō, but the person must apply themselves to it and their improvement of *Ki* or Spirit will show. [J. Ogle, 26 a 30 years old, Soft tissue therapist in Wales, Great Britain. Sports massage, Sports science].

Nesta parcial podemos dizer que os dados coletados com pessoas de várias nacionalidades, notadamente entre europeus e americanos, aponta certa visão nacionalista e culturalista, notadamente uma existência de um sujeito dado por esse quadro nacional que seria difícil de se relativizar. Ou seja, a existência de alguém que mesmo a despeito de uma vivência cultural japonesa seria impossível de despir. Note-se os testemunhos que lidam com essa defesa, ora relativizando os valores japoneses, ora generalizando para uma conjuntura mundial na qual essa mesma especificidade se perderia.

Outro ponto importante é o de que as pessoas veriam essa possibilidade apenas como mimética, ou seja, como uma tentativa de se copiar japoneses. Neste sentido e levando em consideração a pré-existência de um sujeito do discurso e do ato, que possuiria outra cultura e outro estado-nação, essa mimese seria mal vista. Ou seja, sempre há algo a mais, ou abaixo da superfície da água, que seria impossível aos

estrangeiros atingir. O resultado seria o que de não há o que fazer a não ser o nascimento e a educação, tomando-se essa cultura como herdada, de certa forma.

No mais, para se tornar, seria necessário uma apreciação das regras sociais de comportamento, conhecimento sobre história japonesa, costumes e estórias, e um domínio de linguagens e da língua. E que também não seria bom confundir a cultura do respeito com o se tornar japonês. Sendo o ser humano como uma cebola, e quando você retira as camadas como diferenças de altura, peso, cor do cabelo, aparências raciais e que no fundo você teria algo elementar, que seria um homem ou mulher e na síntese, um ser humano. Note-se que esse humano fundamental ou incluiria todos, ou nenhum.

Porém, existem aqueles que defendem o oposto. Em uma definição particular que vimos acima, uma senhora defende a idéia de um espírito cuja imagem seria a da harmonia japonesa enquanto qualidade humana, não necessariamente nacionalista, e acessível a qualquer pessoa. Ainda de acordo tal ponto de vista, o *Kendō* ensinaria uma pequena parte da cultura japonesa, a saber, a hierarquia social e a etiqueta. Embora importantes princípios de organização social, não são tudo o que há para conhecer. E no mais, o ponto não seria reduzir as pessoas a um *Kendō* cujo molde seria japonês, mas o contrário. Ter liberdade de fazer disso o seu caminho, com suas escolhas e suas percepções particulares. Ela acredita que o *Kendō* ajuda a desenvolver um tipo particular de *espírito* que faz de você um ser humano melhor. Sendo o *Kendō* japonês, de certa forma isso está relacionado ao espírito japonês. Porém, qualquer pessoa poderia acessar esse espírito ‘japonês’ através da dedicação à prática. E isso poderia ser percebido pelo seu auto-controle, cortesia e amor as pessoas e a comunidade. Penso que tal ponto de vista ilustra com precisão que essas práticas são apenas portas para a cultura, e não a totalidade delas. Outros testemunhos defendem o ponto que não é suficiente fazer *Kendō* para tanto. É preciso um pouco mais. Não se trata de identificação, mimese, ou cópia. Trata-se de trabalhar ou cultivar esse *se-tornar*.

Sobre o caminho – dados brasileiros e sul americanos

Na seção final, seguem os dados que levam em consideração as razões para continuar, e separamos dois bancos de dados, quais sejam, os brasileiros e os dados internacionais, constando cento e dez testemunhos. Destes classificamos aqueles que tiveram o cuidado de estender as respostas e dentro desses, aqueles que argumentavam a respeito da pergunta solicitada. As frases curtas e os testemunhos repetitivos estão ausentes, embora defendam a mesma linha de reflexão.

Em primeiro, os dados brasileiros, totalizando cinquenta testemunhos. A pergunta foi a seguinte: *O senhor poderia nos dizer algumas palavras sobre o sentido do Kendō? O que significa trilhar esse caminho?*

D. R. Piumbato, 36 a 40 anos, nos diz acerca de respeito, disciplina, e sobre o reconhecimento de si. Parece ser uma constante observada nos dados essa idéia, a da necessidade de conhecer a si mesmo.

Esse caminho ensina a termos mais respeito com o próximo, a sermos mais disciplinados no nosso dia a dia. E também para cada um olhar mais dentro de si mesmo e a fortificar ainda mais nossa espiritualidade, pois só assim conseguiremos crescer de uma maneira saudável. [D. R. Piumbato, 36 a 40 anos, superior completo].

A senhorita C. Toida, 31 a 35 anos, nos traz a mesma idéia, a de molde, forma, que auxilia no ajustamento da pessoa ao meio no qual ela está.

O Kendō ajuda a moldar nossa vida, tanto pessoal, profissional, social... tenho que agradecer muito aos meus pais e irmãos, senseis e amigos que fazem parte da minha vida e que são minha família! Kendō não é uma arte marcial fácil, envolve muita dedicação, disciplina, respeito, esforço ... mas tudo isso é gratificante quando após um treino, ou até resultados de campeonatos positivos ou não, voce percebe que isso tudo vale a pena! É um sentimento difícil de explicar mas que é muito gratificante e compensador, após uma competição um treino... sinto me grata e honrada por conhecer e praticar o Kendō! [C. Toida, 31 a 35 anos, analista financeiro – Samsung, superior em Administração de empresas, 5º Dan].

O Senhor A. R. Neves Júnior, 46 a 50 anos, pensa o Kendō como um modo de se tornar um ser humano melhor. Pensar além de si mesmo.

Kendō é parte da vida. Trilhar esse caminho é estar disposto a enfrentar dificuldades sem pensar em objetivos puramente técnicos ou materiais. Pessoalmente, o Kendō me trouxe mais do que apenas condicionamento físico e conhecimento sobre a cultura japonesa, me trouxe uma visão completamente diferente de vida. Portanto eu acredito que o sentido do Kendō é o de transformar as pessoas em pessoas melhores através da prática frequente de exercícios e de atividades relacionadas (tais como a hidratação do Shinai e os cuidados com o Bogu). Trilhar o caminho da Espada significa, principalmente, aprender que a vida é mais do que viver para si, é aprender, através das 7 virtudes, que o mundo é um organismo que só vive se todos pensarem além de seus próprios umbigos. [J. A. R. Neves Júnior, 46 a 50 anos, Professor de história das redes municipal e estadual do Rio de Janeiro, 1º Dan].

O praticante W. Fernandes, 20 a 25 anos, diz que a relação entre indivíduos é o que se destaca. E nessa relação, surge o amor, decorrente da confiança, respeito e mútuo entendimento. E que o sentido do *Kendō* estaria no modo como se relacionar com as pessoas.

O Kendō é uma forma de relação entre os indivíduos. Durante o treino, você participa de várias lutas, cada uma com uma pessoa diferente, e deve-se lutar com toda a sua força para que o seu adversário possa melhorar. Não se trata de vitórias e derrotas ou de campeonatos, o Kendō está acima disso. O Kendō é uma forma de amor: na prática do Kendō cria-se confiança, respeito e entendimento mútuo, tem-se uma relação sincera durante as lutas e cria-se um laço entre os praticantes, que sempre está aberto a novas pessoas com sentimentos sinceros. Acho que o verdadeiro sentido do Kendō não está só na forma de como usar a espada, mas sim na forma como se relacionar com as pessoas. [W. Fernandes, 20 a 25 anos, estudante, 2º Dan].

O professor Santos nos diz uma coisa importante, a de que o *Kendō* atende à procura de cada pessoa. Ou seja, encontrará o que deseja encontrar, em suma. Porém, no mesmo sentido no qual alguém encontra algo, esse alguém se transforma, habilitando essa pessoa a se tornar mais útil em um contexto de relação social.

O *Kendō* é uma prática que vem de encontro e a atender as necessidades de cada praticante, independente de qual ela seja, porem ao depara-se com a “forma” *Kendō* esta promoverá gradualmente uma transformação no praticante, preparando-o para exercer suas atividades pessoais, familiares e junto à sociedade, entendo que desde sua origem este é o verdadeiro sentido do *Kendō*. Quanto a nós praticantes, somente poderemos atingir aos nossos objetivos e suprir as próprias necessidades, através da superação das diversas fazes que serão apresentadas, processo de superação que só será possível ao exercitarmos a disciplina e perseverança, praticar constantemente, muitas das vezes pela vida toda, constituindo-se assim o que entendo como caminho. [Sensei S. R. dos Santos, 46 a 50 anos, educador físico. 5º Dan].

Vemos as constantes a respeito deste ponto de vista, como nas palavras do senhor A. Nishimura, 31 a 35 anos, e nas palavras do praticante Oliveira Santos, 20 a 25 anos.

O *Kendō* é um processo interminável de auto conhecimento e de formação do caráter humano para todos os aspectos da vida. Forma cidadãos para a sociedade com bases éticas, valores e cultura que privilegiam o desenvolvimento mútuo e coletivo. [A. Nishimura, 31 a 35 anos, 4º Dan, doutorando].

Acredito que o sentido do *Kendō* seja a constante busca de melhorar a si mesmo, e com isso, melhorar seu ambiente. O *Kendō* nos faz ver que somos parte de algo maior, mas ao invés de perdermos nossa identidade, nós ganhamos a percepção de que devemos tentar otimizar a nós mesmos, para que aquilo que fazemos parte (nossa sociedade, nossa família etc) melhore também. Devemos também

buscar inspirar aqueles ao nosso redor, e nos espelhamos sempre naqueles que alcançaram mais do que nós e que podem nos ensinar muito (sejam eles nossos senseis, nossos amigos, nossos pais e nossos professores). Não é algo fácil, mas espero que eu ainda possa trilhar esse caminho por muitos anos e aprender cada vez mais com ele e com aqueles que o seguem também. [J. C. Oliveira Santos, 20 a 25 anos, Estudante de Ciência da Computação da Universidade Federal de Mato Grosso].

Em suma, ser uma pessoa melhor, útil. Esta seria a razão para continuar. Viver com retidão, ser bom cidadão, bom brasileiro, ajudar o país.

O sentido do Kendō não é apenas para ser campeão, mas sim viver com retidão de caráter, harmonia, disciplina, coragem. Como disse o já falecido Oyama Sensei de Curitiba "Kendō de Curitiba não para ser campeão, mas sim para ser bom cidadão, bom brasileiro, ajudar o país." Esse é o caminho que me foi oferecido e é o que quero trilhar e ensinar. [R. Gessi, 26 a 30 anos, Policial Militar, Cursando Ciências Sociais na UFPR, 1º Dan].

O Sensei A. Pereira, 36 a 40 anos, nos diz a respeito do caminho. E da busca pela perfeição, dia a dia, momento a momento. Ponto de vista similar aos outros relacionados abaixo.

Eu não pratico Kendō, mas pratico Iaidō há 15 anos. É um caminho parecido e para a vida. A busca pela perfeição, a dificuldade de se continuar devido aos problemas da vida mas a garra e o espírito de perseverança adquiridos nestas artes faz com que eu continue e também me ajuda a me controlar, pensar com mais clareza e claro, continuar o caminho da vida mesmo com seus obstáculos. [Sensei A. Pereira, Iaidō 5º Dan, 36 a 40 anos, auxiliar administrativo – Consulado do Brasil em Nagoya].

É arte em movimento que busca a beleza instantânea no meio a troca de golpes de shinai. *Não é minha própria palavra, li no

Kendō-nippon de anos atrás e me identifiquei. Significa buscar a perfeição em todos os sentidos na vivência junto à sociedade. [Sensei H. Ishihashi, Paisagista, 7º Dan Kyoshi].

O sentido do Kendō para mim é a busca da compreensão de mim mesmo e de mim nas minhas relações com os outros, em sociedade e na própria natureza como um todo. Trilhar o Kendō significa para mim buscar sempre melhorar como ser humano e uma forma de me manter em um caminho de busca de consciência e de percepção a mais plena possível, me pondo à prova frequentemente em minhas intenções, reações, visões, percepções e sentimentos frente às pessoas e às situações da vida. Significa também muito esforço e treinamento de disciplina e perseverança para manter sempre esse caminho na busca de ser alguém mais digno. [F. Ferraz, 41 a 45 anos, Professor de Ciências. Escolas de ensino Fundamental, 2º Dan].

O praticante F. M. Kobayashi, 20 a 25 anos, apresenta um ponto de vista bastante interessante. Um modelo de convivência onde, em razão da escala reduzida, se tornaria uma oficina para desenvolvimento pessoal.

Eu vejo o Kendō como um pequeno mundo, um universo onde as coisas acontecem em menor escala e em velocidade muito mais acentuada. Dentro do Dōjō, uma pessoa tem amizades, desavenças, pessoas mais graduadas que devem respeito, pessoas menos graduadas que desejam aprender sobre o Kendō, pessoas mais graduadas que esse indivíduo não gosta, porém pela hierarquia imposta, esse kenshi tem que abaixar a sua cabeça, engolir o seu orgulho e concordar com esse outro kenshi. Se observarmos, essas relações acontecem corriqueiramente todos os dias da nossa vida, sempre terá um chefe que você não gosta mas tem que respeitar, pessoas em postos maiores que o seu que você é submisso, pessoas àbaixo de você que merecem serem tratadas como iguais, amigos, inimigos. Então, eu encaro o Kendō como uma miniatura da vida. Por esse motivo, o Kendō muda a vida das pessoas, com essas

relações entre os kenshis, uma pessoa consegue observar o que ela pode, o que ela não pode, o que ela deve fazer e com isso, você consegue tornar o Kendō parte da sua vida e sua vida, parte do Kendō. [F. M. Kobayashi, 20 a 25 anos, cirurgião dentista, 2º Dan].

Kendō é a troca de energia através da espada. Quando lutamos sabemos mais sobre o outro e sabemos mais sobre nós. Viemos neste mundo para tentarmos ser pessoas melhores do que fomos nas nossas vidas anteriores. A cada dia buscamos ser melhores do que no dia passado, buscando corrigir a nossa consciência para que um mesmo erro não aconteça. Nunca seremos perfeitos de não errar, mas não podemos parar de tentar. Há sempre o que aprimorar. Este caminho para mim significa isso, tentar fazer sempre o melhor tentar o máximo de si. Compartilhar o máximo da sua vida para com os seus companheiros. Para que no final não haja arrependimentos, mesmo sabendo que o oponente naquele dia, naquele minuto se destacou. Luis [F. B. Godinho, 31 a 35 anos, 3º Dan, Budista, Designer].

Essa busca não tem fim. Tornar-se melhor nada mais é do que uma variação do *tornar-se*, processo esse que não tem ponto final porque jamais se tem fim para isso. *Tornar-se* aparece então como um dos horizontes de possibilidade. Assim como o *se tornar japonês* não tem ponto de origem nem ponto de chegada, o *se tornar ser humano melhor* igualmente não tem ponto de chegada. Seria uma ilusão pensar que haveria tal ponto final, um de onde se parte e outro no qual se chega. É a mesma metáfora do caminho em suma.

O caminho – dados internacionais

Por fim os dados internacionais, contabilizando sessenta pessoas. A pergunta foi a seguinte: *What is the significance of the way of the sword? What is the meaning of this path for you?*

G.C. 31 a 35 anos, diz que ele acredita que é muito importante ter uma vida correta. Valores como simplicidade, humildade e honestidade são pontos chave para

se atingir essa meta. E o Kendō, como engloba esses valores, auxilia a se atingir essa meta de vida. Em suma, um caminho para se fazer uma pessoa melhor.

I believe it is very important to live a righteous life. Values like honesty, simplicity and humility are key to achieve this. To me Kendō embodies those values. In that sense, Kendō is a path to righteousness. A 'do'. That is a way of making myself a better person - respectful and happy. I believe I can achieve this via Kendō. [G.C. 31 - 35 years old, Employee at Tozando, Kyoto, graduated from Business School with majors in finance, marketing and Japanese. Britton (from Brittany), japanese wife].

D. Cookman, 31 a 35 anos, diz que o Kendō é um caminho para se tornar uma pessoa completa. Ele não pratica e sim vive o *Kendō* todos os dias, vivendo o respeito a si mesmo tanto como em relação aos outros.

The way of the sword is a path and practice for me to become a full person. I don't merely practice Kendō, but I live it. I live Kendō practice and principles every day. I have learned a lot about respect and honor through Kendō; both respect and honor for myself, as well as respect and honor for others. [D. Cookman, 31-35 years, Graduate Research Assistant, North Dakota State University, Fargo, North Dakota, USA, american, 4^o Dan].

A. H., 36 a 40 anos, diz o mesmo, que ele vive esse caminho. Um compromisso consigo e com as outras pessoas de relação, que se vale de respeito e humildade.

The way of the sword is the path I daily walk. The meaning of the way of the sword in our modern world has changed from what it used to be, now its a compromise with yourself. To me, as I said before is a compromise with myself, with my family, with my company, it's having the discipline, the respect for others, the humbleness and the will. Thank you for this chance to express myself. [A. H., 36-40 years old].

O *Kendō* é uma das portas que se pode passar, e a espada é uma ferramenta mágica de acordo com o praticante J. Fonseca, 26 a 30 anos. Um caminho a se seguir. De acordo com ele, 'o grande caminho não tem portões'.

大道無門。The great path has no gates: meaning that in fact it has infinite number of gates and directions to be approached and traversed. *Kendō* is one gate, the sword its magical tool. I just happen to like swords more than I do other things, thus this is my path. [J. Fonseca, 26-30 years, Doctor Student, Sendai, Tohoku University. Environmental Sciences, chemistry, equador, japanese girlfriend, 3^o Dan].

A senhorita M. Giray nos diz que a beleza do *Kendō* pode ser encontrada em escolher não cortar, mesmo quando você pode fazê-lo. Ou seja, escolha talvez seja o ponto importante a se destacar. *Escolha, caminho e se tornar.*

Maybe I should state why I don't just go and practise a team sport like basketball and practise *Kendō*. The other aspect that I really love of *Kendō* is (of course, apart from shiai) it doesn't depend on winning or losing. "The beauty of *Kendō* can be found in choosing not to cut even when you can." This sentence literally brings tears to my eyes. If my body and mind allows, i want to achieve this state of mind someday, if possible. [M. Giray, 20-25 years old, Student at İstanbul Technical University, Studying physics., Turkish, 1^o Dan],

Kendō, the "way of the sword," is the most respected form of modern *Budō* in Japan, and has perhaps the closest links to many aspects of the classical martial tradition. For me *Kendō* is perceived to be an essentially spiritual discipline to cultivate united power of body-mind-spirit. [Dr. Siddiq Mahmoodi, 46-50 years old, Martial arts teacher & oriental therapist, Masters in Alternative medicines, Masters in Islamic history, Indian].

O senhor X. Yang, 31 a 35 anos, nos diz que o respeito é o mais significativo no caminho da espada. Respeitar o passado, agradecer pelo presente e ter esperança no futuro. Isso seria o tornar-se humano neste planeta.

Rei is the most significance of the way of the sword, I think. It tells me to Respect the Past, to Thank the Present, and to Hope for the Future. We are in a world that no longer using swords to fight and more in a peace environment. Respect what the old way martial arts bring to us nowadays, and thank the people who teach us such martial arts, I would hope for no war in the future but all we could keep is the traditions from the history. That's human on the Earth. [X. Yang, 31-35 years old, Student in the Netherlands, Master of Science in International (Business) Management, Chinese].

O senhor S. Kater, 26-30, nos diz a respeito de encontrar um caminho que se ajusta na busca por perfeição e aperfeiçoamento. E é um modo de se viver em paz, apesar de todos os problemas e sofrimentos possíveis que a vida às vezes nos traz.

Finding a path that suits you in striving for perfection/improvement. I've have lost a great deal of people whom I loved and cared for very deeply. My mother and father have had very serious health issues and now need a lote of care which I'm responsible for. I have been on the brink of death and am still recovering and my girlfriend of only 24 will be needing a double heartvalve transplant withing the upcoming 6 months. Kendō has been a way for cooping with this, and will hopefully help me cope with this in the future. I practice 3 times a week and in those practices I recharge. When in practice I can only think about one thing and that is Kendō. Although I think a lot about Kendō when I'm not in the Dōjō as well. I constantly have to improve and want to improve. Kendō has givin me a sense of peace with things happening around me. I don't get down, or when I do that is never too long. I'm calm and have changed a lot for the better of these recent years. [S. Kater, 26-30, Dutch, International and Maritime Law, Dutch, 2^o Dan]

O senhor A. Metselaar, 51 55 anos, também compartilha esse mesmo ponto de vista, ou seja, de que o *Kendō* o faz uma pessoa melhor. Ao fim, apenas trazemos os testemunhos finais para indicar essa direção, que nos levará a conclusão do texto.

I truly believe in the mantra of *Kendō* which states that you should strive to become a better person through the application of the sword. In the end you'll influence your surroundings and thus the world will become a better place in the end. [A. Metselaar, 51-55, Civil Servant, Merchant Marine Academy, Ships Engineer, Dutch, 4^o Dan].

O senhor S. Gibson nos diz que o sentido é o que você faz. Você atribui sentido. Para alguns seria apenas exercícios físicos, para outros tornar-se melhor e para outros ainda seria um modo de introspecção. E para alguns, como para ele, tudo isso.

The significance is what you make it. For some it is simple exercise, for others they find it makes them a better person, for others it is a means of creating methods of introspection (through first the honest appraisal of ones own physical and mental *Kendō*). For others, such as myself, it is all of these. [S. Gibson, 31 – 35 years old, 2 children, japanese wife, HR for an American IT company, 5^o Dan].

O senhor L. Harstad, diz que não compartilha da visão romântica do *Kendō*, dizendo que é possível se aprimorar, se tornar uma pessoa melhor, mas de que a prática em si mesma poderia não levar a esse resultado de forma inequívoca. Seria preciso algo mais.

As you may have noticed I do not hold the same romantic views of *Kendō* as most people do (although admittedly at one point I did). However in order to answer the question without going off subject "the way", as it is described, is about discipline and observing and coming to understand one's self in order to make improvements. I don't like to use the term self-improvement because many often equate the practice of *Kendō* with becoming a better person. Such

results are possible and may be achieved from learning more about yourself in order to improve your Kendō but these results are not guaranteed by simply performing the act. Hope this helps. Good luck with your project. [L. Harstad, 31-35, Translator, Japan. Japanese Language and Lit, japanese wife, 3^o Dan]

O senhor S. Quinla nos diz que a resposta depende muito do momento no qual você está em sua vida, sendo que o trilhar este caminho têm diferentes sentidos para as pessoas com diferentes idades e maturidades. Porém, o ponto do se tornar ou aquele do aprimoramento são constantes.

This is an answer that evolves over time; it changes as one gains more training and matures through age and life itself. "The way of the sword" has a completely different meaning to people of different maturities. The significance of it is that it is the core of Kendō whether you look at Kendō as bujitsu or if you look at Kendō as Budō, the former focusing on the sport/combat aspects and the latter focusing on the self, the "way of the sword" influences and teaches both. [S. Quinla, 36-40 years old, secretary / accountant, MSc in mathematics, specialized in Relativistic Cosmology., Canadian, 4^o Dan].

De acordo com o senhor K. Levi, 31 a 35 anos, esse é um caminho que tem grande significado, visto que existem outras pessoas que o trilharam, sendo este um caminho como qualquer outro, mas que a particularidade dele é a de te confrontar a todo momento com o adversário mais difícil que existe, você mesmo.

It has a great meaning from me. To know that you are in a path is already satisfying, to know that this path will last a life time is all the more satisfying, cause its less pressure on you. To know that there are people that are ahead of you in this ladder (senseis) is also a comfort. It is a road like anything else, and i believe it is a great path cause it confront you with the toughest opponent that exists, you. [K. Levi, 31 to 35 years, animator, Israel, 2^o Dan].

The meaning of the path is the path itself. Walk and be with the force. [J. Rod, 31 - 35 years old, Design research and development, Ph.D in Design, Czech, 3^o Dan].

Por fim, ao analisar os dados internacionais vemos que eles se aproximam bastante dos dados brasileiros nos seguintes pontos: o *Kendō* envolve *Escolha*, se dá por meio de um *Caminho* onde se realiza um *Tornar-se*. Essa seria a fórmula a partir da qual o *Kendō* poderia ser pensado.

Conclusão

Escolha, Caminho, Tornar-se

The beauty of Kendō can be found in choosing not to cut even when you can.

Nishino Goro

Retomemos brevemente alguns dos pontos deste capítulo para que não percam as suas possibilidades.

Na primeira seção trouxemos os dados referentes à visão sobre o *Kendō*, e se seria possível o *se tornar japonês* por meio dele. Em primeiro lugar, os dados sobre os japoneses trouxeram uma visão particular sobre o *Kendō* como modo de comunicação, onde ele poderia ser visto como um veículo ou uma prática dos conceitos Japoneses como respeito, cortesia, modo de comunicação, compreensão. E o *se tornar* seria possível, das pessoas se tornarem japonesas por meio do *Kendō* mas o mais importante é se essas pessoas conseguiriam reconhecer na prática os modos e as condutas japonesas – em suma, o que vamos chamando de Cultura Japonesa. Mas o ponto não é simplesmente reconhecer tais conceitos, mas praticá-los e aplicá-los. E no mais, as definições não passam por uma defesa do Estado-Nação japonês. Isso é importante. Em nenhum momento a equação ocidental Estado-Nação=Cultura se colocou.

Em segundo lugar trouxemos os dados sobre os praticantes brasileiros e da América do Sul através dos quais pudemos observar a descoberta de uma *japonesidade* no sentido de reconhecer uma *espiritualidade* que depende de um meio onde possa ser observada. Neste sentido os conceitos de Karma, renascimento,

nascimento em outros corpos, comportamento, parecer como tal ou qual pessoa adquirem importância, visto que a partir deles é possível algum reconhecimento no sentido de descoberta – *descobrir* algo que estava escondido desde sempre, encoberto pelas folhas, pelas roupas, pelo corpo mesmo. Em outro sentido, aparece o próprio conceito de cultura, em uma certa relação com o estado nação japonês, de onde essas pessoas poderiam ser reconhecidas. O que quer dizer que é difícil separar uma e outra a partir da concepção dos praticantes brasileiros. *Ser japonês* parece trazer para algumas pessoas essa relação com o Estado Japonês. Em que se pese, ponto esse ausente nos dados japoneses. *Tornar-se japonês*, para os japoneses, não leva necessariamente a uma adequação ao Estado-Nação. Na verdade, parece não passar por ela, como vimos.

Outro ponto importante é o ideal em torno da *pessoa japonesa*, que se levarmos a termo as definições e pontos de vista defendidos, seria bastante difícil de se atingir. Ou seja, esse japonês ideal, respeitoso, cômico, honesto, correto, seria alguém que provavelmente não existe em lugar algum, nem mesmo no Japão. Mas enquanto imagem e horizonte, mobiliza os praticantes. E ao final, a defesa em torno de uma cultura da prática, a qual diz que apenas por meio do fazer-se humano [e japonês] os conceitos por meio dos quais o *Kendō* funciona poderiam ser vistos no plano da prática. Esse ponto é o mais importante no meu entender, uma vez que mobiliza a noção de escolha. Escolha de se fazer, escolha de *se tornar*.

Em terceiro lugar, ainda na primeira seção, os dados internacionais apontam certa visão nacionalista e culturalista, notadamente uma existência de um sujeito dado por esse quadro nacional que seria difícil de se relativizar. Ou seja, a existência de alguém que mesmo a despeito de uma vivência cultural japonesa seria impossível de despirmos pois sempre presente por baixo de tudo o que pudesse receber de outros. Talvez estamos lidando com uma idéia de essência, dada sempre pela cultura e pelo Estado-Nação de origem. Note-se os testemunhos que lidam com essa defesa, ora relativizando os valores japoneses, ora generalizando para uma conjuntura mundial na qual essa mesma especificidade se perderia.

Outro ponto importante é o de que as pessoas veriam essa possibilidade apenas como mimética, ou seja, como uma tentativa sempre problemática de se copiar japoneses. Neste sentido e levando em consideração a pré-existência de um sujeito do discurso e do ato, que possuiria outra cultura e outro estado nação, essa mimese seria mal vista. Indesejável, por assim dizer. Ou seja, sempre há algo a mais, ou abaixo da

superfície da água, que seria impossível a estrangeiros atingir. O resultado seria o que de não há o que fazer a não ser o nascimento e a educação, tomando-se essa cultura como herdada, de certa forma. No mais, para se tornar, seria necessário uma apreciação das regras sociais de comportamento, conhecimento sobre história japonesa, costumes e estórias, e um domínio de linguagens e da língua. E que também não seria bom confundir a cultura do respeito com o se tornar japonês. Sendo o humano como uma ‘cebola’, e quando você retira as camadas como diferenças de altura, peso, cor do cabelo, aparências raciais e que no fundo você teria algo elementar, que seria um homem ou mulher e na síntese, um ser humano. Porém, note-se que esse *humano fundamental* ou incluiria todos, ou nenhum. E, no mais, esse humano defendido pelos dados internacionais seria um humano *Estado-Nação-Culturalmente dado* que, mesmo despido de tudo, ainda sim em uma essência imaginada estaria presente esse dado, seja através do nascimento, da cultura, ou do divino.

Porém, existem aqueles que defendem o oposto. Em uma definição particular que vimos acima, uma senhora defende a idéia de um espírito cuja imagem seria a da harmonia japonesa enquanto *qualidade humana*, não necessariamente nacionalista, e acessível a todos. Ainda de acordo tal ponto de vista, o *Kendō* ensinaria uma pequena parte da cultura japonesa, a saber, a hierarquia social e a etiqueta. Embora importantes princípios de organização social, não são tudo o que há para conhecer. E no mais, o ponto não seria reduzir as pessoas a um *Kendō* cujo molde seria japonês, mas o contrário. Ter liberdade de fazer disso o seu caminho, com suas escolhas, e suas percepções particulares. Ela acredita que o *Kendō* ajuda a desenvolver um tipo particular de *espírito* que faz de você um ser humano melhor. Sendo o *Kendō* japonês, de certa forma isso está relacionado ao *espírito japonês*. Porém, qualquer pessoa poderia acessar esse espírito ‘japonês’ através da dedicação à prática. E isso poderia ser percebido pelo auto-controle, cortesia e amor às pessoas e à comunidade.

Penso que tal ponto de vista ilustra com precisão que essas práticas são apenas portas para a cultura, e não a totalidade delas. Outros testemunhos defendem o ponto que não é suficiente fazer *Kendō* para tanto. É preciso um pouco mais. Não se trata de identificação, mimese, ou cópia. Trata-se de trabalhar ou cultivar esse *se-tornar*.

Na última seção, tanto os dados brasileiros quanto os internacionais orbitam em torno do *tornar-se*. E dissemos que essa busca não teria fim. Tornar-se melhor nada mais é do que uma variação do *tornar-se*, processo esse que não tem ponto final

porque jamais se tem fim para isso. Assim como o *se tornar japonês* não tem ponto de origem nem ponto de chegada, o *se tornar ser humano melhor* igualmente não tem ponto de chegada ou de destino. Seria uma ilusão pensar que haveria tal ponto, um de onde se parte e outro no qual se chega. Dissemos que seria uma metáfora do caminho, mas penso que não se trata de metáfora, ou de identificação. Trata-se de fato de um caminho de conhecimento real, onde pessoas dedicam suas vidas e grande parte de suas existências nisso. Neste ponto não tem metáfora alguma. Caminho é uma noção absolutamente exata e adequada.

E por fim, ao analisar os dados internacionais vemos que eles se aproximam bastante dos dados brasileiros nos seguintes pontos: o *Kendō* envolve *Escolha*, se dá por meio de um *Caminho* onde se realiza um *Tornar-se*. Essa seria a fórmula elegante com a qual este capítulo se finaliza. E isso ajuda a pensar o modo pelo qual pessoas de diferentes matizes culturais e estatais, pessoas com as mais diferentes trajetórias de vida possam de fato encontrar algo neste caminho, porque de fato o que irão encontrar dependerá em grande medida do que trazem em seus corações. E de como transformam isso sem cessar.

Capítulo 4

Sobre o *Ki*, *Ken* e *Tai* no *Kendō* – ou sobre o espírito, espada e corpo

Mecanismos e Máquinas⁶³

Há, portanto, infinitos mais ou menos grandes, não de acordo com o número, mas de acordo com a composição da relação onde entram suas partes. Tanto que cada indivíduo é uma multiplicidade infinita, e a Natureza inteira uma multiplicidade de multiplicidades perfeitamente individuada.

Deleuze & Guattari, Mil Platôs

Introdução

Neste capítulo trataremos das três componentes do *Kendō*, ou seja, o Corpo, a Espada e o *Ki*. Nele avaliaremos o último de forma mais superficial conforme aparece no dia a dia do *Kendō*, deixando para o próximo capítulo um exame mais detido. Na primeira seção deste capítulo estão relacionadas algumas informações de cunho historiográfico coletadas sobre o *Kendō*, de forma a correlacionar a sua emergência enquanto um desenvolvimento do próprio Estado japonês no período de sua modernização, ocorrido ao final do Século XIX e início do XX. Na segunda seção, iremos falar sobre a divisão do *Kendō* nas suas partes constituintes, elencadas acima. Esse exame é importante uma vez que dentro dos salões temos discussões sobre os elementos dessa divisão, e elas auxiliam a pensar uma definição do corpo humano para os *Kendōkas*, enquanto uma modalidade de corpos japoneses. Logo, fica a critério do leitor avaliar a necessidade de leitura da primeira seção, sendo que se pode passar diretamente à segunda parte sem perda de entendimento da argumentação.

É difícil conceituar o *Kendō* de uma forma razoável, mas se trata de um dos caminhos marciais japoneses que utiliza espadas de bambu, um traje específico e uma armadura. Ora, essa aparente simplicidade encobre uma complexidade de outra ordem, a saber, o seu foco: a utilização da espada como um modo de aperfeiçoamento do caráter humano, de acordo com a Federação Internacional de *Kendō*. Mas para se chegar a essa definição, que data de 1975, um longo caminho teve de ser aberto.

⁶³ Agradeço aos professores Igor José Reno Machado e Marina D. Cardoso – PPGAS-UFSCar –, e aos membros do *Laboratório de Estudos da Japonêsidade* [Alvaro Kanasiro e Rafael Munia] pelas sugestões e discussões que resultaram no presente capítulo.

Seção 1- Antecedentes do Kendō

O início ‘mítico’ do *Kendō* está atrelado ao surgimento da *Katana*, ou seja, da espada japonesa. De acordo com a Federação Internacional de *Kendō*⁶⁴, a espada japonesa emerge na metade do 11º Século tomando por referência a historiografia européia.

The Japanese sword that emerged in the middle of the 11th Century (middle of the *Heian* Era [794-1185] had a slightly arched blade with raised ridges (called *Shinogi*). Its original model was presumably handled by a tribe that specialized in cavalry battles in northern Japan during the 9th century. Since then, this sword was used by the *Samurai* and production technology advanced rapidly during the period of early *Samurai*-government reign (end of the *Kamakura* Era in the 13th Century). In this manner, it is not an exaggeration to say that both its wielding techniques using *Shinogi* which produced the expression of *Shinogi-wo-kezuru*, engaging in fierce competition and the Japanese sword were Japanese born products. After the *Onin* War occurred in the latter half of the *Muromachi* Era (1392-1573), Japan experienced anarchy for a hundred years. During this time, many schools of *Kenjutsu* were established. In 1543, firearms were brought to *Tanegashima* (Island located off the southern tip of Japan). The Japanese sword was made using the *Tatarafuki* casting method with high quality iron sand obtained from the riverbed. However, it did not take long before large quantities of firearms were made successfully using this high quality iron sand and the same casting method to produce swords. As a result, the heavy-armored battling style that prevailed up to then changed dramatically to a lighter hand-to-hand battling style. Actual battling experiences resulted in advanced development and specialization of sword-smithing as well as the establishment of more refined sword-handling techniques and skills that have been handed down to the present through the various schools such as the *Shinkage-ryu* and *Itto-ryu*.

⁶⁴ <http://www.Kendō-fik.org/> [acesso em Novembro de 2008].

A sistematização das técnicas no manejo da espada no Japão de acordo com alguns documentos (Donohue&Sweeney et al: 1999; Ozawa& Yamaguchi et al: 1997) se processa com o desenvolvimento contínuo das técnicas de guerra no período Muromachi [1392-1573]. De acordo com outras (Turnbull: 2006) e (Tokeshi: 2003) o desenvolvimento das técnicas de utilização da espada são mais antigas, gerando escolas e parâmetros técnicos variados. Levando em consideração que este texto procura dar apenas um panorama da discussão sobre as relações do Kendō no Estado Japonês, basta argumentar que o período Muromachi – denominado de “Época das províncias beligerantes” – foi o marco na profusão de escolas de esgrima, avanços consideráveis na forja (Ottaiano: 1987) e demais técnicas de manipulação da espada japonesa, ocasionadas pelas guerras internas-externas aos feudos. O Período Sengoku (1573-1576), ‘país em guerra’, foi um período de conflitos de ampla escala, com poder difuso e acéfalo. Dois fatos marcantes ocorreram nesses três anos e que terão consequências posteriores, a introdução no Japão das armas de fogo pelos portugueses e do Cristianismo pelos jesuítas espanhóis.

Retomando as informações da Federação Internacional de *Kendō*, na Época Edo [Shogunato *Tokugawa*- 1603-1867], estabelece-se as condições propícias para o florescimento do *Kendō* por uma razão fundamental – Tokugawa elimina os seus opositores e consegue unificar o Japão durante o Século XVII. Ora, o *samurai* é um técnico no produzir ‘morte’ e, sem guerras, acaba ao longo dos séculos seguintes perdendo relativamente sua função numa maquinaria social estamental-hierárquia que prezava sua classe por esse produto específico⁶⁵. Não obstante, o que fazer e como se valer de seus serviços era questão importante.

Japan began to experience a relatively peaceful period from the beginning of the *Edo* Era (1603-1867). During this time, techniques of the *Ken* (the Japanese sword) were converted from techniques of

⁶⁵ O importante a ser notado é que a “função social” do *samurai* era produzir a morte. O *samurai* é um guerreiro contratado e pago por uma dada quantia anual de arroz que tinha por papel servir ao senhor que lhe tutelava. Em suma, cada senhor tinha um contingente de guerreiros que lhe permitia guarnecer e fornecer a segurança dos domínios. Nesse sentido, o campo de especialidades de um guerreiro possuía como produto inevitável a confecção da morte. Quando não era possível estabelecer tal inequação, produzia-se a morte de si, em um suicídio ritualizado chamado de *Seppuku*, que tinha por intenção zerar o débito criado com o superior hierárquico, de forma a não implicar tal débito à família (Turnbull, 2006: P.71-95). Mas o importante não é a função que o *samurai* cumpre em tal contexto, e sim o que significa uma socialidade pautada no devir máximo da morte.

killing people to one of developing the person through concepts such as the *Katsunin-ken* which included not only theories on strong swordsmanship, but also concepts of a disciplinary life-style of the *Samurai*. These ideas were compiled in books elaborating on the art of warfare in the early *Edo* Era. Examples of these include: “*Heiho Kadensho* (The Life-giving Sword)” by *Yagyu Munenori*; “*Fudochi Shinmyoroku* (The Unfettered Mind)” by Priest *Takuan* which was a written interpretation of *Yagyu Munenori*’s “*Ken to Zen* (Sword and Zen)” written for *Tokugawa Iemitsu*, Third Shogunate for the *Tokugawa* Government; and “*Gorin-no-sho* (The Book of Five Rings)” by *Miyamoto Musashi*. Many other books on theories of swordsmanship were published during the middle and latter half of the *Edo* Era. Many of these writings have become classics and influence many *Kendō* practitioners today.

O *Kendō* toma contornos ‘organizados’ durante o século 18, com a introdução de equipamentos de proteção, sintetizado no termo *bogu* e na utilização de *shinai*⁶⁶; um dos responsáveis por esse início de rotação de perspectiva foi *Nakanishi Chuzokotake* da escola *Itto-Ryu* –1751-1764 – que iniciou um método de treinamento com mascara de ferro e protetores corporais feitos de bambu [Yamamoto, Y: 2008], [Ratti&Westbrook: 1991] e com a utilização da espada de bambu. A utilização desses equipamentos é um marco no desenvolvimento do *Kendō*, embora seja difícil precisar o momento de sua aparição, uma vez que cada escola de esgrima tinha autonomia em sua prática e no adotar a utilização desses equipamentos.

Sobre o primeiro, *Musashi* faz críticas à utilização de espadas de bambu, por achar que não eram dignas de verdadeiros guerreiros e “verdadeiro guerreiro” quer dizer aquele que está apto e pronto para a morte [Musashi: 2002]; [Yoshikawa: 1999]; [Scott Wilson: 2006]; [Yamamoto: 2004]. Sobre o segundo, por se tratar de técnicas eficazes de ‘morte’, era evidente o interesse em que esse conhecimento se disseminasse apenas dentro dos feudos, e notadamente dentro das fortificações e a

⁶⁶*Bōgu*: é a armadura utilizada nos treinamentos; compõe-se de quatro partes elementares, o capacete [*men*], o *kote* [luvas], *tare* [saia reforçada de pano ou couro até a altura dos joelhos] e *dō* [protetor do abdômen]; o *Shinai* é a espada de bambu.

poucos iniciados, além de que a forma de transmissão dessa ‘tecnologia’ seguia o padrão mestre-aprendiz envolvendo no geral uma transmissão familiar.

Com o advento do período Tokugawa (1603), uma calmaria relativa se instalou no Japão e foi conseguida através do sangue derrubado nos campos de batalha nas guerras civis que se seguiram aproximadamente nos anos de 1500-1600. No Séc. XVII no Japão houve uma unificação do país em torno do *Shogun*, ou chefe militar; uma série de leis e prescrições garantiu essa “paz”⁶⁷ que perdurou 250 anos. Como um dos reflexos, diversos ‘técnicos das artes de morte’ foram destituídos de suas funções e viram-se obrigados a se desenvolver em outros campos, notadamente com uma ênfase na estética e ‘valores espirituais’. É o caso de Musashi ([1584-1645]: 2002); Daidoji Yusan ([1639-1730]: 2006); Takuan Soho⁶⁸ ([1573-1645]: 2003). Tratam-se de livros que versam sobre a estratégia, o espírito ou atitude mental, a morte, a esgrima e o código de honra dos samurais.

Tokugawa eliminou todos os principais adversários chefes de clãs rivais e unificou o Japão⁶⁹. Esse período se inicia com a batalha de Sekigahara [1600] e a

⁶⁷ Depois da batalha de *Sekigahara* [1600] cálculos estimavam a destituição de cerca de 120.000 *samurai* de suas funções. O *shogunato Tokugawa* confiscou feudos que respondiam pela colheita de 6.600.000 *koku*, ou seja, 33 milhões de alqueires de arroz, cada alqueire correspondendo a 180 litros do cereal. Encerrado o confisco, é verdade que alguns *daimyo* conseguiram permissão para restaurar seus feudos. Mesmo com essa subtração, ainda restavam oitenta *daimyo* proscritos, cujas terras somadas respondiam pela produção de vinte milhões de alqueires de arroz. Calculando-se que cada cem *koku* confiscados tenham dado origem a três *rounin* [samurai sem senhor], dizia-se que os *rounin* surgidos nas diversas províncias somados ao número de seus familiares e pessoal dos feudos de origem, totalizavam no mínimo 100 mil pessoas, em uma população estimada para a época de 25 milhões de pessoas. Fonte: Eiji Yoshikawa (1999, P. 232) e “História viva – Japão: 500 anos de História, 100 anos de imigração” (2008).

⁶⁸ Disponível no site: www.daikonforge.com/downloads/TheUnfetteredMind.pdf

⁶⁹ (<http://www.geocities.com/colosseum/sideline/7756/Kendō02.htm>; acesso em Novembro de 2008).

Período Azuchi-Momoyama (1576-1615): início dos esforços de reunificação do Japão. Oda Nobunaga reconquista a capital com o apoio dos jesuítas (em troca, Nobunaga permite a construção de igrejas e a divulgação do Cristianismo). De personalidade extremamente agressiva, Nobunaga prossegue em suas conquistas, mas é morto por um de seus próprios comandantes, antes de concluir seu intuito. Após o assassinato de Nobunaga, seu vassalo Toyotomi Hideyoshi termina a conquista do território japonês, consolidando-se com base no desarmamento do povo e no levantamento das terras produtivas. Além de excelente militar, Toyotomi Hideyoshi foi exímio estadista; sem origem nobre, conseguiu se projetar hierarquicamente, provando que o ‘valor’ pode sobrepujar a consangüinidade na condução de um Estado. O filho de Toyotomi Hideyoshi sobe ao poder após a morte do pai, porém, Tokugawa Ieyassu, um de seus colaboradores, toma-lhe o posto. É nessa época que viveu o famoso samurai Miyamoto Musashi.

ascensão de Tokugawa Ieyasu em 1603 e é tomado como declinante em termos de conflitos de ampla escala⁷⁰, mas também como um florescimento sem precedentes nas artes marciais. Durante os 250 que se seguiram ao domínio do *Bakufu Tokugawa*, escolas marciais [*bugei-ryūha*] chegaram a 700 [Benetti, 2005].

A restauração Meiji

Diversos pesquisadores apontam como motor de mudanças profundas no Japão a chegada em 1853 dos “*Black Ships*” do Comodoro Perry, marcando o fim do shogunato e a restituição do poder executivo ao imperador poucos anos depois. É difícil imaginar que o Japão, afeito às artes de guerra, se desse por vencido pela chegada de uma esquadra estrangeira. Ora, a mudança de orientação foi interna, envolvendo uma série de transformações e trocas constantes com outros territórios. De acordo com Turnbull [2006, P.143-166], o Japão sempre fizera trocas com os territórios continentais – entre eles, a China e a Coréia – embora essas trocas fossem efetuadas pelo expediente da guerra, no mais das vezes. Mas envolvia também uma diplomacia, no caso do comércio [de seda e especiarias diversas] e da própria importação da linguagem escrita, séculos antes.

Esse aparente ‘isolamento’ – ao menos do ponto de vista de conhecimento e contato com armas de fogo em ampla escala antes do século XIX – possibilitou às artes marciais um lapso de tempo considerável para um desenvolvimento ritualizado⁷¹, mas sua utilização ‘prática’ acabou em relativo descrédito (Idem, P.191-

Período Edo (1615-1868): este período de quase 300 anos foi regido pelas bases estabelecidas por Tokugawa Ieyasu, que ergueu seu governo em Edo (atual Tōkyō), assumiu o título de Shogun (‘Generalíssimo’), determinou normas rigorosas para vassalos e lavradores, banuiu o Cristianismo e fechou os portos para estrangeiros. Foi nesse período que a população foi dividida em quatro quase-castas: samurais, lavradores, artesãos e comerciantes. No início da Era Edo, os samurais eram o grupamento dominante, possuíam regalias advindas de sua disposição à morte e seguiam o código de honra denominado Bushido. O termo “casta” abre um precedente analítico interessante no caso japonês pois se trata de um sistema criado por decreto e referendado pelo ‘sagrado’. No período Tokugawa [1603-1868] houve uma distinção clara entre quatro platôs sociais: Realeza [sagrada], *daimio* e *samurai* [guerreiros- somente eles podiam portar armas e as duas espadas], agricultores e comerciantes. Os comerciantes foram tomados como *parias* no sistema hierárquico japonês.

⁷⁰ “História viva – Japão: 500 anos de História, 100 anos de imigração” (2008)

⁷¹ Tanto os portugueses quanto os holandeses foram determinantes no crescimento de Oda Nobunaga no final do século XVI em razão de fornecimento de canhões e armas de fogo. Não obstante, seu uso era restrito a divisões nas formações militares japonesas e com a expulsão dos ‘cristãos’ empreendida por Tokugawa no Séc. XVII, e por ser essa

206) visto uma dada relação que se apresentou em sua idiossincrática novidade com uma tecnologia de morte que de fato era desconhecida: armas de tiro rápido, *gatlings* e canhões de alto calibre e cadência, e a formação-manutenção de um exército conscrito.

Quando o Japão empreende tal reorientação em meados do Séc. XIX, mediante o envio de embaixadores a todo o ‘mundo civilizado’ [Takaharu Mitsui: 1941], há de se considerar que a reorientação fora motivada internamente. Dezem [2005, P. 121-160] afirma que essa Era [Meiji] foi nomeada de “espírito japonês com tecnologia ocidental”, mediante a educação das massas, armamento da nação e equiparação com o ocidente em termos de uma ‘moderna’ sociedade civil. Nesse sentido, a chegada de Perry foi apenas o designativo geral dado a um ‘desejo’, de conhecimento e que vinha se desenrolando em maior ou menor potência há 200 anos.

Kenjutsu, Gekken: sócio-gênese do Kendō

O termo *Kenjutsu* 「剣術」 é utilizado para se referir às modalidades de manejo da espada pré-1868 [Guttman&Thompson: 2001, P.155-156]. O *Kenjutsu* vem a ser um conjunto de técnicas de esgrima que tem por meta a eficácia de ferir e/ou matar. Porém, diante das diversas transformações ocorridas no Japão no Séc. XIX começou a ser considerado uma tecnologia de morte representativa da hierarquia feudal ultrapassada e foi assim relegado ao domínio do ‘antiquado’, sem utilidade prática para a recém-emergente ‘moderna sociedade japonesa’ [Benetti: 2004, P. 1]. Os *bushi* [samurais] rapidamente perdem seus privilégios⁷² e o fim aparece com a proibição do direito de portar o item definidor da *personitude samurai*: a *katana*⁷³. Muitos daqueles que foram *bushi* de um dia para o outro se viram em um mundo de desemprego e pobreza. Com exceção de um número de guerreiros que foi capturado pelo novo governo em funções bélicas, administrativas e de ensino, outros se encontraram desempregados e um número amplo se viu na mais absoluta miséria.

tecnologia associada aos “Bárbaros do Sul” (Turnbull: 2006), acabou por ter difusão restrita.

⁷² Os guerreiros vinham perdendo seus benefícios a pelo menos dois séculos. Benefícios especiais: cota anual de arroz e terras. Muitos tem suas terras confiscadas no período posterior à Batalha de Sekigahara; em suma, todo o edifício criado e que sustentava o poder de Tokugawa rui de fato no Séc. XIX.

⁷³ O *Haitōrei* [edito de abolição das espadas] foi promulgado em 28 de Março de 1876 e proibia o porte das duas espadas- o que era prerrogativa dos *samurai* desde o final do Século XVI.

Com a abolição da academia militar *Bakufu-Kōbusho* em 1866 e com a dissolução dos *Han*, um imprevisto se observa: a partir de 1871, as artes marciais começam a ser organizadas e aplicadas em escolas, incluídas progressivamente como parte do currículo educacional japonês, que foi redesenhado em modelos ocidentais. Mas para que isso fosse possível, um longo caminho se desenrolou nos trinta anos seguintes.

Na década de 1870 mestres de diferentes estilos de *Kenjutsu* desenvolveram o *Gekken* [ataque com espada], uma modalidade de treino em que os praticantes utilizavam equipamentos de proteção e espadas de bambu para combater e, lembremos, foi uma atualização das antigas proteções e espadas de bambu utilizadas durante o período Horeki [1751-1764]. Atribui-se como primeiro motor de popularização do *Gekken* um *bushi* de nome Sakakibara Kenkichi [Benetti: 2004, P.2-4]. A sua iniciativa baseou-se em demonstrações de combates performáticos conhecidos como “*gekiken kōgyō*”.

O primeiro desses curiosos círculos marciais ocorreu em *Asakusa* no começo de Abril de 1873 e qualquer membro do público poderia participar das lutas, sendo inclusive encorajado a isso, desde que pagasse uma pequena quantia para assistir ao espetáculo. A atualização circense de Sakakibara foi recebida muito bem, visto que durante o período Edo, o *Bujutsu*⁷⁴ era monopólio dos *bushi*, mas, a partir desse momento, a qualquer japonês comum foi dada a oportunidade para ver e participar de um combate – simulado, evidentemente – com um *bushi*. Ora, o que ocorreu em poucas palavras foi um processo de ‘exotização’ (Machado: 2003, 2004) dos antigos *samurai* a partir da culturalização por moldes ocidentais.

Do ponto de vista tecnológico o *Gekken* é considerado como uma transição entre o *Kenjutsu* e o *Kendō* estabelecido no Séc. XX em boa medida por se capilarizar na polícia e em 1887 começa a ser inserido de fato como instrumento importante na disciplinarização do dispositivo policial⁷⁵. O relacionamento entre polícia e o *Gekken-Kendō* remonta à gênese do sistema policial. Quando Sakakibara organizou as primeiras demonstrações, tropas de esgrimistas-atores foram formadas e operavam

⁷⁴ Técnicas-artes marciais do guerreiro japonês.

⁷⁵ Muitos dos expoentes de alta graduação existentes no Japão atualmente possuem alguma conexão com a polícia. O professor Sato do Bunkyo [7º Dan] passou por um período de treinamentos com a polícia metropolitana de Tōkyō há alguns anos. Atualmente o professor Sato é Agente da Polícia Federal brasileira. Lembremos também que o técnico da Seleção Norte Americana de *Kendō* que venceu a seleção japonesa no mundial de 2006 participou intensamente de treinamentos junto à polícia de Tōkyō (YANG: *Kendō Nippon*, março de 2007).

demonstrações em variados locais do Japão. Não obstante, após o sucesso inicial, as autoridades japonesas proibiram as demonstrações por receio de que houvesse pessoas subversivas a conspirarem contra as medidas ocidentalizantes do governo. Mas o legalismo da prática foi estabelecido e as demonstrações rapidamente ganharam popularidade. Porém, com diferenças.

A mais importante delas, é a de que serviu como um importante espaço de recrutamento para a força policial após a rebelião de Satsuma, chamada de ‘A Guerra do Sudoeste’, ocorrida em 1877⁷⁶. O Comandante da Polícia Kawaji Toshiyoshi desenvolveu grande respeito em relação à divisão *Battōtai* que, armada com espadas, participou ativamente na batalha de *Taharazaka* [1877]. Ele posteriormente descobriu o potencial do *Bujutsu*, em especial o *Kenjutsu*. Em 1879 publica o seu pensamento em um ensaio intitulado "*Kenjutsu Saikō-ron*"⁷⁷ sobre o valor das artes marciais tradicionais, bem como a importância das tropas estarem bem treinadas e preparadas da mesma forma que os antigos guerreiros.

Isto forneceu um impulso para que fossem empregados alguns expoentes do *Kenjutsu* como instrutores para o treinamento dos recrutas. Em 19 de janeiro de 1880, foram estabelecidas diretrizes para a Academia de Polícia e foi estipulado que todos os cadetes deveriam ser instruídos no *Kenjutsu*. Devido a tais desdobramentos, as manifestações de *gekken* – em pleno funcionamento em todo o país – tornam-se alvo de observadores que iam a busca de prováveis candidatos para o ensino de *Kenjutsu* para a *Keishichō* – Polícia metropolitana. Visto que fora adotado pela polícia, continuou a ser desenvolvido e se tornou parte integrante nos treinamentos e na vida dos policiais.

Para além das competições, a *Keishichō* teve participação ativa no aperfeiçoamento do *Kenjutsu-Kendō*, criando *kata* e também um sistema básico de classificação hierárquica. No que diz respeito à *Keishichō kata* é difícil determinar exatamente quando foram criadas, mas existem registros de uma demonstração praticada por administradores da *Keishichō* em 1886 – *Keishichō Taikai Bujutsu*⁷⁸.

⁷⁶ Guerra ‘*Seinan*’ - tida pelos historiadores anglofonos como a rebelião de Satsuma. Com a morte de Saigo Takamori teve fim o último ato de resistência militar organizada em oposição às medidas de modernização propostas pelo governo do Japão. As motivações para o conflito são variadas e passou para a historiografia europeia como um ato de resistência contra a “modernização” (TURNBULL: 2006, P.191-205)

⁷⁷ “Revivendo o *Kenjutsu*”. (Opus cit BENETTI: 2004, P.4)

⁷⁸ Torneio de artes marciais da Polícia.

Benetti [Idem] sugere que eles foram finalizados em torno deste tempo e nomeados *Keishichō-ryū*⁷⁹, uma tradição que é praticada por alguns membros da Polícia Metropolitana de Tóquio ainda hoje. O *Keishichō* teve um sistema próprio de graduação a partir de 1885, no qual exames eram realizados para avaliar o nível técnico dos policiais a quem eles atribuíram um adequado *kyū*. A *Dai Nihon Butokukai* [ver abaixo] mais tarde também criou um sistema de classificação baseado em *Dan* para *Kendō* e *Judō* em março de 1917 – em boa parte com referência a este sistema primário – mas o *Keishichō* operou com seu próprio sistema de graduação. Quando o *Keishichō-Kendō* foi reativada em 11 de Novembro de 1953 depois da proibição imposta pelo Comando Aliado de Ocupação, novas regras foram arquitetadas pela *All Japan Kendō Federation* implicando em que as graduações efetuadas pela *Keishichō* perdessem seu uso após 70 anos.

Dai Nihon Butokukai

O ano de 1895 marca o centésimo milésimo aniversário de Kyoto como Capital Oeste do Japão. Entrementes, em comemoração a isso e com o crescente fervor nacionalista no Japão⁸⁰, a *Dai Nihon Butokukai*⁸¹ é estabelecida no ano de 1895 em Kyoto, sob a autoridade do Ministro da Educação e com endosso do imperador Meiji. Os objetivos dessa instituição foram promover e padronizar a oferta de disciplinas marciais e estendê-las a toda a nação, gerando uma grande popularização das artes marciais nas escolas como efeito direto. Em 1902 foi criado um sistema de premiações para indicar as pessoas que haviam trabalhado para popularizar o *Budō*⁸² e em 1905 uma divisão foi estabelecida para fornecer treinamento aos instrutores de *bujutsu*. O sistema foi revisto várias vezes e em 1911 a *Butoku Gakko*⁸³ foi formada e veio a se tornar a conhecida *Bujutsu Senmon Gakkō*⁸⁴ em 1912; pouco depois transformou-se na *Budō Senmon Gakko* em 1919 quando o termo *bujutsu* foi oficialmente transformado em *Budō* para enfatizar o *caminho marcial* ou os aspectos ‘espirituais’ da prática.

⁷⁹ Estilo-escola da Polícia.

⁸⁰ Lembremos que este é o período da Guerra Sino-Japonesa 1894-95.

⁸¹ “Sociedade da Grande Virtude Marcial do Império do Japão”.

⁸² “Caminho do guerreiro.”

⁸³ “Escola da Virtude marcial”.

⁸⁴ “Escola de Especialistas em *Bujutsu*”

Assim, a *Butokukai* foi uma instituição instrumental na promoção do *Budō* através da premiação de personalidades eminentes, investindo na formação de professores e realizando eventos especiais e torneios. O *Budō Senmon Gakkō* [*Busen* como ficou conhecido], juntamente com o *Tōkyō Kōtō Shihan Gakkō*⁸⁵ formaram quadros de jovens instrutores que seriam destacados e alocados em escolas ao longo de todo o país para ensinar às crianças as artes marciais.

Nos anos 1870 certo número de funcionários governamentais expressou preocupações contra a ‘ocidentalização’ do sistema de ensino, e buscaram reter certos aspectos ‘nipônicos’ no currículo escolar (Benetti: 2004, P. 6). Este foi especialmente o caso do currículo de educação física que foi fortemente influenciado pela ginástica ocidental e foi objeto de escrutínio contínuo pelos funcionários governamentais. Alguns se levantaram contra a aplicação da ginástica ocidental nas escolas japonesas e, por sua vez, perguntaram se não seria possível desenvolver o currículo de educação física baseado nas artes marciais.

Na consideração dos potenciais benefícios e perigos de sua implementação nas escolas, o Ministério da Educação sugeriu uma série de investigações oficiais. Em 1883 um levantamento foi levado a termo pelo Instituto Nacional de Ginástica – *Taisō Denshūjo* – e, em 1896, pela Escola de Saúde – *Gakkō Eisei Komonkai* [Benetti: 2004, P. 6-7, J.C.S., 2002]. Em resumo, o inquérito de 1883 forneceu os seguintes pontos para consideração:

- **POSITIVOS**

1. *Um meio eficaz de reforçar o desenvolvimento físico.*
2. *Desenvolve resistência.*
3. *Estimula o espírito e a moral.*
4. *Expurga a pusilanimidade e a substitui por determinação.*
5. *Arma o praticante com técnicas de auto-defesa em momentos de perigo.*

- **NEGATIVOS**

1. *Pode causar desequilíbrio no desenvolvimento físico.*
2. *Sempre existe perigo potencial nos treinamentos.*
3. *Dificuldade em determinar o grau adequado de exercício, uma vez que os*

⁸⁵ “Escola Normal Superior de Tóquio”.

estudantes fisicamente mais fortes devem treinar juntamente com os mais fracos.

4. Poderia encorajar comportamento violento devido ao fortalecimento do espírito.

5. Exponenciação da vontade de lutar que poderá redundar em uma atitude de vitória a todo o custo.

6. Existência de risco de encorajar um senso deformado de competitividade, na medida em que a criança poderia recorrer a táticas desonestas.

7. Dificuldade em manter uma metodologia de instrução unificada em razão do grande número de estudantes.

8. Necessidade de uma grande área para conduzir os treinamentos.

9. Mesmo que apenas exigisse um jujutsu Keiko-gi (roupa de treino), no geral o Bujutsu-Kenjutsu requer o uso de armaduras e outros equipamentos especiais, o que seria dispendioso e de difícil manutenção.

Portanto, a conclusão a que se chegou foi que a inserção do *Bujutsu* seria inadequada para o currículo escolar. Por outro lado, reconheceu-se que poderia se tornar benéfico desde que participasse como atividade paralela na complementação dos conhecimentos corporais e em sua conhecida ênfase no campo espiritual. O inquérito do segundo grupo resultou em conclusões semelhantes, mas eles sugeriram que o *Bujutsu* poderia ser ensinado nas escolas como uma atividade extra-curricular para os rapazes maiores de 16 anos que estivessem em bom estado de saúde. Outro grande problema a ser solucionado foi o fato de que não existia método estabelecido para o ensino em grupos extensos, uma vez que tradicionalmente as artes marciais eram aprendidas, desenvolvidas e ensinadas mediante transmissão tutelar, na lógica mestre-aprendiz. No moderno ambiente educacional japonês que se formava, isso era praticamente impossível.

Após a Guerra Sino-Japonesa, educadores tentaram resolver estes problemas através do desenvolvimento de uma forma de ginástica utilizando técnicas marciais. A idéia logo se alastrou e muitas escolas no Japão permitiram aos alunos que participassem desses recém-desenvolvidos exercícios utilizando *Bokutō* ou *Naginata* [espadas de madeira e lanças de madeira]. Um dos principais idealizadores do sistema foi Ozawa Unosuke, afirmando que o seu objetivo no desenvolver as técnicas do *bujutsu* era duplo: como instrumento para a educação dos jovens, e para ser utilizado por pessoas de todas as idades "cultivando uma nação de pessoas saudáveis por meios não inferiores aos das nações ocidentais" (Benetti: 2004, P. 7). Como uma atividade

curricular esses exercícios seriam um meio eficaz de fomentar a adaptabilidade física e, como uma atividade extra-curricular, uma forma de exercício recreativo que incentivaria a disciplina física geral e o bem-estar. Além de Ozawa, Nakajima Kenzō adaptou um sistema de ginástica baseado nos exercícios físicos do *Bujutsu*. Há de se salientar que Kenzō tinha estudado o *Naginata* na tradição *Jikishinkage-ryū* na sua infância. Desconhece-se se Ozawa e Nakajima colaboraram mutuamente; no entanto, os esforços de ambos foram reconhecidos e disseminados ao longo do território japonês com seminários educativos em várias localidades.

Porém, como tudo e todos, foram alvejados por críticas. As razões para oposição foram variadas, mas as críticas mais comuns centraram-se em que as técnicas utilizadas eram irrealistas e ineficazes, carecendo de referências. Muitos não puderam ver a diferença entre estas e qualquer outra forma de exercício com bastão. Apesar das críticas ao *Bujutsu-taisō*, foi comprovado que poderia ser praticado e ensinado em grupos com relativa facilidade, sem a necessidade de grandes espaços e sem equipamentos caros, ao contrário do que se argumentava anteriormente. Nesta perspectiva, é justo afirmar que esses educadores tiveram um profundo efeito sobre a maneira como a metodologia de instrução para iniciantes foi posteriormente desenvolvida.

Em 1911, quando foi finalmente aceito no currículo escolar oficial como uma atividade eletiva e em 1913, quando obtém a chancela do Ministério da Educação que emite o Programa Escolar de Ginástica – *Gakko Taisō Kyōju Yōmoku* – esse currículo prescrevia uma abordagem de ginástica referindo-se às tendências adotadas na Grã-Bretanha, América do Norte e na Escandinávia. Como não poderia deixar de ser, as críticas sobre a iniciativa *Bujutsu-taisō* como nada mais do que “exercícios com paus” continuaram, embora não fossem justas. Não obstante, o interessante em se notar é a influência que a ginástica ocidental exerceu sobre o desenvolvimento do *Bujutsu-taisō* e, em seguida, na metodologia de ensino unificado das artes marciais. Este ponto é singularmente fascinante quando se leva em consideração a moderna retórica alegando que o *Kendō* é uma “tradicional arte cultural japonesa”. É caso para se perguntar - em certo sentido - o que precisamente "tradicional" significa neste contexto e em outro, será que o Japão fora tão refratário ao Ocidente quanto dizem?

Kenjutsu, Kata e Kendō

Visto que o *Kenjutsu* fora adotado nas escolas, problemas surgiram e demandaram resolução. Em uma tentativa de unificar tal prática em um corpo coeso-coerente – existiam diversas tradições e tecnologias variadas – visando algo que transcendesse a filiação a uma escola específica, a instituição *Butokukai* decidiu por desenvolver um conjunto universal de *kata* (formas prescritas padronizadas) que poderia ser praticada por qualquer pessoa independentemente de vinculação a qualquer arte marcial. De acordo com os objetivos da instituição, essa seria a melhor forma de divulgar a prática, capilarizando-a, e firmar controle sobre a sua difusão nacional. Watanabe Noboru presidiu a primeira comissão formada com esse propósito. Em 1906 apresentou o resultado na síntese do desenvolvimento de três *kata*: *Jōdan*, *Chūdan*, e *Gedan*. Não obstante, houve oposição ferrenha a essa primeira forma pela sua aparente arbitrariedade e sem levar em conta um estudo exaustivo das variadas formas de esgrima existentes. A questão tornou-se mais urgente quando foi confirmado o *Kenjutsu* como parte integrante do currículo de Educação Física em 1911.

Por sua vez a *Butokukai* reformulou o comitê para desenvolver o conjunto unificado de *kata* que se esperava efetivo e de disseminação nacional. Cinco mestres de *Kenjutsu* de diferentes escolas tomaram esta responsabilidade⁸⁶. Em 1912 apresentaram o *Dai Nippon Teikoku Kendō Kata*⁸⁷, que consistiu em sete *kata* do *tachi*⁸⁸ *versus tachi*, e três *kata* do *tachi versus kodachi*. Evidentemente que sofreram modificações ao longo dos anos, pois se trata de uma linguagem corporal e, como tal, se atualiza, mas essencialmente constitui-se nos mesmos princípios e formas que os atuais praticantes executam sob o nome: *Nihon-Kendō-Kata*⁸⁹. Em certa medida pelo desenvolvimento dos *kata* e pela mobilização em torno de tal propósito, atribui-se um termo-conceito que guarde em si a potência de sintetizar a inclinação de singularizar a multiplicidade de correntes, escolas, técnicas; e esse ‘conceito’ passa a ser “*Kendō*”.

In the First Year of Taisho (1912), the *Dai-Nippon Teikoku Kendō Kata* (later renamed to *Nippon Kendō Kata*) was established using

⁸⁶ Negishi Shingorō, Tsuji Shimpei, Naitō Takaharu, Monna Tadashi, e Takano Sasaburō.

⁸⁷ “Formas padrão do Caminho da Espada do Grande Império Japonês.”

⁸⁸ *Tachi*: Espada longa e *Kodachi*, Espada curta.

⁸⁹ “Formas-padrão do Caminho da Espada Japonesa”. Claro que esta posição não é tão unânime. Em específico, ver William Bodiford, Department of East Asian Languages, UCLA, E-Budō.com, Text 7.

the word *Kendō*. The establishment of the *Kendō Kata* provided for the unification of many schools to enable them to pass on to later generations the techniques and spirit of the Japanese sword, and to remedy improper use of hands which had been caused by bamboo sword training and to correct inaccurate strikes which were not at the right angle to the opponent. It was thought that the *Shinai* (bamboo sword) was to be treated as an alternative of the Japanese sword. And, in the Eighth Year of *Taisho* (1919), *Nishikubo Hiromichi* consolidated the original objectives of *Bu* (or in other words *Samurai*) under the names of *Budō* and *Kendō* since they conformed to them. (FIK- Acesso em Novembro 2008)

Segunda-Guerra: repercussões

Depois da derrota japonesa na Segunda Guerra Mundial, as artes marciais foram proibidas pelas forças de ocupação aliadas por incutir potencialmente um fervor nacionalista nos praticantes e, mais importante, por oferecer condições propícias para um conhecimento de uma tecnologia de morte e por possibilitar espaços de recrutamento e doutrinação. Um bom resumo da percepção estadunidense sobre o *Kendō* e outras artes marciais pode ser capturado em um texto de 1943 escrito por Spinks [1944]. A seguir, segue o relatório das forças de ocupação na qual objetiva as artes marciais. Os sublinhados são meus. (SCAP Report: Political Reorientation of Japan, September 1945 to September 1948; Report. Contributors: Supreme Commander for the Allied Powers. Government Section- Publisher: U.S. Govt. Print. Off., Washington, DC. 1949 in BENETTI: 2004, P. 11-12):

“With the gradual ascendancy of the military as the dominant controlling factor in Japanese politics culminating in the appointment of Tōjō as Prime Minister in 1941, the Butokukai increasingly became a means of inculcating the militaristic spirit among the masses of Japan. Ashida Hitoshi, who as Welfare Minister in the Yoshida cabinet, was interviewed concerning this society stated: ‘With the ascendancy of the Konoye regime in 1939, there was a tendency to amalgamate the society with the Tennō [emperor] Rule System, but not until after the outbreak of the war

did the organization come under the control of the government. Premier Tōjō automatically became the national president, who directed the activities. The organization was transformed for military purposes. Juken-jitsu (bayonet practice) and shageki (rifle marksmanship) were included in the program.' Going further into the wartime activities of the Butokukai, Watanabe Toshio, post-surrender business manager, stated that: 'The organization was placed under the influence of five Ministries: Home Affairs, Education, Welfare, Army and Navy. A subsidy was granted by the government to the society for additional operating expenses. Militant nationalism was stressed. The March 1941 statistics revealed a total membership of 3,178,000.'"

"Following the surrender, officials of the Dai Nippon Butokukai, possibly fearing that the Occupation authorities would order them to dissolve, reorganized to their pre-1942 status. This step was taken by the society to cover up its war-time record and to continue its activities under the camouflage of democratic reorganization. The reorganization which took place was superficial and designed to replace those officials who had been apprehended as war criminals, or who, having fallen under the purge directive, might discredit the society in the eyes of the Occupation were they to remain at their posts. The Assistant Chief of Staff, G-2, in recommending dissolution of the organization stated: 'The official purpose of the organization has not been changed, so far as its charter reveals, and this is to promote military arts and to contribute to the training of the people'. Shimura Hisaku, prominent Butokukai leader in Ibaragi, said at this time: 'We wish to introduce to the general public the real nature of military arts by continuous meetings in various places, and to propagandize the reason why we should absorb the real spirit of military arts in order to rebuild a peaceful Japan. We want to have the people acknowledge that the military arts are obviously not the tools for war, but for peace, and are really the national arts of Japan.' The contradiction inherent in such rationalization should

have been obvious but the Japanese Government hesitated to add the Butokukai to the list of proscribed organizations since to do so would render its officials subject to the purge.”

“On the basis of such facts as these, the Assistant Chief of Staff, G-2, recommended in a memorandum to the Chief of Staff that: ‘Dissolution of Dai Nippon Butokukai by order to the Imperial Japanese Government is recommended in accordance with the provisions of SCAPIN 548, paragraph 1 f, on the grounds that this is an organization affording military or quasi-military training and which provides for the perpetuation of militarism or a martial spirit in Japan’ Paragraph 1 f of SCAPIN 548 states: ‘You will prohibit the formation of any political party, association, society, or other organization and any activity on the part of any of them or of any individual or group whose purpose, or the effect of whose activity is affording military or quasi-military training.’ Pursuant to this memorandum, the Japanese Government was orally instructed to add the Dai Nippon Butokukai to the list of organizations in appendix A of SCAPIN 548 and to dissolve the organization together with all its branches and any organizations which it controlled or with which it was affiliated. It is interesting to note that in 1943 the Attorney General’s Office of the United States Government listed the branches of the Butokukai existing in America among a group of subversive organizations which also included that notorious arm of politics by terrorism, the Kokuryū Kai or Black Dragon Society.”

Não surpreende que a *Butokukai* fosse dissolvida pelo comando de ocupação. Porém, o notório é a clareza de propósito das alegações dos dirigentes da *Butokukai*. O objetivo era o de instilar o espírito de guerra, mesmo sendo um período de paz forçada. No pós-guerra por alguns poucos anos o *Kendō* fora silenciado. Indubitavelmente os treinos seguiam em segredo, mas oficialmente as artes do *Budō* foram proibidas. Ainda sim, em Novembro de 1948 demonstrações de *Kendō* foram feitas em Tōkyō. Em 1949, grêmios estudantis pululavam para que o *Kendō* fosse revivido como “esporte” o que era plano possível para mascarar o devir guerreiro de

tais práticas, privilegiando o aspecto competitivo em detrimento de seu aspecto ‘marcial’. Ora, essa estratégia foi bem aceita – a lógica da ‘competição’ era mais palpável aos estadunidenses. Em suma, os japoneses antropofagicamente entenderam com quem e como lidar em sua própria lógica. Em relação a isso, na entrevista que realizei com o professor Kimura, disse-me do aspecto combativo do *Kendō* quando praticava no Japão nos anos de 1920. No começo do século, eram utilizados socos, rasteiras e outros artifícios que foram banidos do *Kendō*. Quando ele ainda estava no Japão na década de 20, essas técnicas eram utilizadas.

Com a formulação do *novo esporte*, a *All Japan Shinai Kyōgi Federation* foi inaugurada em 1950 e esta organização continuou a propagar e refinar as regras e metodologia. Em 1952, foi concedida uma autorização para ser um curso eletivo em escolas médias e universidades. No mesmo ano, a *All Japan Kendō Federation* foi formada e o *Kendō* convencional foi mais uma vez permitido, contanto que mantivesse os objetivos-práticas-ênfases do ante-guerra distantes. Em outras palavras, que as técnicas fossem menos violentas e que a doutrinação objetivasse ‘critérios esportivos’, e não ‘guerreiros’.

Por algum tempo a *Shinai Kyōgi* e o *Kendō* co-existiram, porém, havia oposição entre as duas instituições, pois uma tomava como objetivo de prática o “esporte” e a outra centrara o foco na atualização do “*espírito japonês*”. Não é necessário dizer qual delas se alastrou de forma inequívoca. Em 1957 a *All Japan Shinai kyōgi* foi combinada com a *All Japan Kendō Federation* tornando-se a “*gakko Kendō*”. A partir disso, a *All Japan Shinai Kyōgi* foi dissolvida. Seguindo a inauguração da Federação Japonesa de *Kendō* em 1952, o primeiro campeonato japonês ocorreu em 1953.

No ano de 1964 o *Judō* fora incluído nos jogos olímpicos de Tōkyō. Tendo o sucesso dessa iniciativa em vista, a *Nippon Budōkan* foi construída no centro de Tōkyō e o *Kendō*, *Kyudō*⁹⁰ e *Sumo* foram apresentados como manifestações desportivas no evento despertando o interesse internacional. Esta exposição do *Kendō* culminou com a formação da *Federação Internacional de Kendō* em 1970. A Federação foi criada a princípio com 17 países⁹¹ em Tōkyō com os objetivos de se cultivar a boa vontade através da propagação internacional do *Kendō*, incluindo o

⁹⁰ Prática do tiro com arco.

⁹¹ FIK: <http://www.Kendō-fik.org/> ; <http://www.Kendō-fik.org/english-page/english-page2/IKF-affiliates/>

Iaidō e o *Jodō*⁹². A FIK é responsável por assegurar a realização dos campeonatos mundiais a cada três anos desde sua fundação, possibilitar seminários e visitas internacionais, fornecer assistência no desenvolvimento da infraestrutura de associações em outros países⁹³ e troca de informações.

O *Kendō* teve crescimento surpreendente em termos de números internacionais da década de 1970, quando se capilarizou ao mundo tendo 17 países em sua fundação, à década de 1990-2000 com mais de 40 países filiados em todos os continentes (Ozawa&Yamaguchi: 1997, P.164-171). Alguns pontos elencados no debate foram ocasionados pelo crescimento do aspecto competitivo em detrimento da vivência do ‘caminho’; sua utilização em escolas, universidades e outras instituições sem as devidas conexões-reflexões historiográficas e também a apropriação do *Kendō* [*Budō*] por sociológicas outras, em especial países sem tradição de contato com o Japão [e suas antropológicas]. Não obstante, há defensores em todos os vetores e linhas, mas um fato é relativamente unânime: o *Kendō* é visto como uma forma de moldar e desenvolver o “caráter do homem”. E a *All Japan Kendō Federation* [ZNKR] tem enorme responsabilidade na divulgação e ensino dessa modalidade.

⁹² *Iaidō*: caminho do desembainhar-reembainhar a espada e *jodo*: caminho do bastão.

⁹³ A FIK faz doações de equipamentos para a prática do *Kendō* a diversas academias ao redor do mundo.

Seção 2 – *Ki, Ken, Tai* – Espírito, Espada, Corpo

Esta definição foi lançada em 1975 e complementada nos anos subsequentes, sendo comentada nos eventos, exames e demais momentos de treinamento. Começamos por ela.

The Concept of *Kendō*

The concept of *Kendō* is to discipline the human character through the application of the principles of the Katana (Japanese sword).

The Purpose of Practicing *Kendō*

The purpose of practicing *Kendō* is: To mold the mind and body, cultivate a vigorous spirit and through correct and rigid training to strive for improvement in the art of *Kendō*. To hold in esteem human courtesy and honor, to associate with others with sincerity, and to forever pursue the cultivation of oneself. This will make one be able: love his/her country and society, to contribute to the development of culture and to promote peace and prosperity among all peoples.⁹⁴

The mindset of *Kendō* Instruction and its explanation

(The Significance of the *Shinai*)

For the correct transmission and development of *Kendō*, efforts should be made to teach the correct way of handling the *shinai* in accordance with the principles of the sword. *Kendō* is a way where the individual cultivates one's mind (the self) by aiming for *shin-ki-ryoku-itchi* (unification of mind, spirit and technique) utilizing the *shinai*. The “*shinai*-sword” should be not only directed at one's opponent but also at the self. Thus, the primary aim of instruction is to encourage the unification of mind, body and *shinai* through training in this discipline.

⁹⁴ Federação Internacional de *Kendō* [2014]: <http://www.Kendō-fik.org/english-page/english-page2/concept-of-Kendō.htm>

(Reiho - Etiquette)

When instructing, emphasis should be placed on etiquette to encourage respect for partners, and nurture people with a dignified and humane character. Even in competitive matches, importance is placed on upholding etiquette in Kendō. The primary emphasis should thus be placed on instruction in the spirit and forms of *reiho* (etiquette) so that the practitioner can develop a modest attitude to life, and realize the ideal of *koken-chiai* (the desire to achieve mutual understanding and betterment of humanity through Kendō.)

(Lifelong Kendō)

While providing instruction, students should be encouraged to apply the full measure of care to issues of safety and health, and to devote themselves to the development of their character throughout their lives. Kendō is a “way of life” that successive generations can learn together. The prime objective of instructing Kendō is to encourage the practitioner to discover and define their way in life through training in the techniques of Kendō. Thus, the practitioner will be able to develop a rich outlook on life and be able to put the culture of *Kendō* into use, thereby benefitting from its value in their daily lives through increased social vigour⁹⁵.

⁹⁵ *March 14, 2007 - All Japan Kendō Federation, <http://www.Kendō-fik.org/english-page/english-page2/concept-of-Kendō.htm>.*

「剣道の理念・剣道は剣の理法の修練による人間形成の道である。
 剣道修練の心構え・剣道を正しく真剣に学び、心身を錬磨して旺盛なる気力を養い、剣道の特性を通じて礼節をとうとび、信義を重んじ誠を尽して、常に自己の修養に努め、以って国家社会を愛して、広く人類の平和繁栄に、寄与せんとするものである

竹刀の本意・剣道の正しい伝承と発展のために、剣の理法に基づく竹刀の扱い方の指導に努める。

剣道は、竹刀による「心気力一致」を目指し、自己を創造していく道である。

「竹刀という剣」は、相手に向ける剣であると同時に自分に向けられた剣でもある。この修錬を通じて竹刀と心身の一体化を図ることを指導の要点とする。

礼法・相手の人格を尊重し、心豊かな人間の育成のために礼法を重んずる指導に努める。

O *Kendō* é uma forma de disciplinar o *caráter humano* através da espada. Essa noção de *caráter* é presente em todos os discursos por meio dos quais o *Kendō* se desenvolve, tanto no Japão quanto no Brasil e em outros lugares ao redor do mundo por meio dos quais tive contato com praticantes no Japão. Note-se o que discutimos no capítulo anterior. Por si só essa noção mereceria um estudo à parte, visto que existe um encaminhamento histórico para se chegar a esta proposta, e ela tem a ver com a formalização e utilização do *Kendō* como ferramenta de ensino em escolas Japonesas, no início do Século XX, conforme apontamos acima [Sakai, 2010; Bennett, 2004].

Na entrevista com o Sr. Kimura, falecido aos 83 anos de idade, 7º Dan de *Kendō*, ele disse quando lhe perguntei sobre o que significava praticar *Kendō*:

O *Kendō* é uma forma de aprimorar o caráter humano. Na realidade, forma a pessoa. E para formar a pessoa, não são dez ou vinte anos que você consegue; são quarenta ou cinquenta anos que você precisa para realmente entender. Em primeiro lugar, precisa gostar do *Kendō* para continuar. Por gostar tanto eu continuei. É preciso praticar por trinta ou quarenta anos para realmente ver o lado bom do *Kendō*. Foi o que eu fiz. Se parar antes, não descobrirá. Leva-se muitos anos para descobrir o verdadeiro valor do *Kendō*. Portanto, continue e não desista.

O *Do* ou *Michi*, 「道」, aponta para o ‘caminho’. Este conceito é importante nos meios marciais e de técnicas corporais japonesas porque apenas com tempo e persistência as pessoas conseguem desenvolver trajetórias. A noção japonesa é exata neste ponto. *Michi* é um caminho, campo de estudo, método, sentido, moral, ensinamentos. Quando vem acompanhada de um outro *kanji*, torna-se o caminho deste *kanji*, a exemplo do *Kendō* – o caminho da espada. Conforme dissemos naquele pequeno excerto historiográfico, as práticas de esgrima japonesa foram sintetizadas no

剣道は、勝負の場においても「礼節を尊ぶ」ことを重視する。お互いを敬う心と形（かたち）の礼法指導によって、節度ある生活態度を身につけ、「交剣知愛」の輪を広げていくことを指導の要点とする。

生涯剣道共に剣道を学び、安全・健康に留意しつつ、生涯にわたる人間形成の道を見出す指導に努める。

剣道は、世代を超えて学び合う道である。「技」を通じて「道」を求め、社会の活力を高めながら、豊かな生命観を育み、文化としての剣道を実践していくことを指導の目標とする」。全日本剣道連盟。

conceito de *Kendō* para indicar um modo, método de prática de esgrima colocando em centralidade os aspectos morais de formação do ser humano japonês – naqueles dias – modo esse atualizado quando de sua divulgação internacional.

A essa noção de caminho soma-se o ‘espaço’, o sujeito do caminhar, a ação e o trajeto, que são planos metafóricos das relações estabelecidas entre o sujeito e os variados seres e objetos. O *Caminho* compreende o ritmo, o movimento periódico e a inteligência. A idéia geral que subjaz em tal conceito é a de crescimento e de movimento. Um curso incessante da natureza e um princípio organizador e causador de uma perpétua mudança. Uma continua transformação, um ‘fluxo’ no qual congelá-lo por meio de conceitos é perdê-lo em certo sentido (Watts, 2008: P.35). O *Michi* “道” em japonês indica a relação entre dois agenciamentos: o caminhar e o caminho e dessa relação resultaria em uma perpétua ‘transformação’. Assemelha-se em certo sentido e guardadas as devidas proporções a uma teoria do espaço-tempo relativo (Hawking: 2001) tomando a referência dois observadores que possuem trajetórias distintas e, conseqüentemente, tempo-espaço distintos [inclusive sua percepção]. Nessa perspectiva, o *Michi* se apresenta enquanto uma trajetória pessoal implicada com uma multiplicidade de agentes, humanos e não humanos.

Em outras palavras, subjaz na noção de Caminho⁹⁶ uma multiplicidade na mudança e unidade na multiplicidade. O Dr. Tamaki [falecido aos 85 anos, ex-professor universitário, 7º Dan] afirmava:

‘*Ken*’, a pessoa pode treinar junto com os outros; mas o ‘*Do*’, cada um tem que encontrar. Então é uma coisa muito difícil para externar. Bom, dentro do *Kendō*, tudo o que se vê, tudo o que pode se observar, é passível de se ensinar. E é ensinado. Agora, o que não se vê, procedimentos, sentimentos, isso faz parte do ‘*do*’. Então isso cada um tem que construir a sua parte. Agora, eu acho que o ‘*do*’- é muito importante. Porque só o ‘*Ken*’ é prática de violência, e o ‘*do*’ leva ao sentido de prática correta.

O seu acompanhamento no contexto desta pratica é o *Ken*. O termo Ken “劍” é traduzido como a espada, mas não incide apenas sobre o objeto, e é preciso lembrar que a espada era tomada como o ‘espírito’ do guerreiro no Japão feudal e é vista pelo

⁹⁶ Sobre os espaços de treinamento, pode-se ler Davis [1980].

coletivo do *Kendō* como dotada de certa ‘substância’ que a define como uma entidade singular, mas como uma entidade que possui íntima relação com o ‘espírito’ do praticante.

Em um seminário de *Ittōryū* ocorrido no Japão, estava a conversar com um professor aposentado da Polícia de Tōkyō, a *Keishichō*, e ao final, enquanto estávamos a conversar após o treino, ele me perguntou sobre o significado da palavra ‘Cultura’. Então, mesmo antes de começar a responder, e notando o meu embaraço por pensar talvez em alguma definição antropológica do termo, ele me disse: “A palavra *cultura* quer dizer *cultivo*, *cultivar*. Esse é o sentido do que estamos fazendo aqui.” Devo dizer que fiquei paralisado com a clareza. Dificilmente encontraria algo mais preciso do que isso. O *Kendō* 「剣道」 tal qual tomado em sentido amplo pelos praticantes, trata-se de um *cultivo* de cada um dos três elementos intimamente relacionados: o *corpo*, o *Ki* e a *espada*. E a busca, se existe com clareza, está na síntese dessa tríade.

Corpo – Tai 「体」

Todo o treinamento do *Kendō* enfatiza sua atualização no corpo dos iniciados. Seu ritmo de adestramento, suas ampliações periódicas, seus movimentos incontáveis e o reforço de sua ênfase buscam fabricá-lo. Desde os primeiros momentos o corpo passa a ser o meio que será trabalhado pelo ‘Sensei’: o posicionamento dos pés, os seus modos de deslizamento pelo solo, a postura geral e ereta do corpo; a respiração; o olhar - professores afirmam que os olhos, que são os portais da mente, devem ser profundos e penetrantes, procurando um estado de ‘*tōyama no metsuke*’⁹⁷, que significa ‘a montanha distante pode ser vista’, olhar tudo e nada ao mesmo tempo.

Sobre isso, um monge budista contemporâneo de Musashi, Takuan Soho, em seus conselhos para Yagyu Munenori, no famoso *Fudochi Shinmyo Roku*, diz que o espadachim deve sempre se ater ao nada. Sua mente jamais pode se fixar em um ponto, pois se assim o fizer, sempre ele perderá o todo. O exemplo que ele oferece para isso é o olhar para uma árvore qualquer. Caso focamos no movimento ou existência de uma folha, perderemos a árvore como um todo. Para a esgrima seria a mesma coisa. Se focamos no movimento da espada inimiga, ou nos olhos do adversário, ou no movimento do corpo, seremos atingidos pelo golpe do oponente.

⁹⁷ 「遠山の目付」。

Deve-se buscar o ‘*kanken no metsuke*’. O termo ‘*metsuke*’ significa ‘técnica de observação’ para o ‘*kan*’, ou seja, a observação do interior, para o ‘*kokoro*’ [coração, mente] do oponente. Isso é difícil pois a mente sempre está em movimento. Não há um estado constante a partir do qual a observação se daria.

O ‘*kakegoe*’⁹⁸ é um dos moduladores utilizados e é traduzido como o grito que surge do interior da barriga, e que tem por objetivo incentivar a si e intimidar o adversário. Modulador tem o sentido de potencializar ou modular cada múltiplo encontrado no *Kendō – o corpo, a espada ou o Ki-Energia*. De acordo com a concepção nativa seus efeitos seriam aumentar a concentração, potência e domínio do golpe. Como requisito para o *kakegoe* é preciso que se desenvolva a respiração. A expressão *a-un-no-kokyuu: kokyuu* [respiração]; *a* [exalação], *un* [inalação] significa respiração profunda, feita com o auxílio do diafragma, sem mover os ombros.

No Japão, vim a descobrir que essa noção de *a-un-no-kokyuu* 「阿吽の呼吸」 era mais significativa do que a princípio poderia pensar. Nos portões de entrada dos templos japoneses temos duas figuras complementares que respiram em uníssono, uma inalando e a outra exalando ar. Essas figuras, cuja forma muda, podendo constar monstros mitológicos variados, sempre dispostos em pares, indicam essa relação da complementaridade da respiração, ou no caso, de unidade de opostos. As definições sobre esses seres mitológicos são variáveis, e levam em consideração os mitos sobre as divindades presentes nos templos, mas a relação que estabelecem é de complementaridade dos opostos. De acordo com De Mente [2004], o *a-un-no-kokyuu* trata-se do ‘sexto sentido’ japonês. Ele diz que isso se deve a uma importância dada a comunicação não verbal, ou seja, de acordo com a palavra, respirar, sentir, estar em uníssono com as outras pessoas. Em outras palavras, a habilidade de pensar, sentir e agir, antecipando, estando de acordo com o que as outras pessoas sentem, ‘respirando em unidade’.

Mauss nos relata no ensaio sobre as técnicas corporais que seria preciso um estudo sobre a influência da respiração na meditação. O professor Yamamoto em suas palestras atenta para a técnica de respirar flexionando o diafragma, concentrando a força abdominal no *seikatanden*⁹⁹, ou centro vital, que corresponde aproximadamente ao centro da reta traçada entre o umbigo e o ânus. Isso é importante porque tanto para

⁹⁸ 「掛け声」。

⁹⁹ 「臍下丹田」

chineses taoistas quanto para japoneses que se valeram da literatura chinesa durante o período Edo [1600 a frente] o centro do corpo – *Seikatanden* – era o local onde a mente estaria localizada. Por isso em certa medida, tanto se fala dessa região em tratados sobre artes marciais, uma vez que a mente comanda o *Ki*, ou a força de vontade – ver a frente. Bem, ‘mente’ neste contexto não quer dizer ‘cérebro’ e nem se situa somente nele.

O corpo, para o qual temos a falsa impressão de ser totalizado dentro de uma reflexão japonesa vê-se às voltas com um conjunto grande de denominações, moduladores e palavras que fragmentam essa unidade. O corpo, tal qual o conhecemos – inteiriço – é apenas um momento dentro de um conjunto mais amplo de fragmentação dessa unidade; porém, o conceito de ‘*Tai*’ tem a aparente capacidade de sintetizar o corpo em algo inteligível. Por outro lado, a idéia de ser humano, ou *ningen*, coloca outro problema porque demonstra um espaço na pessoa, de acordo com a grafia japonesa 「人間」. Esse espaço pode ser povoado por outras pessoas, coisas, relações, parentescos, e outras. Sobre isso, ver Lourenção [2014b] e Okano [2012].

Parece ser na relação que a síntese aparece; e sobre ela, o modulador relacionador é o de *ma* 「間」, no *Kendō* usado como *maai*,¹⁰⁰ que é a distância que relaciona os oponentes, ou seja, é o *espaço entre dois* que marca uma relação. O termo completo é “*isoku itto no maai*”¹⁰¹. Essa distância deve ser mantida em relação ao oponente em uma postura de confronto, de forma a que em um passo se atinja o adversário e um passo para trás desvia-se do golpe do adversário. O *maai* é o espaço e o comprimento da espada e a distância *entre* dois oponentes. Também tempo e velocidade de ataque. Essa discussão é interessante porque o conceito de *Maai* – 「間合」 indica justamente um encontro em um espaço. Isso, do ponto de vista de uma antropologia, interessa na medida em que pensamos no próprio conceito de relação, ou um espaço de encontro, muito embora seja justamente o conceito de ‘relação’ – que é variável – onde a maioria das coisas interessantes acontece.

Na entrevista com o professor Tamaki:

"*Ken*" e "*Do*" devem ter o mesmo nível, ou seja, devem ser praticados com a mesma intensidade. O *Kendō* existe 24 horas por dia e 365 dias por ano. Existe o "*Maai*" do "*Ken*" e o "*Maai*" do

¹⁰⁰ 「間合」 — Espaço de encontro.

¹⁰¹ Distância de um passo- uma espada: 「一足一刀の間」、一刀流。

"Do". Durante as nossas atividades, estamos dentro do "Maai". O estudante deve estudar à *Kendō*, trabalhar à *Kendō* e viver à moda *Kendō*. O "Maai" do "Ken" termina com a luta mas o "Maai" do "Do" não. Ele se expande na vida.

No Japão, estava a entrevistar o Professor Ōboki, que é um especialista nos estudos sobre *Ki* e em certo momento, conversando sobre esses encontros no *Kendō*, me disse que em um encontro – ou uma *relação* de luta – que ele pensava e lutava como se fosse um espelho, refletindo o oponente. Isso para mim foi interessante de pensar, visto que muitas pessoas no Japão pensam a relação [ao menos pessoas com as quais me relacionei] dessa forma, como uma resposta, não como iniciativa; circunda-se, não se entra em enfrentamento. Por outro lado, essa noção de espelhar o oponente como um espelho ou um lago vem do *zen*, e em outro lugar já aponte essa influência [Lourenção: 2010].

O corpo é moldado e objeto de atenção constante. Como é a partir dele que se percebe a intenção de luta, de enfrentamento e de respeito, ele precisa ser treinado e conceitualizado para exprimir tais competências. E esse treinamento é contínuo para o caso japonês, iniciando desde a mais tenra idade. No Japão, visitei inúmeros locais de treino e tive a oportunidade de praticar com muitas crianças e jovens em idade escolar. Neste sentido, o meu senso sobre a prática com crianças foi interessante. Não havia crianças, estrito termo, quando se treinava. O que quero dizer é que o mesmo tipo de exigências feitas aos adultos era também feitas às crianças. Visitei uma série de lugares e treinei em *Dōjōs* com crianças, e nessas ocasiões pude ver que algumas até choravam, ou aguentavam o treino até o final chorando. Isso me deixava incomodado, naturalmente. Os professores diziam que era necessário ter essa postura para ensiná-las. Tsuka Sensei disse-me isso mais de uma vez, de como era importante manter essa postura com as crianças. E perguntou-me certa vez, quando ele estava a me ensinar, no caso de crianças que não dispõem de força física, o que elas usavam para efetuar um golpe no *Kendō* e no *Iaidō*? O corpo. A força nos braços apenas não importava, tomada por si mesma. É necessário usar todo o corpo para cortar, não apenas as mãos ou braços ou a espada. Talvez seja nisso que resida o famoso ditado de que a espada está na pessoa.

Quando Mauss trata das técnicas do corpo (2003, P.401-424) e as toma como 'atos tradicionais eficazes', ele aponta um grande sistema que é operado

conjuntamente ao corpo, que é o sistema da linguagem. Não existe ato tradicional sem código de conceituação, o que em outras palavras quer dizer uma designação infinitesimal de cada ato corpóreo. E, no mais, não existe ato tradicional sem tradição.

Ora, como deveremos entender *tradição*? Para o caso estudado, tradição é um daqueles conceitos que guarda muitos inconvenientes, desde aqueles referentes a uma corrente que insiste em dizer sobre a invenção da tradição [Hobsbawn, 1977]. Em parte não discordamos disso, afinal, qual tradição não é inventada? Mas essa tese não ajuda. Para o caso japonês estudado, *tradição* não pode ser colocada no mesmo plano e nem no mesmo sentido do ocidente euro-americano. Para esse caso, podemos dizer sobre a *tradição* que é algo seguido e repetido, por ao menos três gerações sucedâneas. Existem linhagens de esgrimistas – que não cumpre apontar aqui – que se ligam até o passado heróico japonês, e essas pessoas descrevem e ensinam sobre esses ensinamentos do passado em linha ininterrupta até os dias presentes. Neste sentido, tradição cumpre uma função determinada de assegurar a passagem dos ensinamentos e de garantir uma diferença hierárquica entre o emissor e o receptor, o que garante o funcionamento e transmissão desses sistemas de conhecimento e propriamente o funcionamento da sociedade japonesa por meio do mecanismo hierárquico; porém, essa noção sempre porta invenção e atualização. Invenção pois cada pessoa imprime sua própria *energia vital* nessas repetições e transformações; e atualização porque partem de um modelo dado, o que não quer dizer que seja a mesma coisa presente neste ou naquele passado heróico.

O que me causava espanto enquanto ‘participante’ no *Kendō* era a extrema atenção dada aos menores detalhes. Desde a correção dos movimentos com a *shinai*¹⁰², a postura corporal como um todo, as formas de cumprimento; todas elas apontam para o fato de que o ‘corpo’ é fabricado em certa medida (Viveiros de Castro, 1979). Seria fortuito afirmar que esse fato é exclusivo do *Kendō*. Viveiros de Castro, Seeger e Da Matta (1979, P. 03) refletem sobre a originalidade das sociedades indígenas brasileiras com referência à corporalidade enquanto idioma focal.

Seria o caso de se perguntar qual sociedade não possui uma corporalidade elaborada e que medita constantemente, e sobre a qual estabelece um idioma cuja função reflexiva é notória. No caso do Japão, ao menos nos meios marciais, não se admite que uma pessoa seja membro pleno se não domina o próprio corpo, de acordo

¹⁰² Espada de bambú.

com um dado conjunto de práticas repetidas desde muito cedo. O *Kendō*, por exemplo, conforme pude perceber a partir de minha experiência no Japão, é um caso particular de manufatura que vemos também em um nível mais geral dentro da própria sociedade/cultura japonesa. Por outro lado, nele podemos reconhecer essa manufatura de forma mais localizada, uma vez que ela pode ser processualmente observada e descrita, inclusive para não japoneses. Em suma, o corpo é a arena da tradição para o contexto japonês estudado.

Pesquisadores já apontaram para o fato de que a prática corporal e o próprio corpo são modos de se representar e/ou ativar diversas relações sociais (Mauss: 2003); (Csordas: 1990; 1994); (Almeida: 1996) e que poderia ser tomada como um modo de saber que se dobra sobre si. O próprio conceito de *embodiment* (Csordas: 1994) busca refletir sobre as variadas formas de ativação de discursos, práticas sobre e no corpo e, principalmente, busca situar o corpo não como um objeto da cultura, mas pelo contrário, como o seu principal sujeito. Miguel Vale de Almeida (1996) tem a mesma posição sobre a ‘incorporação’, dizendo que o corpo não pode ser tomado como apenas um ‘reflexo’ do meio social. Ele não é apenas inscrito; se constitui como ‘sujeito corpóreo’ (Idem, P. 2). Miguel Almeida (1996) traduz *embodiment* por ‘incorporação’. Mas decidimos manter o conceito tal qual se apresenta em inglês, pois ‘incorporação’ tem a capacidade de remeter a inconvenientes interpretativos principalmente pelo uso que é feito desse termo em análises de religiões de matriz africana no Brasil (Goldman: 1985; 2009). Em Goldman (1985) teríamos a formação da ‘pessoa’ em um processo de fabricação ocasionado pelo candomblé no qual a própria síntese seria problemática, o que nos faz pensar que muito provavelmente qualquer síntese seja problemática, inclusive e sobretudo no ocidente. Mas o problema não se resolve ora admitindo o corpo como ‘objeto’, ora ‘sujeito’. No contexto de minha pesquisa, o corpo é fabricado por mecanismos corretivos contínuos que visam gerar habilidades e potências em conjunto com um instrumento específico.

Espada – Ken 「劍」

Entre os termos que encontramos no programa descrito pela Federação Internacional de *Kendō* no início desta seção, destaca-se uma instrução acerca do entendimento da espada de bambu, para ser manuseada como uma espada de metal. A espada, designada por *Ken* 「劍」, é o termo chave através do qual a forma de se moldar o caráter pode ser vista no coletivo de praticantes. Ela é o instrumento por

meio do qual o aprendizado da etiqueta e do *Kōkenchiai* - o mútuo entendimento e benefício por meio de um estudo conjunto – pode ser desenvolvido. Note-se no programa da Federação Internacional de que ela – a espada – deve ser direcionada ao oponente e a si mesmo. Ao atacar o oponente, ataca-se a si também.

A espada é o elemento-conceito central para a prática do *Kendō* e signo que comporta múltiplos significados. Múltiplos, pois é tomada como representação em alguns momentos, simulacro, em outros ou como um ‘instrumento de aprimoramento do caráter humano’ de acordo com o discurso nativo. No geral, as espadas são tomadas enquanto artefatos de distinção, tratadas com ‘respeito’ que se manifesta pelas formas de se segurá-la, guardá-la, utilizá-la. Também se trata de um objeto que comporta um trajeto singular à revelia de seu detentor, pois passa a ser um domínio da ‘casa’ [Lourenção, 2010a,b; 2014] como um bem ao mesmo tempo material e imaterial, dotado de certa ‘espiritualidade’.

Para uma observação da enorme variação e constituição ‘ritualizada’ de confecção da espada japonesa, pode-se consultar o livro em português de Ottaiano (1987), no qual é descrito o processo geral desde a preparação do minério de ferro colhido nos rios, passando por sua forja e finalizado no trabalho do polidor (*Togichi*). Cada espada possui assinatura de seu artífice e muitas vezes são efetuadas referências – que ficam grafadas na lâmina interior ao ‘cabo’, *tsuka* – aos seus ‘feitos’, além de sua data e assinatura quando é confeccionada por artesãos renomados e passa a fazer parte de herança familiar. A confecção da espada segue uma relação ternária entre a seleção do metal e forja do aço efetuada por um artesão forjador, em sequência se passa a outro artesão que utilizará esse aço para montar a lâmina da espada e temperá-la – e esse processo é o que descobre o ‘espírito’ da lâmina – visto que é no momento de resfriamento do aço que a espada ganha a curva característica da espada japonesa e, por fim, tal peça era entregue ao polidor, que dará evidentemente o polimento e finalização na espada. Por fim, a espada passa a fazer parte e propriedade do nome da casa encampada pelo parentesco.

No *Kendō* têm-se três diferentes armas. A espada de metal sem afiação [chamada de *laitō*], a espada de madeira, *bokutō* e a espada de bambú, denominada *shinai*. Em outras práticas de esgrima japonesas, principalmente os estudos de *Koryu*, ou estilos antigos, utiliza-se espadas de madeira para os estudos. Por outro lado, no

Iaidō, pode-se utilizar uma espada com afiação, chamada de *Shinken* 「真剣」 ou espada real.

No começo deste ano, tive uma conversa com o professor Yamamoto, e ele me disse que o professor Tamaki comprou uma espada para praticar o *Iaidō* – pratica de esgrima com utilização de uma simulacro de espada ou espadas verdadeiras – e como esta era um *Katana* que havia sido importado do Japão, descansou-a em um suporte na cabeceira de sua cama. Poucos dias se passaram e ele teve uma visão, em certa manhã quando se levantou: uma mulher japonesa apareceu em sua frente, quando ele ainda estava na cama; ele se recobrou do susto e tentou conversar com esta mulher, meio em sonho, meio acordado, perguntando-lhe o que estaria fazendo em seu quarto. Então ela disse-lhe que cuidava daquela espada desde que foi adquirida por seu marido, muitos anos atrás, quando servia como samurai. E que a razão dela estar ali era essa, a de que aquela espada pertencia ao seu marido e ela tinha sido encarregada da função de cuidar desta. Então, o professor Tamaki acalmou-a, dizendo que poderia ir embora que ele cuidaria bem da espada enquanto estivesse com ele.

No Japão as espadas sempre são motivo de conversas acaloradas, pois cada uma delas possui uma história e normalmente são tomadas e individualizadas por meio de um currículo escrito onde se empunha a espada, visível apenas quando desmontada. Presenciei diversos debates quando dos treinos junto ao pessoal de Ibaraki em relação às *Katanas*, sobre a qualidade da espada, *Era* japonesa na qual foi forjada [referindo a datação topônima e imperial¹⁰³], o artífice que a forjou, feitos notáveis relativos e por ai vai. Não seria exagero dizer que cada espada possui certa especificidade e individuação, de acordo com a reflexão japonesa e de acordo com meus informantes. Ou seja, individua-se a espada por meio de sua linhagem, o que seria de se esperar, uma vez que é possível retrair essa linha no tempo e por meio das linhagens de forjadores.

Apesar das diferenças de constituição, elas são dotadas de similar qualificação [imaterial]. O *bokuto* e a *katana*, assim como o *iaito*, possuem durabilidade e por isso são tomadas como peças de família. Um exemplo: no Brasil, o professor Yamamoto possui um *bokuto* que ele trata com extremo esmero e raras vezes o vi separado dele, pois foi confeccionado por seu falecido pai em uma madeira chamada ‘pau santo’.

¹⁰³ Sobre a datação dos séculos ou Eras, topônimos, membros da realeza japonesa, e as significações sobre isso, ver: M. Isaac Titsing: 1834. *Annales des Empereus du Japon*.

Disse-me que era a memória do pai. Sobre o *shinai*, sua durabilidade é menor, mas não é motivo de menor respeito. O Sr. Toida, atentou ao exemplo de seu falecido pai: após a impossibilidade de utilizar novamente o *shinai*, ele deve ser queimado com o sentimento de agradecimento. No Japão também as varetas de *Shinai* não são descartadas como lixo, sendo preferencialmente queimadas quando se quebram.

A espada possui uma ‘personitude’, ou seja, mais ou menos como Viveiros de Castro (2002a, Cap. 7, p. 353 e seguintes) e Coelho de Souza (2001), como uma capacidade de agência e intenção, definidoras de um sujeito numa situação estruturada; porém, efetua o acréscimo de que o objeto ‘espada’ pode manter agência e intenção (Gell, A: 1998). O que quer dizer que esses objetos possuem linhagens, possuem ‘energia’ ou ainda ‘espiritualidade’. As pessoas pensam que tais objetos podem portar força mítica, sobrenatural ou sobrecultural. Não citarei aqui, mas existe toda uma constelação de mitos que tratam das espadas no Japão e dessas potências sobre-naturais e sobre-culturais [Chamberlain, 1882].

A atribuição desse predicado segue no *Kendō* uma projeção no objeto qualidades e temporalidades familiares ou alusivas ao momento histórico ou familiar de aquisição. Essa temática importa na medida em que se constitui num dos efeitos do campo disciplinar do *Kendō* e que tem relação com o ‘mito’ sobre a espada japonesa. Ou seja, o de que se trata da possibilidade da espada portar *espiritualidade*, podendo ser um signo de família. No Japão, igualmente vemos essas duas componentes se alternando. Tanto uma capacidade de intenção e agência de espadas e enquanto um elemento de parentesco, que normalmente possui uma linhagem paralela à linhagem da Casa. A espada é notada como o instrumento de referência ao Japão pela sua história beligerante e por uma característica importante: não é tomada enquanto modo de morte ou ainda enquanto um objeto ‘físico’; é refletida. E se trata de uma entidade física cuja utilização demanda um intenso trabalho de força psicológica. A espada, como o mestre de esgrima *Yagyu* disse certa vez, pode dar a vida ou a tirar. Para se utilizá-la é preciso, portanto, confrontar a vida.

Energia – *Ki* 「気」

Os professores e demais praticantes apontam que, para praticar *Kendō* é preciso disciplinar o ‘espírito’ antes do corpo. Normalmente temos duas possibilidades para pensar a noção de ‘espírito’ – ou mais – mas por hora duas

componentes poderiam ser pensadas. O *Seishin* que estaria mais próximo a uma noção ocidental de espírito ou de individualidade; e o *Ki* que é algo estranho a nós, uma vez que lida com uma ‘energia’ das entidades viventes e não viventes.

Todos os seres, independente se são vivos, se estão vivos e os particularmente humanos possuem essa energia vital e as humanidades, entre elas a japonesa, se distinguiriam dos outros viventes pela capacidade de ampliar o “*Ki*”, ao menos dentro de alguns conjuntos de práticas japonesas que invariavelmente lidam com o corpo. Por outro lado, a noção de *Ki* é um modo de singularizar um dado ente, sendo uma dobradura possível entre natureza e cultura; porém, sua definição exata dentro dessa dobra é problemática. Seria algo próximo a energia corporal, mas não limitada pela corporalidade. De acordo com o Prof. Yamada¹⁰⁴:

Na natureza todos os seres vivos possuem “*Ki*”, no entanto, é difícil de explicá-lo por ser amplo e profundo. A influência do “*Ki*” se manifesta em todos os aspectos materiais e imateriais. A mente comanda o “*Ki*”, que por sua vez domina as atividades físicas e espirituais, tendo a capacidade de potencializá-las. O “*Ki*” está presente desde o início do aprendizado até a máxima graduação de *Kendō*, desenvolvendo-se infinitamente, pois não há limite no seu potencial, assim como na sua qualidade. O “*Ki*” aumenta a capacidade de se manter alerta e concentrado com vulnerabilidade minimizada; facilita a tomada de decisão e torna o *kenshi* [praticante de esgrima] mais independente [Yamada: 2007].

Uma das palavras usadas no *Kendō*, por exemplo, é a de ‘*kiai*’ 「気合」 que é o grito efetuado durante os golpes e quer dizer ‘unir e concentrar a energia – ou unir e concentrar o espírito’, espírito de luta. Nas lutas vocaliza-se esse grito por meio do diafragma, fazendo com que ele venha do interior do corpo.

Por outro lado, em alguns casos muito específicos pode-se usar o *Ki* em proximidade a uma noção de ‘espírito’ [*Seishin*] visto que ela porta um significado próximo:

¹⁰⁴ Lenato Norio Yamada: 76 anos, engenheiro industrial aposentado, 5º Dan de *Kendō*: ‘Benefícios do *Kendō*’ - Associação Bandeirantes, divulgação interna, 2007.

The *Seishin* outlook does not see the world as inherently divided into class or other interest groups; it chooses to view individuals less in terms of age, wealth, and the like, and more in terms of 'spiritual' strength or weakness; it urges a sense of gratitude to others and to society rather than criticism or cynical detachment; it de-emphasizes the possibilities for doctrinal discussion or dispute in favour of psychological change and awakened personal experience; it considers order, individual sacrifice, dedication, hierarchy, thorough organization, a disregard for material disadvantages, and group activity to be expressions of proper attitudes and spirit; and it views traditional teachings and practices as consistent with modern science and industrial society, in effect saying that there is much more that is of timeless value in the tradition (Moeran 1984, P. 254 opus cit. Frager& Rohlen: 1976, P. 270).

Na prática do *Kendō* busca-se deixar a mente e o coração sempre de prontidão. É o significado da palavra *Zanshin*. De acordo com Yamada, “os praticantes de *Kendō* em sua vida particular, quando aplicam o conceito de *Zanshin* procuram resguardar a sua saúde, ficando mais atentos em precaver-se e em um evento inesperado saberão usar habilmente o corpo e a mente”. A mente é objeto de atenção, através de algumas expressões¹⁰⁵. As palavras com final em *Shin*, por exemplo *Zanshin*, *Fudōshin*, *Mushin* - 「残心」, 「不動心」, 「無心」 - utilizam o conceito de coração, mente, pensamento e se referem a estados ou momentos na qual a mente está em comunicação com o ambiente ou quando essa relação cessa; a exemplo, *Zanshin* é um estado de alerta constante, *Fudōshin* – uma mente inabalável e *Mushin*, uma mente que não se fixa em ponto algum – livre mas atenta.

Alguns modificadores podem ser vistos em três termos: em primeiro lugar, o ‘*shin-shin*’ que pode ser traduzido como uma ‘interrupção do pensamento e sentidos’ que significa fixar a atenção em um ponto e perder os ‘*suki*’ ou brechas. O termo ‘*hōshin*’ quer dizer a ‘liberação do pensamento’ que é a atitude oposta ao “*shin-shin*”.

¹⁰⁵ No *Kendō* luta-se contra si mesmo para que não se tenha ‘*kyo*’ [distração]. Estar em ‘*kyo*’ é abrir ‘*suki*’ [brecha-fenda], ou seja, tornar-se vulnerável. O termo ‘*jitsu*’ pode ser traduzido como [material-técnica e concentração] sendo o oposto, pois a partir do treinamento torna-se o espírito invulnerável.

Significa liberar o pensamento (o que é bem diferente de ter pensamentos em vão) focando não apenas um ponto do adversário mas, ao contrário, irradiando a atenção sobre o adversário como um todo, tornando possível enxergar qualquer movimento do inimigo, tendo o pensamento livre, sem preocupações, concentrado apenas na energia para o golpe ou ação que deverá ser executada. Significa ter um estado de espírito amplo ou sem espírito ‘*mushin*’; nas palavras de Ishihashi Sensei:

Eu, de vez em quando capto alguma coisa... *Mushin*- sem pensamento. Essa é a arte que precisa ser desenvolvida... não é que não tem pensamento; mas sim que ele não se atém ao seu próprio pensamento. Mas está totalmente alerta.

Por fim, tem-se o “*hei-hyo-shin*” que é o pensamento em estado normal, ou seja, manter o espírito inalterado em qualquer situação sem que se perca o espírito calmo no combate e o espírito alerta no cotidiano. Essa partícula é de extrema importância, podendo vir sozinha ou com outros moduladores; outro exemplo é a procura do ‘correto coração’ 「正しい心」. De acordo com Ishihashi Sensei:

Eu fiquei dez anos fora dos treinos. Eu parei de treinar quando comecei a me perguntar sobre o que era um ‘correto coração’; porque no *Kendō*, quando se quer praticar direito, fala-se que tem que se buscar um correto coração uma vez que, se o seu coração não for correto, o seu *Kendō* também não será.

Mas surge a pergunta: o que é um correto coração? Aí, todo mundo tem dúvida porque é difícil. Tem gente que é ótima nos treinos; falam bem, mas quando sai do treino.... tem amante, ou seja, não tem um correto comportamento.

Certa vez falei para o Dr. Tamaki que iria parar de treinar. Aí ele me falou: mas por que? E eu disse que era para procurar um correto coração. Ele então me perguntou se eu não conseguiria continuar treinando e pesquisando e lhe disse que não estava conseguindo; há anos que estava procurando...

Eu fiquei fora [do *Kendō*] e li livros de espiritismo, de auto-ajuda, de samurai, de zen-budismo e em um certo dia estava em Pinheiros

procurando um livro de jardinagem numa livraria da Paulista e encontrei um livro que eu senti diferença, porque ele estava entre os livros de jardinagem e outros e era um livro chamado “A pesquisa do correto coração”. Era o livro que eu estava procurando!

[...]no que eu estou estudando, o ‘vazio’ você só consegue compreender quando questiona, no caso, a sua vida e a próxima, juntas. Agora no Musashi, ele fala apenas sobre aqui, porque não tinha a religião como interesse. Ele não usou a religião embora usasse termos como o “vazio” mas ele usou apenas o aqui. Este aqui muitas vezes leva a erro porque muita gente quer o resultado só aqui e não visa o outro mundo. Por outro lado, o ponto mais importante para nós é o outro mundo; aqui é uma passagem para aprimoramento espiritual. Porque, no outro mundo, uma vez eu falei para você que o outro mundo era energia. Porque energia tem frequência, vibração, e lá irão ficar juntas pessoas com a mesma vibração. Então é esse o lado que eu queria comentar com você e porque eu estou falando de religião e essas coisas, sobre coisas do outro mundo. Então, para olhar esse vazio do Musashi, a gente vê que nada é real... que o bem e o mal aqui não podem aparecer... porque as pessoas conseguem levar vantagem enganando os outros... Mas, visto pelo outro mundo, é igual olhar para uma gravação que passa toda a vida da gente. Não tem como errar nisso. Neste caso o certo e o errado vão sair... é esse lado que tem que sair. Porque muita gente fala que a religião que eu pratico é rigorosa demais porque nós filtramos o que falamos, pensamos e fazemos... porque o objetivo é chegar no outro mundo feliz – o objetivo de todo mundo que está ali dentro. Porque aqui é apenas uma experiência.

O coração/mente, de acordo com inúmeros professores, é o ponto mais importante para dar propósito, sentido a prática; qualquer prática. Em relação a este ponto,

Não faltar com respeito, significa como ter adoração ao seu oponente, treinar com o coração singelo e com todo empenho, assim o treino tornará um magnífico momento de aprendizagem, não

desperdiçando nenhum golpe aplicado. O treino feito desta maneira o *kokoro* [coração] de ambos se assemelham, o confronto do *Ki* de ambos se tornam intensos. Ao praticar treinos neste estado de limite de obter êxito ou fracassar em cada golpe aplicado, tentando ler até a intenção do oponente, com certeza o *Kokoro* [coração] será lapidado. E a sensação aconchegante sentida após o treino não haverá palavras para expressar (Kobayashi: 2005)¹⁰⁶

Tudo isso é energia, mente, coração, ‘espírito’; em suma *Ki*, ou que vamos chamando de *relação*. Seja no cruzar as espadas, em limpar a quadra, em conversas, nas ações. Esses termos constituem-se em uma linha potencialmente ampla para os diferentes contextos nipônicos, conforme já apontado por alguns pesquisadores [Kelly, 1991]; [Moeran, 1984, p. 253]:

During recent research into the production, marketing and aesthetic appraisal of art pottery in Japan, I discovered that a considerable part of the aesthetic vocabulary used by potters, critics and general public was to be found in other spheres of Japanese culture - sports, advertising, tourism and so on. It became clear to me that there are a number of keywords which occur right across the board in Japanese society and that these can largely be grouped for convenience under the heading of 'Seishin', or 'spirit', a concept which although officially looked down upon after the Pacific War because of its former association with nationalism and militarism, now appears to be regaining some of its former status among the Japanese. I want to examine the notions that are seen to make up the concept of Seishin, and to this end I have brought in observations on high school baseball, art pottery and advertising language. My aim is to point out the way in which Japanese society is trying to grapple with the problem of individualism which is commonly feared to accompany Westernization, modernization, urbanization and industrialization. I shall argue that the ambivalence of certain keywords within the

¹⁰⁶ Hideo Kobayashi – *Kendō* Hanshi 8º Dan, *Kendō* Nippon - Setembro de 2005, tradução de Ishihashi, H. Sensei.

concept of *Seishin* allows individualism to challenge the notion of 'selflessness' inherent in the *Seishin* model. Yet this same ambivalence prevents Japanese society from jumping-lemming-like-into the abyss of Western individualism, and allows it to retain strong community values.

Kelly [idem] faz uma longa revisão bibliográfica sobre os estudos culturais japoneses e Moeran [idem] também segue na mesma linha; ambos trabalham e apontam uma série de conceitos – espírito, coração e outros. O '*kokoro*' parece ser um conceito 'inclusivo' para o contexto japonês. Apenas indicando: [Kelly, ibden, p. 401] na qual o 'espírito' é visto como "energy field" potencializado pelo 'coração' "self force" e Moeran [1984, P. 261-263] "*kokoro* is also part of the *seishin* ideal, and yet *kokoro* cannot logically exist side by side with *mushin*, for it expresses the presence of heart or mind." Vide a imagem onde temos uma relação destes conceitos com conceitos comparáveis em um contexto cultural diferente, o que os autores chamam de 'The West' [Idem] P. 263:

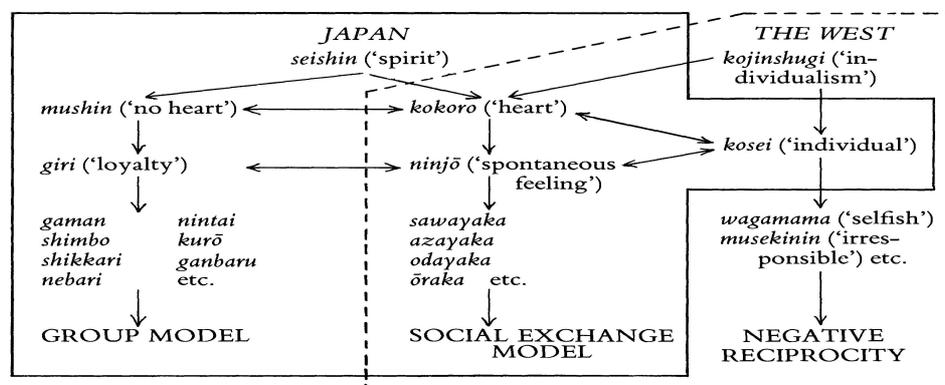


FIGURE 1. Interpretations of Japanese social organisation through keywords.

Embora possamos argumentar para o caso do Japão o *Seishin* possa comportar essas componentes, parece-me que ambos os autores são etnocêntricos nesse apontamento. Quando se usa *kokoro*, ou *shin* [em conjunto com outros modificadores] não necessariamente se está falando de espírito, no sentido ocidental do termo. E nem estão jogando com esse modo individualista enquanto prática ideológica. Uma dada noção de 'individualismo' existe no Japão mas ela é contrabalanceada por outras componentes. Não é comunidade [sociedade] vs individualismo. Não parece ser. É

mais uma noção de individuação balanceada do que o individualismo que estamos acostumados a ver no Brasil ou em outros lugares do ocidente [utilizando a palavra preferida da Strathern para se referir a Londres ou Paris, quando fala do ocidente]. Precisamos fazer essa distinção porque esse corpo japonês, é demasiado fragmentado a todo o momento, e a própria noção de unidade é algo que acontece por alguns instantes. O tempo aqui é recortado e cada segundo, toda uma eternidade.

Por outro lado, pesquisadores a exemplo de Nakagawa [2008] apontam que os japoneses são demasiado lococentristas, ou em outras palavras, dão atenção ao Espaço. Não discordamos; além de lococentristas são territorialistas. Mas a dimensão temporal é algo sobremaneira importante aqui. Este talvez seja o ponto principal a se explicar. Ou de como o tempo é o próprio movimento se fazendo. E ele não é o espaço. E o corpo seja o próprio tempo e o espaço se agrupando. Tanto tempo e espaço não se alinham senão por alguns instantes, fugídios. Bem, no *Kendō*, tanto o tempo quanto o espaço, não são tomados como ausência de relação ou como intuição mas visto como uma propriedade diacrítica criada entre dois. Ou seja, o espaço é relativo a uma condição de relação. Dessa forma, tanto o tempo quanto o espaço são tomados de forma inter-relacionada pela noção de *Maai* 「間合」, por exemplo. O próprio corpo é relacional – o conceito de pessoa japonesa é exato neste sentido, para os japoneses, como um *espaço na pessoa*.

Sobre a temporalidade no Japão, podemos dizer que teríamos três tempos concêntricos que são levados em consideração. Uma linha com o começo nos mitos e sem fim, cujo tempo seria histórico-mitológico, ou seja, onde se teria a passagem de um a outro; um segundo tipo, marcado pela sucessão das estações, também com origem mitológica mas sem fim, e um terceiro tipo, o tempo da vida, esta sim, com duração limitada e dada a partir do nascimento [dependendo de sua religiosidade, esse tempo também é expandido indefinidamente para o passado e para o futuro]. Essas formas se entrelaçam e constituem a temporalidade no Japão. Por outro lado, o senso de presente, passado e futuro é diverso, e marcado em sua língua. A língua japonesa separa apenas o passado em termos gerais. O presente e futuro constituem uma mesma formação gramatical, centrada no momento presente em termos gerais. Alguns marcadores fazem a distinção entre futuro e presente, mas não parece ser necessário a presença de tempos verbais diferentes entre presente e futuro. Isso é importante uma

vez que o que vemos na língua japonesa é fundamental para que entendamos o modo japonês de pensamento.

Para que toda essa discussão a respeito do tempo e do espaço? Porque sendo recortado esse corpo do *Kendō*, ele não existe sem o tempo e o espaço. Essas coordenadas estão dentro e fora desse corpo.

Ki-Ken-Tai-Icchi 「気剣体一致」 – A tríade em síntese no *Kendō*

E o que conseguir ir aprendendo vou pondo em prática. Se eu conseguir aprender eu repasso pra outra pessoa também. Não tem esconderijo dentro de você mesmo. Tem que ser limpo. Então, quando está escrito alguma coisa tem que ser significativo. Então, se eu vou entrar um golpe no *Men* [na cabeça], é significativo. Mas naquele momento você esquece tudo e só tem esse golpe. Você viu alguma coisa no meio e mais nada; o que é eu não sei. Até hoje, eu imagino que nem *sensei* do *Nihon* consegue imaginar o que é. Mas só que ele fala lá: *kagesugata* que viu ali. Mas certo mesmo é que ele não viu. Só viu um branco no meio e rá! Cortou! Eu acho... Mas até hoje eu não consegui traduzir essa parte. Mas não tem que esconder nada dentro de você; está lutando limpo, como se fosse nascido ali. Esse é o objetivo que eu estou indo. [Toida Sensei]

O *Ippon*, que significa ‘golpe perfeito’ é a reunião dos fatores anteriores: ‘*Ki*’-sentimento, energia ou estado ‘espiritual’ – manifesto através do ‘*kiai*’¹⁰⁷ e do ‘*kokoro*’; ‘*Ken*’, movimento da espada ou desenho completo da espada desde o momento de abertura do golpe até a finalização e o ‘*Tai*’- movimento e atitude do corpo como um todo. O critério nativo elencado para a definição de um *Ippon*¹⁰⁸, também chamado de ‘*yuuko-datotsu*’¹⁰⁹ é o ‘*ki-ken-tai-icchi*’, ou seja, a sincronia entre espírito, corpo e espada demonstrada pelo golpe certo aplicado no momento

¹⁰⁷ Grito

¹⁰⁸ Golpe.

¹⁰⁹ Golpe válido ou perfeito.

correto e tendo como plano de demonstração a unidade entre corpo, energia-grito e golpe¹¹⁰.

De acordo com o professor Watanabe, a união dos três aspectos é um processo que demanda um tempo considerável e, se tomarmos a citação abaixo como indicativa, constitui-se num *vir a ser*. Essa união não é uma meta e nem uma possibilidade. Ela é a potência desenhada na noção de ‘caminho’; sendo essa ‘potência’ o campo aberto pela singularidade ativada a partir do *Kendō*.

No colegial, entrei no *Kendō* com amigos. Provavelmente combinou comigo pois passei a gostar. Com 22 anos, tornei-me 4º Dan mas nessa época eu treinei sem me preocupar muito comigo, por causa dos treinos puxados. Depois disso eu vim para o Brasil e fiquei fora do *Kendō*. Quando minha criança estava com seis anos eu quis que ela praticasse. Nessa época eu compreendi o quanto o *Kendō* é difícil. O corpo e o coração a espada e o coração e com a idade eu compreendi a importância do espírito. Mas unir o coração (*kokoro*), a espada (*ken*) e o corpo (*tai*) é um feito muito difícil. Busco trabalhar esta dificuldade. Agora está sendo prazeroso de verdade. Penso que não conseguirei mais me separar do *Kendō*.

Passamos em revista nesta seção os termos pelos quais o *Kendō* se pensa, em certa medida, através de suas linhas de gravitação, que são o corpo, a espada e a energia-espírito. O que desejamos apontar é que cada ponto desses são eixos de

¹¹⁰ Os modificadores do triedro têm a ver com as ocasiões para aplicar um golpe e são: no início da movimentação do adversário [*dehana*], o golpe é dado no momento em que o adversário está iniciando ou ameaçando o golpe. Em segundo, no término da movimentação do adversário. Em terceiro, no momento em que o adversário está se defendendo de um golpe. As formas de anulação ou de morte da espada inimiga, chamada de ‘*satsu*’ são: através do *ki* vigoroso, intimidando o oponente; em segundo, matar a sua espada e em terceiro matar a técnica, anulando e adiantando-se. Os procedimentos de leitura para ataque ao adversário são: ‘*iti-gan*’ [1º olho]- análise do estado psicológico do adversário. Em segundo, ‘*ni-soku*’ [2º pés]- manter os pés livres e leves- sempre alertas; ‘*san-tan*’ [3º fígado]: fígado – órgão que simboliza coragem, firmeza e determinação, de acordo com os nativos – lembremo-nos que o fígado é um dos órgãos que se situa próximo ao centro do corpo e a idéia de centro é importante nesse caso pela concentração de energia; por último, o ‘*shi-ryri*’ [4º força]: buscar a força interior das mãos que seguram o *shinai* e a força interna do corpo. O ‘*shin-ki-ry-ki*’- refere-se ao estado de concentração no qual o ‘espírito’ encontra-se unido ao pensamento, à vontade e à força.

gravitação, e possuem desenvolvimentos distintos. Para finalizar essa seção, gostaria de inserir uma nota de meu caderno de campo, onde esses elementos podem ser observados em sua síntese.

Tōkyō, Julho de 2013

The 2nd Kendō World Tōkyō Keiko-kai

[...] os professores¹¹¹ se reuniram ao redor do Sensei Inoue para dar início ao evento, conversando em postura formal ajoelhados quando ele entregou livros para serem distribuídos como brindes aos presentes. E mais um texto sobre uma reflexão a respeito do *Budō* e da palavra *Bu*¹¹², argumentando que as artes marciais uniam diversos povos e diferentes pessoas sob um interesse mais ou menos comum. A seguir houve a apresentação dos Senseis, a abertura oficial do evento e o treino começou.

Durante o treino o Sensei Inoue fez diversas considerações a respeito do *Kendō*, focando em postura, posição e questão de corte, espírito de combate, valor e sobre a importância do *Sonkyō*¹¹³, ou seja, a apresentação formal dos oponentes frente a frente, dizendo que quando se está nesta posição é o nome da família que se apresenta. Nos dias antigos, a posição de *Sonkyō* era importante, pois era a posição de demonstração do nome de família e a posição de apresentação para a luta. Essa posição era cerimonial. Ainda falou sobre a diferença entre o *Kendō* das regiões ou províncias do Japão mas em suma a linha divisória é sobre *Kansai* e *Kanto*¹¹⁴, ou seja, entre o Leste e o Oeste, como dois grandes núcleos de diferenciação. A seguir ele argumentou sobre o *Shinai*¹¹⁵, a espada de Bambu, dizendo que antigamente se considerava como uma espada e como tal era manuseada. No geral sempre os professores falam do passado como um tempo mítico, onde o *Kendō* era exemplar. Uma forma de argumento de autoridade e tomando o *Kendō* como uma máquina de

¹¹¹ Os professores participantes foram [todos 8º Dans]: Inoue Yoshihiko-sensei Hanshi <https://www.youtube.com/watch?v=Vt9-JtK7II8> [Visto em novembro, 2014], autor do Livro *Nippon Kendō Kata*; Hirakawa Nobuo-sensei, Treinador do Time Nacional de Kendō da Bélgica e professor reformado da Universidade Meiji. Nagao Susumu-sensei, Vice Presidente da Universidade Meiji. Contato entrevistado. Hirata Fuho-sensei, Oficial policial reformado e descendente de Miyamoto Musashi. Ele foi entrevistado pela Kendō World, numero 6.3. Mochizuki Teruo-sensei, Oficial policial reformado e Shigematsu Kimiaki, Instrutor de Kendō da Policia de Chiba.

¹¹² 「武」。

¹¹³ 「蹲踞」。

¹¹⁴ 「関西、関東」。

¹¹⁵ 「竹刀」。

retorno ao passado.

Por essa razão, por se tratar de uma espada, haveria a necessidade de se efetuar o corte corretamente. Porém, como se usa um *Shinai*, perde-se a significação por um momento de se estar com uma espada nas mãos. Isso é fundamental. A utilização da espada de bambu deixa os praticantes sem a tensão real de serem mortos. E isso têm consequências. Se você usa uma espada, não tem segundo golpe. Todos os golpes são únicos. Agora com *Shinai*, tem segundo, terceiro golpe e assim por diante. Se uma luta se desenvolve em melhor de três pontos, a luta deve ser pensada e feita em como se fossem três lutas de um ponto. Antigamente era assim que se lutava, cada uma como se fosse a única. Como se fosse a última.

Esse era o sentimento¹¹⁶. Por essa razão era difícil. Se uma luta acontecesse com uma pessoa de alto nível, e se essa luta se desenvolvesse em melhor de cinco pontos, ou melhor de 10 pontos¹¹⁷, e a pessoa conseguisse fazer um golpe contra o professor de alto nível, isso significaria que houve um acréscimo ou um avanço no *Kendō* da pessoa mais fraca. Nos dias antigos, os praticantes entravam em um combate de alto nível com experiência e perícia. Cada corte que você faz deve ter esse senso e esse espírito. Isso não poderia ser esquecido. Esse espírito do *Kendō* do passado deveria ser transportado para o *Kendō* do presente. No *Kendō* os dois oponentes ficam nesta posição e tentam aplicar um *Yuko-Datotsu* e visam definir um golpe a partir desta situação.

Há a necessidade de fazer uma pequena distinção entre o *Ki-Ken-Tai-no-Icchi* e o *Yuko-Datotsu*¹¹⁸. O primeiro refere-se a um importante elemento no sentido de movimento para o ataque e a defesa no *Kendō*. O *Ki* neste caso é tomado como energia-espírito, o *Ken* refere-se a espada e o *Tai* é o corpo, enquanto postura e movimentos. Quando os três elementos estão harmonizados e funcionando em conjunto, isso indica a condição para um golpe correto. O *Yuko-datotsu* refere-se ao modo de fazer um golpe correto, o qual seria considerado *Ippon*, ou golpe válido. De acordo com as regras do *Kendō*, um golpe [*Waza*] é completo quando as seguintes condições são encontradas: demonstrando uma completude espiritual e uma postura apropriada, acertando um *Datotsu-bui*, ou seja, a região correta para a aplicação do golpe no corpo do oponente, o correto *Ha-Suji*, ou seja, a linha de corte correta do

¹¹⁶ 「感じ」。

¹¹⁷ 「五本勝負、ou 十本勝負」。

¹¹⁸ 「気剣体一致・有効打突」。

Shinai e expressando ao final o *Zanshin*, que significa estar com a mente desperta e vigilante mesmo após o golpe correto.

Quando se está em uma luta com toda a concentração, a questão não é vencer o oponente, mas superar, vencer a si próprio, de acordo com o Inoue Sensei. Ele diz que o ponto é “superar as próprias falhas”¹¹⁹. Simplesmente atacar o oponente não é o objetivo. Quando você ataca, você reflete o seu próprio interior, o seu próprio coração¹²⁰. Realizar um golpe perfeito é uma coisa muito difícil, porque requer um controle do corpo e um autocontrole que mostra o seu próprio interior, ou seja, o seu *Ki* e o seu coração. No processo de forçar o oponente, você desenvolve as habilidades para todo o corpo e cada pequena parte dele¹²¹. Se você apenas atacar, isso não é *Kendō*; isso é arrogância. O ataque deve ser feito em você, em primeiro lugar. É um caminho para o *Kanpeki*¹²², ou seja, para a perfeição. Ele disse que devemos atacar a nossa perfeição e procurar melhorar. Você pode treinar por décadas, e a cada treino você precisa procurar a perfeição. Buscá-la. Derrotar a sua arrogância e procurar a perfeição no fundo de cada treino. Se você derrotar a arrogância, a perfeição poderá ser observada a cada treino, a cada golpe que você fizer, cada passo no caminho que você der.

Folhas ao vento – conclusão

Ao leitor que por ventura teve paciência para chegar até aqui, gostaria de indicar alguns pontos importantes nesta conclusão. O primeiro deles diz respeito à primeira parte do capítulo, de onde pudemos ver uma pequena historiografia do *Kendō* e algumas de suas transformações. Dentre elas, destaca-se a questão da inclusão deste caminho marcial como um elemento no currículo escolar japonês, fazendo com que ele chegasse aos dias de hoje e se espraiasse aos cinco continentes. Destaca-se também a questão da moralidade, ponto importante e fundamental nos discursos acerca do *Kendō* no Japão e além.

É verdade que esta prática tem um grande desenvolvimento e uma história montada principalmente no Século XX, e utilizada pelo estado japonês como um aparelho disciplinar particular [Lourenção, 2010], [Bennett: 2012], [Sakai: 2010]. Por

¹¹⁹ 「自分の欠点」。

¹²⁰ 「人間の心」。

¹²¹ 「手の打、足さばき、斬新」。

¹²² 「完璧な」。

outro lado, mais importante do que o uso que o Estado Japonês fez dos caminhos marciais, estou interessado em saber o que acontece por dentro deles, dos sentimentos e conceitos que gravitam em torno de sua prática, das significações depositadas pelas pessoas em sua linguagem, suas falas e seus corpos, mais do que sua instrumentalização como aparelho disciplinar.

E neste sentido, a questão proposta pelo *Kendō* é a própria gênese e funcionamento de uma *técnica de si*, de uma maestria de si enquanto forma de subjetivação. No Japão, uma nova forma de subjetivação surge a partir do século XVII, após a batalha de *Sekigahara*, na qual homens – que não eram totalmente livres decerto, mas que haviam se tornado livres em razão da perda de trabalho ocasionada pela morte de seus senhores e confiscos de suas terras pelo *Shogunato* e pela reorganização do Estado Japonês – passaram a desenvolver um novo modo de reconhecimento e de manufatura de si que encontrou uma significação justamente quando certos homens livres surgiram. Sábios e livres. A exemplo de Miyamoto Musashi, que foi uma pessoa que estava fora do sistema hierárquico nobiliar feudal. Verdade que outros nomes são importantes, como Yagyū – instrutor do shogunato – e Takuan – monge – mas o fascínio que a figura de Musashi exercerá se deve justamente ao fato de ser livre e versado. E mestre de si mesmo. Por qual razão os *mestres de si* exercem tanto fascínio no Japão? Porque conseguem neutralizar a hierarquia em relação aos senhores tornando-se sábios e mestres de si. E neste sentido tornam-se ao mesmo tempo admirados e perigosos.

Sobre a segunda parte, o *Kendō* pode ser encarado como um modo de vida, um caminho de reflexão sobre ela que busca, se essa busca é consciente, uma determinada prática entre o corpo, o ‘espírito-energia’ e a espada. Essa busca de *vir-a-ser* é o ponto importante. E sobre os japoneses? Exatamente esse é o ponto. A busca. O *vir-a-ser* é o que importa. Ou melhor, o *se-tornar*. Pouco interessa ser algo. Ser Japonês? Qual a perspectiva? Como definir quem é e quem não é? Como se assegurar isso? Por meio do parentesco, por meio do *Koseki*, por meio dos olhos, por meio da ‘raça’, espécie ou qualquer coisa dessas? O que é dado e o que é construído?

Nada disso parece de fato convir. E o *ser* não é dado de forma definitiva. Ele é construído de acordo com o precedente. Dia a dia, encontro a encontro. Não se trata de semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação. Esse *vir-a-ser* que nunca se é não se trata de progressão ou regressão em uma série, de onde teríamos o hiper-japonês e o hipo-japonês. Mas ambos são igualmente reais. Mas de

que realidade se trata? Pois se o *vir-a-ser* japonês não consiste em se fazer ou imitar um japonês, também é evidente que tanto estrangeiros quando japoneses não se tornam ‘realmente’ japoneses – de acordo com a teoria do *Kendō*. O *vir-a-ser-japonês* não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos, ou somos. O que é real é o próprio *vir-a-ser*, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna.

O *vir-a-ser-japonês* pode e deve ser qualificado como japonês sem ter um *Japonês* que seria aquele que se tornou. O *vir-a-ser* é real, sem que seja real aquele que ele se torna; e, simultaneamente, o ‘estrangeiro’, para o japonês é real sem que esse *outro* seja de fato real. É este ponto que será necessário explicar: como um *vir-a-ser* não tem sujeito distinto de si mesmo; mas também como ele não tem termo, porque seu termo por sua vez só existe tomado em referência a um ‘outro’, do qual ele é o sujeito, e que coexiste com o primeiro.

Uma ação faz toda a diferença, pois define *um atual* de ‘japonesidade’. O *vir-a-se-tornar-japonês*, possível pelo *dispositivo de japonesidade-Kendō* se trata de uma ativação a cada encontro, a cada treino, a cada conversa. Será *japonês* quem e quando ativado por esse *se-tornar*; e enquanto *ativação* possui duração variável e destino incerto. E que *se-tornar* em suma não é imitar algo ou alguém, identificar-se com ele. Tampouco é proporcionar relações formais. Nenhuma dessas duas figuras de analogia convém, nem a imitação de um sujeito, nem a proporcionalidade de uma forma. O *vir-a-se-tornar-japonês* é, a partir das formas que se desenvolvem, do sujeito que pouco a pouco se torna, dos elementos que se coleciona ou das funções que se preenche, extrair ligações, entre as quais instauram-se relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais *próximas* daquilo que estamos em vias de nos tornarmos, e através das quais efetivamente nos tornamos. É nesse sentido que o *vir-a-se-tornar* é uma variação do desejo; de *se tornar*.

Não é o desejo o que permanece impensado no coração do pensamento?

Terceira seção
libertando-se da tradição e criando

見るところ花にあらずと云ふことなし、
思ふところ月にあらずと云ふことなし。

松尾芭蕉

There is nothing you can see that is not a flower;
There is nothing you can think that is not the moon.

Capítulo 5 Sobre a Noção de Ki

気を入れて下さい。

Insira Ki.

O objetivo do *Kendō* é forjar o corpo e a mente, o que significa, essencialmente, cultivar o *Ki*. O refinamento desta energia leva a um crescimento como ser humano, de acordo com os japoneses praticantes de *Kendō*. *Cultivar* o *Ki* aqui tem o mesmo sentido de produzir, ampliar, regar, tratar de, de cultivar uma horta por exemplo. Esse é um dos sentidos dados pelos japoneses ao ato de produzir, fazer crescer, desenvolver e nutrir um corpo. Mas então, de que se trata o *Ki*? Como entendê-lo?

Neste capítulo veremos alguns exemplos e definições sobre ele procurando ao final analisá-lo à luz da tese. Pela razão de se tratar de um conceito escorregadio e que porta definições variadas a depender de seu uso, procurarei trazer informações de dentro do *Budō*, ou caminhos marciais, de onde retiramos a maior parte dessas definições e comparações. Por outro lado, trouxemos também a experiência de inúmeros praticantes de *Kendō* e *Iaidō* para nos auxiliar nessas definições. Para a finalidade desta tese, este conjunto de definições são suficientes, mas devemos lembrar que existe uma historiografia a ser feita sobre esse tal conceito e que se inicia na China, sendo elemento de reflexão no Japão do Séc. XVI em diante, momento esse no qual o Japão unifica o país em torno de uma chefia militar. Logo, o plano do capítulo então é trazer essas definições e analisá-lo ao final a partir de alguns conceitos antropológicos que talvez ajudem no entendimento a respeito dele.

É possível traduzir o *Ki*?

Em primeiro lugar, não existe um equivalente real para *Ki* em português ou em inglês; a palavra japonesa para isso é 「気」, e que poderia ser *traduzida* como ‘energia’. Muitas vezes usa-se a palavra ‘*Ki*’ no Japão em relação a muitas coisas, inclusive em relação aos fenômenos naturais, a condição das relações humanas, e até mesmo sobre a situação do corpo e da mente. No entanto, esse conceito não é uma entidade física por si, de acordo com Ōya [2007], sendo que as mais diversas experiências podem partir dele, chegar nele ou se agrupar com ele. Por exemplo,

Tsuka sensei, em um dos treinos, disse-me enquanto eu realizava um exercício ‘aplique Ki na execução’. Em resumo, realize com energia ou concentração, era o que ele pretendia me dizer. Nas estações, por exemplo, compõem-se palavras com ele. Outra palavra bastante usada pelos japoneses era a de *Kimochi* 「気持ち」 indicando o sentimento, sensação, humor em uma situação qualquer, quando em referência ao ser humano. Em suma, como podemos isolá-lo no intuito de pensar sobre ele?

De um ponto de vista amplo, o *Ki* poderia ser descrito nos seguintes termos: 1- Fonte de todas as coisas vivas e não vivas; 2-Força vital, espiritualidade, vitalidade; 3- Elemento para descrever o movimento e estado da mente e do corpo; 4- Mesmo que não possa ser visto, pode ser sentido ou detectado; 5- Possui relação especial com a respiração, quando em relação ao humano, e com ar e substâncias aéreas, conforme o próprio sinal gráfico da palavra japonesa indica, representando graficamente um vapor saindo de um pote de arroz – 「氣」. *Ki* é energia que está em tudo, desde seres animados a inanimados. Está na natureza e é fonte de vida. Por outro lado, está na cultura, visto a quantidade de termos e conceitos correlatos e utilizados para se descrever uma grande quantidade de fenômenos.

Há todo um corpo substancial de palavras e expressões sobre o *Ki* no idioma japonês, que indica desde conceitos correlatos a qualidades e predicados de pessoas, situações do clima e tempo, passando por qualidades de objetos naturais, rios, montanhas, e toda uma gama de palavras que seria muito difícil e fragmentário citar, mas a importância do *Ki* como objeto de estudo para uma antropologia poderia ser percebida quando se traça um paralelo com um conceito desenvolvido por Michelle Z. Rosaldo (1980) em seu estudo etnográfico das Ilongots das Filipinas. No conceito de Rosaldo temos a objetivação de um dado experimental que ela identifica como *Liget* e traduz como ‘raiva, energia, paixão’ [1980, p. 247]. O que Rosaldo observa no *Liget* e interpreta particularmente como ‘raiva, paixão, energia’ é interessante: ela levou-me a levantar a hipótese de que o *Ki* (como energia ou paixão) poderia ser estudado no Japão e que uma definição viável dele poderia refletir alguma interpretação, embora o *Ki* do ponto de vista das artes marciais seja mais complexo do que a comparação com o *Liget* de Rosaldo, pelas diversas componentes que aciona na Cultura Japonesa.

O significado da palavra *Ki*, dependendo em grande parte de seu uso, quando usada unicamente em relação à fenômenos humanos pode variar de ‘energia’ no sentido de um sentimento de energia corporal e para uma sensação de um ‘algo’ para

uma ação. Porém, não lida apenas com a condição para uma ação ou com a questão de energia corporal em um sentido estrito e individualizado.

O Ki se refere à força e ao equilíbrio interior do indivíduo. Podemos chamar de 'energia' interior. É aquilo que torna a pessoa inabalável e/ou resistente às adversidades, além de impulsioná-la para realização de atividades desafiadoras e difíceis. [A. Nishimura, 31-35 anos, Doutorando]

É um conceito muito estereotipado no ocidente, repleto de referências pseudomísticas e alegorias orientalóides. Ki nada mais é do que a sinergia entre pessoas, objetos, animais, ambientes, incluindo fatores biológicos como respiração, atividade elétrica cerebral, temperatura corporal, percepção, e ainda força de vontade e determinação. Difícil separar o que é ki "interno" (reações biológicas do indivíduo) do que é "externo" (inter-relação com outros indivíduos/ambientes), dada a complexidade das interações entre eles. O ki no Kendō se manifesta, por exemplo, no momento do *Aiuchi*, onde a sinergia entre os lutadores convergem em um final explosivo. Mede-se ação e reação através do plano psicológico, e este é refletido no físico onde acontecem os movimentos corporais [...] [B. Yagy, 31-35 anos, designer e professor Universitário]

Bastante interessante este ponto de vista sobre o Ki, “como sinergia entre pessoas, objetos, animais, ambientes, incluindo fatores biológicos como respiração, atividade elétrica cerebral, temperatura corporal, percepção, e ainda força de vontade e determinação.” De fato, parece ser algo neste sentido mesmo. Mas sempre há algo a mais.

Ki do ponto de vista do Budō – Caminho das artes marciais

De acordo com Morishima e Ishikawa Senseis, dentro do caminho das artes marciais é preciso sentir um forte sentimento de medo e enfrentar esse medo e

desespero, tentando procurar meios de sair dele – ou seja, o *Sutemi*¹²³ - *abandono de si*. De acordo com Morishima [2010]:

O termo “permitir que o inimigo corte a sua pele e [você] corte o osso dele” está ensinando este espírito. O princípio secreto da linha *Yagyū*, que mais prosperou como a arte da espada do governo Tokugawa e das demais linhas principais do *shinkageryū* é o “*Aiuchi*”, ou seja, ao cortar o inimigo, ir com a determinação, sabendo que poderá tombar também sob a espada inimiga. Só terá a verdadeira vitória desta forma.

Seja a linha *Shinkageryū*, seja *Nitoryū* ou outros *Ittōryū* [escolas antigas de esgrima japonesa] entre as mais de 200 escolas, não há uma que não ensine em sair para o ataque antecipando a ação do adversário. Esta iniciativa é o ponto essencial da vitória militar. Ou seja, o nosso *Kendō* é o ataque antecipando a ação do adversário, não havendo interceptar ou defender. É ensinar a cortar o osso do inimigo permitindo que ele corte a sua pele. É ensinar o “*Aiuchi*”. É ter como ensinamento de base abandonar a si e derrubar o inimigo com um só golpe. Este ataque e o abandono de si é a maior especificidade do *Kendō* japonês. É onde expressamos a característica do nosso povo.

No *Budō* [...] deve-se colocar na situação perigosa. Coloca-se no estado implacável, extremo de viver ou morrer. E superar isso. É “*Sutemi*”, *abandono de si*. Acho que aqui está a diferença entre *Budō* [caminho marcial] e esporte. O princípio extremo de quase todas as linhas é “*Aiuchi*”. Em troca de atingir o adversário, por um mínimo de falha, poderá ser atingido também. O treinamento de *Kendō* é colocar sempre nesta posição e superar isto.

Desse modo o *Ki* se fortalece. Dizem eles que sem esse sentimento de estar em uma situação na qual há perigo de vida, de destruição, de desolação, de não ter como seguir adiante, dentro dessa situação limite, o *Ki* não pode ser reconhecido. De acordo

¹²³ 捨て身。

com eles o *Ki* se abre para um sentimento de liberdade quando se decide avançar. Enfrentar, *abandonando o si*.

Ao treinar *Kendō* na universidade de Tsukuba, conheci um italiano de nome Giuseppe que, como vim a descobrir, fazia parte do grupo de estudantes estrangeiros que haviam ido a Tsukuba no ano de 2013, pelo *Monbukagakushō* – bolsa do governo do Japão. Conversando com Giuseppe, em um dado momento ele se abre comigo, e conta sua história. Disse-me ele que havia tido um começo muito difícil na universidade, vindo a estudar um objeto de pesquisa extremamente complicado e sem o apoio do orientador japonês. Na verdade, disse-me ele, naqueles dias ele não sabia por onde começar e sabia que o que ele havia aprendido anteriormente não seria de grande valia. Em certo momento, Giuseppe se desesperou pela situação e, embora não tenha de fato pensado em desistir da pesquisa ou da oportunidade, ele sabia que provavelmente morreria no Japão ao invés de abandonar seus planos e voltar para casa. Esse sentimento era muito presente e o levou a um quadro de depressão clínica. Giuseppe contou-me que havia perdido cerca de 14 quilos, nada lhe causava alegria ou tristeza, motivação ou esperança. Sentia-se nú e sozinho. Havia abandonado o *Kendō* pois já não se reconhecia dentro dessa atividade, procurara se isolar na solidão de seu quarto, e nem o Japão, país que havia imaginado desde há muito em seus sonhos e leituras causava admiração ou alegria, ou qualquer outro sentimento. Havia de fato entrado em uma zona perigosa, sem mapa nem parâmetro.

Giuseppe então procurou ajuda, visitou e pediu auxílio a amigos, e chegou um ponto em que nada mais lhe dava conforto, mesmo com a presença de seus amigos e conhecidos. Nada mais o motivava a continuar vivo. Disse-me ele que o seu orientador, após receber o parecer de um psicólogo, orientou-o a voltar para seu país e descansar, restabelecendo seu corpo e mente. Porém, Giuseppe se negou, dizendo que haveria de passar por isso, e que faria de tudo para descansar lá, se recuperar, e que isso era importante para ele. Esse enfrentar. Disse-me ele que não foi nada fácil, cada dia passado em desespero, sem esperança, e com a possibilidade de ser enviado de volta caso a situação piorasse. Neste contexto, ele enfrentou seus medos, tirou forças de não se sabe onde e pouco a pouco conseguiu se restabelecer, encontrando razões para estar e prosseguir. Giuseppe então procurou restabelecer sua mente, estudar e fazer a sua pesquisa, da forma como seria possível. Então, fez sua pesquisa, conseguiu certa notoriedade em seu meio, e vem seguindo sua vida desde então.

Disse-lhe que isso era o *Ki*. E também era *Sutemi*. E ele me disse que sim, era como ele o entendia.

O *Ki* no *Budō* 「武道」 no caminho das artes marciais japonesas, embora usado dentro de um contexto de espaço e tempo, é muitas vezes utilizado para elucidar o estado de espírito – *Seishin*¹²⁴. Embora o coração e a mente são possuam forma distinta na reflexão japonesa, uma pessoa que possua treinamento é capaz de interpretar os sinais da intenção potencial através da atitude e do ambiente que circunda uma determinada pessoa, o que quer dizer que um praticante de algum caminho marcial é capaz de intuitivamente entender o que seu adversário está pensando ou sentindo ao entrar em contato, simplesmente pela avaliação tácita do *Ki*, que se torna manifesta a quem tem treinamento para perceber os sinais demonstrados pelo corpo ou apreendidos via intuição, levando-se em consideração um nível mais sutil de percepção. Há variados casos de praticantes que têm percepções, conseguem sentir outras pessoas ou sentimentos mesmo a distância, têm sonhos e comunicação com outros e isso no mais das vezes é assunto comentado nas rodas de conversas.

Note-se abaixo a definição apresentada pelo Sensei Ishibashi: uma energia que depende muito da consciência a respeito dela para que seja possível sentir. E a definição dada por Santos Sensei, que embora possa ser descoberto (percebido) e apreendido, o *Ki* está ligado intimamente com as experiências pessoais e sensações vividas.

"Ki" é uma energia invisível mas sensível e depende muito da conscientização da sua existência para sentir. É importante, principalmente com o passar da idade, pois a cada ano o lado físico começa a enfraquecer e necessitamos compensar com o aumento do "Ki". [H. Ishibashi Sensei, 7º Dan Kyoshi, 66-70 anos, Paisagista]

Ki em um sentido restrito da palavra pode ser a energia que todos os seres vivos possuem, porém, nas artes marciais o *Ki* é um estado psicofísico e espiritual (o "ser" em um estado de unicidade) que pode ser apreendido e aplicado, ou seja, materializado pelo

¹²⁴ Seishin, 精神 – espírito.

praticante em suas ações ou “não ações” dentro do *Budō* em que esta inserida, sua percepção e uso na maioria das vezes (salvo quando ocorre alguma situação fora da normalidade do cotidiano) está condicionada ao nível e tempo de prática, porém não se limitando a isso, visto que muitos passarão pela arte escolhida e nunca perceberão este Ki. Embora possa ser descoberto (percebido) e apreendido, o Ki está ligado intimamente com as experiências pessoais e sensações vividas, não se compreende por palavras, mas as palavras podem ser usadas para indicar um caminho, e assim tornar-se uma facilitadora para que em algum momento venha a descobri-lo. Não só no *Kendō*, mas nos outros *Budō* em maior ou menor grau o *Ki* é a essência dos resultados, uma vez percebido, exercitado e ampliado através de práticas específicas, pode-se canaliza-la ou direciona-la para partes do corpo ou no seu todo, transmiti-la para seres animados e objetos, através do seu uso o indivíduo controlará suas ações e em um grau mais elevado, as do seu oponente, podendo ser materializada através de seu efeito/causa e não causa/efeito, um paradoxo dentro da realidade material. [S. Santos Sensei, 5o Dan, 46-50 anos, inspetor de qualidade e Educador Físico]

O senhor Tamaki diz que se ele tivesse se atentado para essa sensação ou *saki*, ele teria possivelmente tomado outra atitude frente à possibilidade de ser abordado por assaltantes.

Para o "samurai", a questão é de vida ou morte. Ele precisava ter um "radar". Através do "Zen", o "Kendoca" purifica a mente e daí vem o "Satori"(iluminação). Quando o Jogi Sato ia ao Japão para treinar Kendô, fui despedir-me dele. Quando cheguei perto do aeroporto, tive maus pressentimentos e suei frio. Não dei atenção ao forte sinal, continuei, fui assaltado mas, acabei chegando a tempo de me despedir dele. Mais tarde, relatei o fato ao Tsubouchi-sensei que me disse que o que eu sentira fora o "*Saki*" (ondas mentais). A onda negativa veio e eu até senti dor. Em seguida vieram três pessoas que me atacaram e assaltaram. Disse-lhes que eu tinha um

compromisso e eles me soltaram. Se eu estivesse no tempo dos "samurais", eu teria evitado o assalto. [T. Tamaki Sensei, 7º Dan, Ex-Presidente da Confederação Brasileira de Kendō. Falecido.]

No *Nihon Budō Jiten* [1982], o *Ki* é definido como sendo ‘sem forma mas que pode tomar as mais diferentes formas e utilizado para descrever uma série de diferentes estados psicológicos’, ou seja, uma abertura para se pensar em sujeito ou pessoa se apresenta em um nível mais geral. Em japonês, descobrimos que alguns termos que utilizam o ‘*Ki*’ são usados para designar o funcionamento da mente. Com base nesta observação, o *Ki* é difícil de entender concretamente, mas pode ser basicamente descrito no Kendō como uma ‘*fonte invisível e sem forma de energia vital ou vitalidade que é amplamente revelada no estado e movimento da mente*’ [Ōya: 2007]. O *Ki*, de certa forma também tem relação com o *kokoro*, ou seja, mentecoração. Embora pareça, o *Ki* não é um conceito abstrato. É um modo de percepção que se apresenta por meio do corpo, de como a pessoa se expressa pelo corpo no ambiente [Tokitsu, 2012]. Porém, esse estado de consciência – chamemos dessa forma – é diferente do processo cartesiano de conhecimento, ou da relação entre mente e corpo. Ao estar atento à sensação de ‘*Ki*’, a pessoa se dissolve no ambiente pois diminui a sensação de ter a própria existência como centro.

O *Ki* no meu conceito, é toda energia que flui através do corpo humano e não humano (como plantas, animais, rochas, terra, e qualquer coisa em que podemos tocar). Podemos utilizar o que de várias maneiras diferentes, basta moldá-lo de acordo com a necessidade. Exemplo: Uma pessoa no deserto a muito tempo sem água, prestes a sucumbir perante as dunas quentes e mortais, utiliza da energia vital e retira uma força interior para continuar a andar para sobreviver, sabendo que se não encontrar água irá morrer, ela transforma a dor e sofrimento em força, coragem e vontade, caminhando em frente. O *Ki* pode ser utilizado de várias formas, já que ele está presente em nosso corpo, fluindo pelos chakras, pelas células, e por toda força e esforço que fazemos. O *Ki* pode ser treinado, porém é uma coisa que leva anos de treinamento, condutas

corretas e sendo o mais polido possível. [S. Afonso, 20-25 anos, Superior em sistemas de informação].

Energia do universo

Ki is the basic Energetic component of the universe, present and ever-flowing in all things, creating and connecting them. Ki is the spirit / feeling you experience when you know you have done something well or right, it gives you a sense of satisfaction, energy and an inner peace. The inner energy keeping any person going on a higher or lower speed / intensity and which can be transported in various ways from person to person. As live and Kendō both are simply human interactions, that's where ki is important. As I see it, Ki is the inner spiritual energy, is our living force, and it's important in Kendō because it's what propels our strength with a clear mind. My understanding of Ki is as human energy... In Kendō ki is important in putting your energy and 'spirit' into attacks, both by fully committing to an attack, and also by using kiai to project your energy to the opponent. [J. Fonseca – Doctor Student, 26-30 years old, lives in Japan, Venezuelan.]

De acordo com as linhas gerais de reflexão presentes no *Budō Japonês – caminhos marciais* – o Ki é uma entidade que torna possível a vida e a existência das coisas no universo, a exemplo da *força de vida universal* 「浩然の気」 de Ogawa [1993]. É portanto mais do que energia vital, como é geralmente traduzida.

Segue uma seção de Morishima Sensei sobre o *Ki*:

Antigamente, treinamentos de Kendō eram todos de vida ou morte. Portanto perder no “*kiai*” significava morrer. Por isto treinavam com empenho. Todos praticavam “*zazen*” (meditação da seita budista), e o que se fortalecia com o “*zazen*” – é o “*tanden*” (ponto vital para mente e espírito, localizado abaixo do umbigo). Fortalecer “*tanden*” era fortalecer a mente. Ser derrotado é questão da mente. E o que se diz “*ki*” é a energia que irradia do corpo. O “*ki*” emana em volta do corpo feito uma aura. Isto é “*ki*”. Todo Universo é feito de “*ki*”. Eu estar aqui também é “*ki*”. Os senhores estarem aí

também é “*ki*”. Nós recolhemos o “*ki*” do Universo através da respiração. E transformamos isto para “*ki*” e emanamos.

“*Ki*” não é visível. Apuramos o “*tanden*” para podermos recolher “*ki*”. Se tivermos o “*tanden*” apurado, o nosso coração é sempre sereno. E o “*ki*” como foi dito emana do corpo todo. O “*ki*” é emanado do “*tanden*”. Isso passa pelo *shinai* e acumula-se na ponta. Por isso, o oponente fica abalado com este “*ki*”. Como o oponente vai reagir? Se com o “*kamae*” [posição ou postura padrão do corpo] houver movimento na mente do oponente, isso será “*semê*” (pressão do ataque). O “*semê*” no verdadeiro sentido.

Tem que deixar o oponente completamente rígido só de ficar em “*kamae*”. Isso é o “*kamae*” verdadeiro. Por isto emana o “*ki*” pleno pelo corpo todo, através disso pode saber o movimento da mente do oponente. Pressionar o oponente através do “*ki*”. Abalar a mente do outro com o “*ki*”. Aplicar o golpe ao abalar. Falando parece fácil, mas assimilar é extremamente difícil. Isso é como funciona a mente. Isso se torna possível em estado de “*mushin*” [Não pensar, não mente]. Isso em Kendō se diz “*noru*” (sobrepôr, estar acima do domínio do oponente). Portanto, sobrepondo, vence. Sobreposto, perde. Tem que sobrepor sempre. Vence porque sobrepôs. Esse é o treinamento da mente.

Ki também existe nas coisas que nos parecem desprovidas de vida orgânica, como pedras e também em fenômenos naturais, como o vento e a chuva. *Ki* existe nas montanhas, nos mares. Quando o seu senso está suficientemente desenvolvido, o *Ki* do corpo esta em harmonia com o *Ki* do ambiente e do universo por extensão, de acordo com Tokitsu [2012]. Essa idéia de *Ki universal* pode se tornar compatível com o nosso pensamento somente com dificuldade, mas ela é essencial na concepção japonesa de *Ki*.

[...]The moment I was awoken to the idea that the source of Budō is the spirit of divine love and protection for everything, I couldn't stop the tears flowing down my cheeks. Since that awakening, I have come to consider the whole World to be my home. I feel the sun, the moon and the stars are all mine. My desire for status, honor

and worldly possessions has completely disappeared. I realized that Budō is not about destroying other human beings with one's strength or weapons or annihilating the World, by force of arms. True Budō is channeling the universal energy to protect World Peace, to engender all things fittingly, nurture them and save them from harm. In other words, Budō training is to protect all things, and nurture the power of unconditional divine love within. [Morihei Ueshiba, *in* Nippon Budōkan: 2011, p. 210]

O fato de nomear, de definir precisamente o sentido e direção das coisas e/ou o sentido das ações leva a uma modulação do *Ki*, porque o significado é circunscrito, e elimina os sentidos latentes. O *Ki* é quase sempre holístico para os japoneses. Desse modo, nomear um sentimento de amor reprime o ódio que está contido nele. Para uma máxima de origem budista, tanto o amor quanto o ódio equivalem à mesma coisa. Desse modo, não é por acaso que os budistas buscam um estado mental à parte do sistema de palavras. Um estado de vazio ou não pensamento [No *Kendō*, tem-se a palavra *Mushin* 「無心」 não-pensamento, não-coração]; não por acaso esta é uma palavra de origem budista.

O *Ki* é energia. Para desenvolvê-lo é necessário desenvolver o Seika Tanden (chakra umbilical). Para mostrar o *Ki*, é necessário fortalecer o Koshi e a mente. O *Ki* mostra a concentração, a coragem, a tranquilidade de quem tem autoconfiança e a força interior. Para vencer, é preciso vencer a si mesmo, ou seja dominar o medo e poder encarar o adversário. Conta a história que um samurai fraco venceu outro mais forte pelo *Ki*: ficou em *sutemi* em "jodan", de olhos fechados. O mais forte percebeu que poderia cortá-lo, mas seria também atingido. [Y. Yamamoto Sensei, 4o Dan, Físico aposentado]

Quando conheci o Sensei Ishikawa após ser apresentado a ele pelo Sensei Tsuka, em um modo ritualizado de recepção na qual nos sentamos de joelhos um de frente para o outro, nos cumprimentamos e conversamos, ele concordou em que eu

participasse do treino naquele dia. Ao final, momento este 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. Ele me disse que, para estudar, eu haveria de senti-lo. Ou seja, o corpo humano seria o lugar de captura e sensação do *Ki*.

Em japonês, o *Ki* não é definido pelo esclarecimento de suas características. O termo é mais usado quando se sente a presença de algo que não pode ser claramente apreendido, mas que invariavelmente lida com o corpo como um meio de percebê-lo. A língua japonesa deixa um espaço indefinido, aberto, para o modo de expressão desse conceito. Os japoneses, ao refletirem sobre, parecem se aproveitar da utilização do corpo como modo de exploração deste espaço aberto pela palavra.

Alguns tratados que falam sobre o Ki

As being a Chinese, Ki is something that is considered as the inner energy of yourself. I think this concept will apply the same in the Japanese culture - the inner energy that strength your way of doing Kendō (or any other Budō/Martial arts). Ki is important in Kendō because it allows you to control yourself, to motivate yourself, and to improve yourself both in the battle/competitions and in daily practice. Furthermore, I also consider Ki as an attitude - the attitude to enhance your strength of skills and techniques, and even a threat to your opponent. [X.Yang, Chinese, 31-35 years old, Student in the Netherlands, Master of Science in International (Business) Management]

De acordo com Ogawa [1993] a reflexão sobre o *Ki* teve desenvolvimento com o sábio Mêncio, outrora discípulo de Confúcio. Este filósofo defende a tese de uma inata bondade no homem, sendo que as circunstâncias sociais e um lapso no cultivo do caráter poderiam ocasionar as más ações. Há um ditado em um tratado de Mêncio que diz que a 'Força de Vontade é o mestre do *Ki*'. O *Ki* é o que suporta o corpo. Em outras palavras, é a força de vontade que controla o uso de *Ki*, e o *Ki* controla o movimento do corpo. Se a sua força de vontade é irrestrita, seu *Ki* seguirá de acordo [Mencius: 1984, Ogawa: 1993].

[...]o cultivo do Ki vem de um portador virtuoso. É difícil explicar o significado do 'Ki', mas implica uma fonte de energia que emana de um comportamento que é honesto e moralmente correto. Se este comportamento é também alimentado no meio social ele irá beneficiar a sociedade como um todo, reforçando a justiça e humanidade [Õya: 2007].

O "Ki", pelo que eu aprendi nestes anos de prática do Kendō podemos traduzir esta palavra literalmente como "Espírito". O princípio do "KI" é por para fora o seu espírito interior, projetando-o na forma de uma energia poderosa, seja contra o seu oponente na luta ou em outras formas de uso no seu dia a dia. Eu aprendi que a primeira forma de expressão do "KI" é física, através do "grito" que se apresenta através do kiai no Kendō. Mas, o "Ki" também se refere a sua mente, mais especificamente, eu acho que em como você usa sua mente e também em desenvolver um bom estado de espírito. O objetivo do uso do "KI" é conseguir formar uma mentalidade demonstrando uma "determinação destemida" quando enfrentar um adversário, sem hesitação ou medo de atacar seu oponente ou de ser atacado de volta. O "KI" encampa em minha opinião muitos pontos e aspectos que poderiam ser discutidos de forma mais profunda, mas muitas vezes você só consegue externar o "KI" se já estiver com o espírito do "correto coração", difere de uma pessoa para outra de acordo com o estado de espírito dela em determinado momento. [G. Foganholi, 41-45 anos, gerente de Vendas]

Isso implica em considerar o *Ki* não somente como algo relativo à energia corporal, mas sim em uma chave moral. O desenvolvimento dessa noção leva em consideração um comportamento social modelar, em cadeias sempre crescentes, ou seja, principiando em um sujeito e crescendo em direção ao meio social; que isso de fato seja uma realidade exequível, é outra questão. Mas considerado como aspecto moral, ele serve como um índice de possibilidade. Por outro lado, a partir de minha experiência no Japão, a dificuldade está justamente na tentativa de dissociar o *Ki* de

toda e qualquer coisa, objeto, sensação, ação, natureza, cultura; em suma, pensá-lo como conceito é uma abstração difícil, porque o ponto não é ver qual seria a função do *Ki* no *Kendō*/ Sociedade Japonesa, mas sim notar uma sociedade que funciona justamente pelo *Ki* como condição do pensamento. Como o *se-tornar*. Voltaremos a isso.

O Ki em um tratado clássico. Força vital e oportunidade. Ou de como o instinto pode ser um método

No *Heiho Kadensho*, um tratado clássico sobre esgrima escrito no período Edo [1603-1858], Yagyū Munenori analisa o significado do *Ki* (気) [Potential] e o significado do homófono *Ki*, que significa manifestação, sinal ou oportunidade (機).

“[...] as one Zen verse has it, “there is no established rule for clearly manifesting great function”. “Clearly manifesting” means that the great function of a man of Great Potential appears right before your eyes. “There is no established rule” means that a man of this caliber does not in the least adhere to practice and drills. “Rules” means practice, drills, and regulations. Regulations exist in all disciplines, but the man who has reached the deepest principles of his discipline can dispense with them as he pleases. This is complete freedom, and a man of Great Potential and Great Function has freedom beyond the rules. Potential means having no negligence within, and being in anticipation of all things. If that continually aware Potential congeals or hardens, however, the mind becomes shackled by Potential and loses its freedom. This is because Potential is not yet mature. It becomes mature though continuous effort, spreads throughout the body, and acts with freedom. This is what is called Great Function.

Potential is *Ki* [Ch’i]. It is called potential according to its seat. The mind is the interior, while the *Ki* [Ch’i] is the entrance. Potential is a pivot, much like the pivot of a door. You should understand that if the mind is the master of the body, it is the person seated within. *Ki* [Ch’i] is the entrance door and permits the mind, as master, to come

into play outside. The good or evil of the mind is understood only by this Potential's coming to good or evil after having gone outside. When *Ki* [Ch'i] strictly guards the entrance door, it is called Potential. A man may push a door on its pivot, go outside and do either good or evil, or even perform some supernatural act. This, however, depends on the thought given to the action while the door was still shut. Thus, this Potential is of great importance. If Potential acts and goes outside, great Function is manifested. At any rate, if you think of it as Ch'i, you will not be wrong. The change in name will depend on the location. [Yagyu Munenori, *Heiho kadensho-The Life-giving Sword*, tradução de Willian Scott Wilson. 2012, P. 64-66.]

Yagyu, para facilitar a exposição, de acordo com Scott Wilson, separa o *Ki* [potential] da mente [e do coração]. Seria o caso de se ver que a mente seria aquilo que estaria dentro e o *Ki* seria a fechadura de uma porta, ou um elo de comunicação com o exterior. Se a pessoa é boa ou má, ou se faz algo bom ou mau, é uma decisão tomada anteriormente à ação do *Ki*, para fora desta porta.

“O *Ki* (気) é também a porta da mente (心). O significado do termo *Ki* depende de onde ele está situado. A mente é a porção mais recôndita e o *Ki* (気) é a porta de entrada. O *Ki* (機) é a fechadura da porta. Ou, pense que a mente é o mestre do corpo e ela reside na porção mais recôndita. O *Ki* coloca-se e trabalha do lado de fora para o mestre, a mente 「心」. A mente pode ser boa ou má, dependendo de como o *Ki*, após deixar a porta, faz algo bom ou mal. O *Ki* (気), enquanto guardando a porta tem o mesmo sentido de *Ki* (機). Se alguém após destrancar a porta e sair para fora, faz algo bom ou mal, ou faz algo divinamente espetacular, depende da decisão feita anteriormente à porta ser aberta. Então, o *Ki* e o *Ki* 「機と気」 são de importância vital.” [Hiroaki Sato, 1985, p. 103]

No *Kendō*, a capacidade de perceber *Ki* [manifestação, sinal ou oportunidade] (機), é a diferença entre a vitória e a derrota, ou entre ação e pusilanimidade. É o próprio instante em que o tempo e o espaço estão prestes a se transformar, e este é o momento crucial em qualquer encontro no *Kendō*, e fora dele também. Diz-se que alguém que tem poderoso *Ki* 「気」 é capaz de efetivamente se aproveitar todas as oportunidades 「機」 para atacar instantaneamente, e manter a iniciativa em uma luta 「試合」. Seguindo nesta mesma linha, quando uma pessoa tem iniciativa para levar a cabo uma ação, seja ela qual for, isso demonstra uma presença de *Ki*, de acordo com os japoneses, lembrando que a ação, levada a cabo pelo *Ki*, é pensada e operada pela mente/ coração.

気とは自分の心であると思います。剣道にとって気は非常に重要です。田中敦、41-45才、建設業、錬士六段。

O *Ki* é o meu coração, penso. O *Ki* realmente é muito importante no *Kendō*. Senhor Tanaka, 41 a 45 anos, Indústria de Construção.

Sobre o chamado instinto, ou sobre a questão de se aproveitar dele para desferir uma ação, pensamos que talvez Bergson [2008] tenha algo a dizer sobre isso. Em uma correspondência para Deleuze, diz ele:

No que concerne ao uso do conceito de intuição, o senhor me compreendeu muito bem. O senhor tem muita razão em lembrar já na primeira página: a intuição jamais foi para mim sinônimo de sentimento, de inspiração, menos ainda de instinto ou de simpatia confusa; ela na verdade é o contrário, e isso porque eu disse que ela introduzia na filosofia o espírito de precisão.

Para dizer a verdade, a *'teoria da' intuição*, à qual o senhor consagra o primeiro capítulo de seu estudo, não se depreende, aos meus olhos senão muito tempo depois, da *duração*: aquela deriva e não pode ser compreendida sem esta. É por isso que o senhor tem mais uma vez razão em apresentar a intuição como um método, ao invés de apresenta-la como uma teoria propriamente dita. A intuição de que falo é antes de tudo intuição da duração, e a duração prescreve um método. Qualquer resumo dos meus pontos de vista os

deforma em seu conjunto e os expõe, por isso mesmo, a uma série de objeções: se não os situarmos em primeiro lugar, e se não os fizermos retornar sem cessar a essa intuição especial que é o centro mesmo da doutrina – com tudo o que ela supõe de esforço e às vezes de violência para desfazer os vincos contraídos por nossas maneiras habituais de pensar.

A uma mulher que um dia me pediu para lhe expor minha filosofia em algumas palavras que ela pudesse compreender, achei por bem dar a seguinte resposta: “Senhora, eu disse que o tempo era real, e que ele não era espaço”. Ignoro se foi suficiente para esclarecer minha interlocutora, mas tomo por muito salutar esse tipo de exercício de contração filosófica que obriga a por à nu e a determinar com uma fórmula simples e sugestiva a intuição geradora de uma doutrina ou de um sistema de pensamento. É lamentável que ele não seja mais largamente praticado nas salas de aula.

Enfim, eu dizia – o tempo é real. Mas que tempo, que realidade? Toda a questão está aí, o senhor percebeu muito bem. A duração de uma realidade que se faz, de uma realidade se fazendo, eis aí o que, de uma obra a outra, eu constantemente visei. Não há mistério algum, nenhuma faculdade oculta, e é por isso que eu tomei o cuidado de ilustrar este ponto inspirando-me em experiências as mais ordinárias. Tome o esgrimista em plena ação, veja a direção volúvel de seus movimentos, o devir que carrega seus gestos. Quando ele vê chegar a si a ponta [da espada] de seu adversário, ele bem sabe que foi o movimento da ponta que carregou a espada, a espada que puxou com ela o braço, o braço que esticou o corpo, este alongando-se a si mesmo: não dividimos como seria preciso, e não se sabe executar um afundo senão quando se sente assim as coisas. Alocar em ordem inversa é reconstruir e, por consequência, filosofar; é percorrer à contrapelo o caminho aberto pela intuição imediata do movimento que se faz. Posso me vangloriar de ter praticado bastante a esgrima na minha juventude para saber o que há de artificial nesse gênero de recomposição abstrata: entretanto é

assim que raciocinamos mais frequentemente. O aprendiz na esgrima sem dúvida pensa assim os movimentos descontínuos da lição, ao passo que seu corpo se abandona à continuidade do assalto. Ele recorta mentalmente seu próprio impulso em uma sucessão de atitudes e de posições. É-lhe permitido imaginar, trabalhando o encadeamento das figuras, que a flexão dos joelhos ou tal movimento de ombro que, transmitindo-se passo a passo à mão, fará mover a espada em direção ao alvo. Na falta de flexibilidade, ele ganhará talvez em exatidão. É assim que é preciso se exercitar, mas não se deve esquecer de sentir. Contam que o barão de Jarnac preparou-se para o duelo contratando os serviços de um mestre italiano de esgrima; mas o essencial do golpe ensinado consistia em localizar o momento propício. Aliás, a postura rigorosa da análise não seria tão eficaz se o hábito contraído no decurso de uma longa prática não conferisse à inteligência uma certeza próxima do instinto. Esses dois movimentos que caminham geralmente em sentido contrário estão muito próximos da coincidência quando acontece de o esgrimista inventar, no fogo da ação, uma nova esquivada, uma nova maneira de tocar – e eu acredito que existe invenção tanto nos esportes quanto nas artes.

Uma reflexão importante. A de que, a partir de movimentos periódicos, constantes; a partir de um grande treinamento até o ponto no qual o instinto se torne algo além dele mesmo, talvez neste ponto possamos considerar o *Ki*, ou a sensibilidade advinda dele, em um método. O treinamento do esgrimista visa fazer do instinto algo como um método, um modo de percepção. Quanto mais instintiva a resposta neste nível, tanto mais sensível o *Ki* se torna. Por outro lado, não se trata de reduzir o *Ki* ao instinto ou a um método tal qual formulado por Bergson, mas sim apontar que esta seria uma dimensão de reflexão possível sobre ele. E que invariavelmente no Kendo, quando o *Ki* é instrumentalizado, parece bastante razoável de se pensar de forma paralela a essa.

Shin-ki-ryoku 「心気力」

O *Kendō* se trata de uma prática de formação diligente das técnicas de dominar e aperfeiçoar a mente, de acordo com muitos praticantes no Japão. Nesse sentido, o *Ki* é um dos elementos a partir do qual o incremento de ‘força mental’ poderia ser percebido, embora o processo de desenvolvimento dessa aptidão deva ser feita de modo contínuo. O *Shin* 「心」 refere-se ao coração ou a mente, e é geralmente focado internamente ao corpo. O *Ki* 「気」 por outro lado, está focado para o exterior e é uma espécie de força invisível que emana de todo o corpo. Por meio do *Ki* a mente é capaz de tocar os outros seres sensíveis, e percebê-los. O coração 「心」 constitui o interior ou a consciência, sentidos e julgamento do sujeito e o *Ki* passa a ser o meio pelo qual a relação com o exterior se torna possível, ou um elemento de comunicação. E, em certo sentido, o *Ki* está na base de qualquer ação uma vez que é a própria condição de possibilidade dessa comunicação.

Este elemento se torna fundamental no *Kendō* porque é a partir dele que se tem origem as ações que podem ser interpretadas pelas outras pessoas e que possibilitam a execução de um golpe, a força de vontade para um treino, o modo pelo qual se trata uma determinada pessoa. Em suma, o *Ki* se coloca entre a mente e a técnica, sendo o ímpeto por trás da transformação de uma vontade de ou julgamento em uma técnica ou em uma ação tangível. Ele fornece o poder de implementar um golpe ou uma ação, mediante a força de vontade [*kiryoku*] 「気力」. Tanaka explica o *Ki* em seu livro 「武道の心理」 [A psicologia do Budō, 1942] da seguinte maneira: “o *Ki* constitui o núcleo inercial para a mente e técnica, e é a força motriz que facilita a ação. O *Ki* não é emoção ou simples força de vontade. *É o poder que é evocado a partir da emoção e vontade*, e pode ser referido como a força vital de todas as coisas”.

***Ki* em relação à Moral**

O significado do *Kendō*, de acordo com Ōya [2007] é descoberto através da idéia de que esse poder, força ou *Ki* pode ser alimentado através da formação técnica e moral, continuamente. Todos os aspectos da formação do *Kendō* devem ser imbuídos dessa energia, em termos de uma postura altruísta, de acordo com os praticantes no Japão. Sem *Ki*, existe um perigo de que a prática se degenera em uma atividade onde os praticantes se tratam uns aos outros rudemente ou com desprezo.

Nos treinos, os praticantes pretendem coordenar o seu ki. Isto é chamado de Aiki 「合気」 ou a reunião de ki. Aiki é alcançado quando ambos os praticantes concordam em enfrentar uns aos outros de forma honesta através do *Ki*. É essa própria ação que torna verdadeiro o *Kendō*, ou não. Os golpes que são executados sem *Ki* não são verdadeiros golpes. *Ki* é o componente fundamental que constitui e suporta uma técnica. O caminho do *Kendō* está no oferecimento de uma saudação pela ‘porta da frente’. Se a pessoa tentar se esgueirar para entrar na mente do oponente sem efetuar esta saudação, esse ato contradiz o verdadeiro caminho do *Kendō*. Portanto, o caminho central ou a porta da frente deve ser usada. Se usar o atalho, perde-se o valor do *Kendō* como um instrumento para o autodesenvolvimento. [Ōya Minoru, 2007] [Grifo meu]

Não existe atalho para a imaginação japonesa presente no *Kendō*. Deve-se usar a porta da frente, ou seja, ter iniciativa e procurar, pesquisar, conversar. Em suma, ter um comportamento correto. Isso nos leva a um ponto central. A questão do *Ki* tem uma dimensão corporal e moral pronunciada. O discurso nativo em geral no Brasil e Japão aponta que, para praticar *Kendō* é preciso disciplinar o ‘espírito-energia vital’.

O termo no *Kendō* é o *Ki*, e há uma tradução que oscila as vezes entre “espírito/ energia vital” que não corresponde exatamente ao sentido japonês, que é mais amplo conforme vimos, embora a própria definição japonesa abra um leque amplo de possibilidades em torno do conceito. Por exemplo, em um livro antigo, escrito por Kurt Singer [1989], ele traz uma idéia interessante e que, a julgar pela experiência do autor é bastante significativa.

Defende ele que nada seria mais estranho aos japoneses do que uma idéia de espírito destacada ou oposta à natureza. No Japão as pessoas – naturalmente longe da vida citadina e metropolitana – não estão opostas à natureza, aos seus ciclos e retornos, às suas flores e rochas. A vontade das divindades não lhes deu comando sobre as criaturas presentes em suas terras, rios e mares.

In order to acknowledge far-reaching affinities between landscape and civilization one need not to be a determinist of the naturalist school. The first systematic and most profound attempts to establish such correlations are due to Herder and Hegel, not to utilitarians and materialists. The Japanese mind seems by its very nature inclined to dwell in these border regions. **No conception is more alien to the Japanese than the idea of a Spirit, or mind [only the german Geist is adequate here] opposed to nature.** In Japan man has never been torn from the familiar circle of animals, flowers and rocks; no divine will has given him command over his fellow-creatures; to him the very islands on which he dwells are elder children procreated by deities who are his own ancestors. Nor has Buddhist faith estranged him from living beings, whatever they may be. They too are capable of redemption; the same breath of absolute, or nought, animates them and conveys enlightenment. The Japanese likes to tune his inner life to the rhythm of the seasons, submitting spontaneously and graciously to the powers of nature, unafraid of her abysmal dangers, feeling most free when yielding to her moods. [Singer, 1989, p. 29]

Os japoneses adequam sua vida interior ao ritmo e ciclos da natureza, que lhes são comuns, regendo seus anos de vida por meio desses ciclos naturais que são culturais por excelência. E não há oposição aqui entre espírito e natureza. Ou melhor seria dizer entre o *Ki* e natureza. Talvez poderíamos dizer sobre uma forma de dobra entre o *Ki* e a mente, uma dobradura cuja imagem fosse próxima talvez a um fractal, recolocando infinitamente e indefinidamente a duplicidade da imagem cultura/natureza. O homem é repleto de natureza, como os animais, as árvores, plantas, flores são repletos de *Ki*. A mesma potência que anima o homem anima os animais, e plantas, e seres não viventes também [ou os circunda]. Uma dobra constante e ininterrupta.

Algumas considerações à luz de uma teoria psicológica sobre o Ki

For the Japanese individual, the word Ki prescribes the internal status of the human body (its feelings and its cognitive process). Ki also delineates for the individual his innate power to initiate, control and respond in social interaction. 'I place Ki.' 'I express my Ki.' 'I withdraw my Ki'. These are the vocabularies of the Japanese active I. Hence, the Japanese individual's 'holding' of his 'fervor of vitality' enables him to 'become' at a given moment an activator of action, a sentient respondent, a thinker, creator and a volitional agent. In the context of the self, the concept of Ki provides the perceptual and sensually unique reinforcement of this power of self-affirmation. [Kumagai, 1988].

O *Ki*, de um ponto de vista passível de observação na prática, poderia ser caracterizado por um impulso personalizado que se dobra sobre uma lógica de individuação/ singularização que flerta com uma dada noção de natureza [múltipla], particular para os japoneses. De acordo com Kumagai [1988, 1986], citando e comentando Doi [1973] existem quatro pontos distintos de reflexão centradas na configuração do 'eu', dentro da Cultura Japonesa. A seguinte discussão centra-se nestas distinções em conjunto com algumas reflexões de campo.

O primeiro ponto de reflexão que se coloca é, naturalmente, o 'embelezamento' do 'eu' Japonês, altruísta. Mas, mais significativamente, o *Ki*, por internalizar um movimento ou energia via força de vontade, oferece uma continuidade dada na ordem da experiência ao 'eu' como uma entidade distinta, unitária, em uma perspectiva individuada. E isso não é tão fácil de perceber; no mais das vezes, parece que é justamente o contrário que acontece, por exemplo todos os comentários de pesquisadores sobre o senso comunitário japonês, seu 'dever cívico', *comunidade vs individualismo* no Japão.

Às vezes interpretei uma serie de atitudes japonesas como sendo o respeito à normas e padrões, ou seja, aquilo que estava presente no *Kendō*, ou com atitudes esperadas dentro dos espaços de treinamento. Porém, ao que parece ser o caso, uma noção de individuação/ singularização enquanto processo é sempre presente, redundando em uma franca individualidade [como corolário] e normalmente

destacada quando dos encontros, tanto dentro dos ginásios de treinamento quanto fora deles. Esta individuação é diferente do individualismo enquanto ideologia [Dumont, 1992]. O que queremos dizer em certo sentido é que é notório um processo de individuação que naturalmente leva a uma individualização na prática, ou seja, o que vem sendo descrito como o individualismo japonês presente principalmente nos jovens nascidos na década de noventa em diante. Em suma, um individualismo na prática, não ideológico. O ponto de partida não é o individualismo como valor, como no ocidente. Haveríamos algo como um individualismo hierárquico [e a cultura japonesa como holismo] no Japão, contrário a um individualismo egoísta visto em outras sociedades do ocidente cristão.

O segundo ponto de reflexão é a linha tênue e perigosa possível de se estabelecer entre o *Ki* [individuado e ego-centrado] e preconceitos e hipóteses biologizantes; a saber, de que os japoneses têm o *Ki* e somente os japoneses; e isso, obviamente não é possível de se postular, uma vez que o *Ki* transcende absolutamente essa limitação uma vez que é encontrado em não japoneses, tanto na cultura quanto na natureza [de um ponto de vista japonês, naturalmente]. No caso, o *Ki* tem dois efeitos distintos: primeiro, ele transcende a limitação acima uma vez que permite a força de vontade para a própria ação social, isto é, por influenciar o caráter e até mesmo a possibilidade dessa ação.

Padrões japoneses de interação, de acordo com Kumagai [1988], giram continuamente em torno do impulso em que o *Ki* é totalmente expresso 「自分をだす」 (mostrando o si) ou parcialmente suprimido 「自分を引く」 (abstrair, retirar o si) como as presentes em expressões de amor, carinho ou respeito. Em suma, o ‘eu’ parece ser, de acordo com ela, propriamente ‘jogado’ no ato social por meio do *Ki*. Em segundo lugar, a palavra *Ki* serve como um ‘marcador’ para impulso e, como tal, ilumina ou destaca a presença substantiva do ‘eu’ nas situações. O eu individuado sempre leva em conta o *Ki* na linguagem falada. Um exemplo disso pode ser visto na palavra *Kimochi* 「気持ち」 indicando o sentimento, sensação, humor – do sujeito.

O terceiro ponto de reflexão que encontramos é o papel predominante dos afetos na comunicação japonesa. Para começar, não há, por exemplo, (a) a apreensão em si do *Ki* e do *Ki* de outrem e (b) padrões específicos de comunicação simbolizando a expressão dos afetos. Eles estão presentes na própria linguagem e são colocados nas ações sociais. E há também a questão do caminho pelo qual ‘eu mantenho meu *Ki*’ o

que [para os japoneses] descreve ‘o sentimento de si’ naquele determinado momento do tempo em uma dinâmica de comunicação.

O quarto ponto de reflexão talvez seja o de maior relevância. Os japoneses de forma inequívoca localizam uma emoção no ato social e demonstram claramente que a potencialidade para a interação social é, em si, ligada a essa emoção.

An important implication arises for considering Japanese jibun (self) from the occurrence of the word Ki in the Japanese language. Concomitant with the "sensing" of one's ki (something that is linguistically evidenced) is the "experiencing" of one's jibun. Hence there is a strong implication of a "sense of self" (arising from the apprehension of ki) in jibun, and thus jibun is experientially autonomous and stands in essential separateness from the other. And in this light, Descartes' assertion of the validity of the human person "I think; therefore I am," from the special perspective of jibun becomes "I feel my ki! Therefore I am." In short, ki, as subjectively experienced, is the dynamism of sheer existence; as objectively perceived, it is that volatile energy that irrevocably transects the continuum between life and death. [Kumagai, 1988, p. 175-176]

Com todos os japoneses com os quais tive contato dentro dos espaços de treino, e fora deles, os encontros sempre indicaram um modo afetuoso de se entrar em comunicação. Isso me chocou visto que a idéia que eu tinha, de uma separação entre emoção e ação do ponto de vista japonês invariavelmente caiu por terra ao entrar nesses espaços de conversas. O trabalho de campo etnográfico transformou completamente os preconceitos que eu tinha, no sentido de conceitos a priori. Isso pode ser visto em variados lugares, não apenas no *Kendō*. Em bares [*Isakaya*] onde estive, dada a emoção com a qual essas pessoas se comunicam, nos espaços da universidade [principalmente nas festas], em pequenas vilas onde pode-se ver a dinâmica calma das pessoas mais velhas e até mesmo na grande Tōkyō, as pessoas de fato se colocam de forma total nas dinâmicas da vida cidadina; e, naturalmente, nos espaços de treinamento, onde se comunica esses afetos de forma carinhosa, pode-se dizer.

Diz-nos Tokitsu [2012] que quando ele estava traduzindo o livro dos cinco

elementos de Musashi para um livro que ele estava a escrever sobre este personagem, ele teve uma grande dificuldade, uma vez que Musashi usava a palavra *coração* para se referir a uma série de situações de combate, reflexões, sentimentos, e ele interpretando e adaptando o texto ao modo de reflexão do Século XVII, conseguiu entender melhor essas passagens quando ele aproximou o *Ki* – do coração/mente 「心」. Os Japoneses, diz-nos Tokitsu, não excluem as sensações vagas no domínio da fala, e normalmente, quando precisam verbalizar o elemento intermediante, o meio que corresponde a certas sensações ou sentimentos, eles se valem amplamente do *Ki*.

Em suma, do ponto de vista do *Ki* dentro dessa teoria psicológica, teríamos uma articulação do impulso virtual da força de vontade por meio de uma afirmação de si no ato social. A coisa importante a reter é o encontro de *Ki*, ou o 「気が合う」 envolve necessariamente um modo de conduta que permite diretamente uma troca de afetos. Isso é absolutamente diferente de sentimentos percebidos e mediados pelo pensamento, no modo ‘ocidental de se pensar’. Significativamente, não há nenhuma palavra para ‘mente’ na língua japonesa no uso comum. Existe, não obstante, um conceito que é maior do que [e inclui] a mente chamado *kokoro* 「心」. Uma vez que a esfera referencial do *Kokoro* subsume a microesfera da mente, isso significa que os japoneses explicitamente apresentam o intercâmbio de certos afetos, sendo isto entendido como um modo de expressão dos sentimentos; em suma, o que quer dizer que o *Ki* é primordialmente um elemento de expressão de sentimentos, na língua japonesa, e na sua cultura. Um processo que pode passar pela mente e, ao mesmo tempo passa pelo coração. Em outras palavras, algum equilíbrio entre coração e mente, energia e amor talvez possa ser procurado – e encontrado.

Essa idéia me parece central. Levando-se em consideração que um treinamento contínuo leva a uma ampliação do poder corporal e mental, dentro de uma modo filosófico japonês de se pensar, isso talvez deva ser contrabalanceado por *algo*. Mas deixemos esse *algo* para o final. Por hora, tentemos interpretar o *Ki* e talvez nesta interpretação esteja uma das saídas, tanto para uma interpretação do *Kendō* para além dele mesmo, tanto para uma construção do parentesco, quanto para uma teoria antropológica sobre os japoneses.

Ki, substância, diferença, individuação

*Duas folhas na sandália
O outono
Também quer andar*

A noção de *Ki* parece operar em termos de força ou fraqueza corporal e mental levando em consideração a concepção nativa focada no sujeito. Também é vista como uma potência que anima os corpos e que permite a ação, portando em seu desenvolvimento intencionalidade ou ‘vitalidade’, de acordo com Kumagai (1988) Moeran (1984, P. 254); (Frager & Rohlen: 1976, p. 270). Além de poder ser ligada à chefia ou à posições de professores com alta graduação de *Kendō* [e de outros caminhos marciais também]. Ao que parece, haveria alguma relação do conceito de *Ki* com o conceito de Mana [Mauss, 2003; Firth: 1940] uma vez que vemos nele as mesmas bases na qual esta presente em outras sociedades do pacífico a saber: chefia, força corporal, poder e *status*. Talvez uma comparação seja possível entre *Ki* e Mana [Firth, 1944]. Mas deixemos essa possibilidade para o futuro.

O termo – *Ki* – é usado em momentos nos quais existe relação ou comunicação. Seja no cruzar as espadas, em limpar a quadra, em conversas, no cumprir a palavra e em toda ação mesmo que não praticada em relação ao *Kendō*. No Japão, quando se efetua uma ação que pode ser classificada como portando intenção e intensão, ‘energia’, as pessoas se referem a esta como portando ‘*Ki*’. Em um ritual do Chá 「茶道」, em uma seção de caligrafia 「書道」 em um movimento corporal de saudação a um recém-chegado, quando se efetua um movimento que porta em si mesmo sentido e ‘sentimento’, as pessoas dizem que se está repleto de ‘*Ki*’. E, além disso, esse passa a ser um operador classificatório a partir do qual todos os praticantes de artes japonesas – e não praticantes – são, em maior ou menor modo, classificados. Ao longo dos anos de pesquisa notei essa componente como determinante para se falar sobre como se reconhece que uma pessoa pode ser dotada de ‘*japonesidade*’, incluindo sobretudo Japoneses, mas igualmente não-Japoneses. Logo, como poderíamos interpretá-la de um ponto de vista antropológico?

***Ki* e substância**

Em certo sentido o *Ki* poderia ser pensado como um modo de substância, ou seja, como um elemento para a construção de um parentesco. Para tanto, penso ser extremamente importante e profícua a interpretação de Igor Machado [2006; 2008;

2011, 2014, 2015] sobre modos outros de se construir parentesco e relacionalidade em relação à experiência migrante e tomamos por base a avenida aberta por esses estudos.

Na discussão sobre parentesco e sua passagem à relacionalidade, Carsten [1995; 2004] diz que muitos dos termos usados nos exames do parentesco levam em consideração conceitos que possuem diferentes interpretações, a depender de sua origem etnográfica, a exemplo da pessoa, gênero, casa. Um outro termo importante que possui diferentes entendimentos seria o de *substância*. Antropólogos trabalhando em diferentes províncias etnográficas vêm levantando informações sobre diferentes modos da construção tanto de parentes quanto do parentesco propriamente dito. E para tanto, a substância aparece como um tipo de conceito *catch all*, a qual é usada para traçar a transformação corporal da comida em sangue, fluídos sexuais, fluxos e propriamente a respeito da composição [física] de parentes, e cujo *status* permite que se analise a passagem e o seu fluxo de pessoa a pessoa através da alimentação conjunta, convívio, sofrimento compartilhado, relacionamentos, trocas sexuais e dinâmicas performáticas rituais [Carsten, 1995, p. 109]. Logo, façamos um pequeno exame deste conceito vendo no que ele poderia ajudar a entender o *Ki*, lembrando que o objetivo não é substituir um conceito pelo outro, mas explicar ambos pela comparação conjunta.

Ocidente-Oriente [outros em geral] – substância e pessoa

Diz-nos Carsten [idem, p.110] que no ocidente a substância é pensada como imutável e permanente enquanto essência – a exemplo do sangue e do código genético – e no oriente [não-ocidente, outros em geral], casos de substância são tidas como inerentemente fluídas ou transformáveis. Por sua vez, sua tese é a de que esse contraste entre as duas imagens do conceito se deve a dois modos de se ver a *Pessoa*, feitas pelos antropólogos ocidentais. Em dois exemplos a respeito dessa interpretação, o de Valentine Daniel descreve a substância de acordo com a descrição dos Tamil do Sul da Índia como permutas possíveis entre o sangue, o leite, e fluídos sexuais. Strathern, por sua vez, no *Gênero da Dádiva*, tende a ver essas substâncias como modos de se desenvolver diferenças de gênero.

O ponto importante seria o de que existe um fluxo e troca de substâncias tomadas como positivas ou perigosas, e toda uma significância simbólica regeria seu fluxo genderificado e esse fluxo se constituiria nessas duas faces da moeda da *Pessoa*. Bem, como se nota, a Personitude – ou apenas simplesmente *Pessoa* – e substância

estão ligadas nas análises antropológicas. Sobre isso, façamos um pequeno parênteses para falar da pessoa e a seguir falaremos da substância.

Algo sobre a Pessoa – e substância

Em relação à *pessoa* na teoria antropológica francesa, de onde a antropologia praticada no Brasil toma seus referenciais mais importantes, tributa-se valor ao texto clássico de Marcel Mauss e seu encaminhamento da *persona* latina à pessoa enquanto ser psicológico, enquanto consciência atribuída ao ‘eu’ [2003]. Há um encaminhamento em Mauss que toma em uma perspectiva evolucionista [Allen: 1985] a construção da idéia de pessoa – a de ‘eu’ – no ocidente através da noção de *persona* e sua relação com a máscara, passando pela construção dessa noção no direito romano até chegar a uma noção moderna de ‘eu’. Entre os inúmeros problemas, em questão está que ora o discurso foca a ‘pessoa’, ora foca o ‘eu’ o que apresentaria o problema no campo da epistemologia antropológica pró-francesa entre uma ‘categoria para o pensamento antropológico’ e/ou uma categoria do “pensamento humano” de acordo com Allen.

Goldman [1996] vê no texto de Mauss duas vertentes possíveis: uma evolutiva e uma relativista e a evolutiva seria a que mais sobressairia pela ênfase em uma dimensão dada na complexificação da ‘pessoa’ até a ‘aparição’ do ‘eu’; como corolário, duas possibilidades de pensá-la de acordo com Goldman surgiriam [Idem, P. 92-94]: 1-Por sua fragmentação em elementos dispares e 2- Na concepção de um ser uno e indiviso.

O problema é justamente situar esse indivíduo no mundo moderno, uma vez que o que parece emergir é um ser dividido em faculdades cuja ‘síntese coloca um problema’ [Idem, P. 93]. Dumont [1992, 2000] enriquece a noção de pessoa pela determinação de instâncias de sua possível visualização, embora sua contribuição não seja inserida sem problemas na vertente estabelecida por Goldman que seria a ‘relativista’. Por exemplo, o ‘indivíduo’ seria a síntese de uma configuração sócio política centrada nas ideologias de igualdade e arbítrio, fulcro de uma situação histórica francesa e generalizada para o ocidente de forma geral. Goldman, por outro lado, afirma que talvez houvéssemos não abolido o caráter da hierarquia nas sociedades ocidentais mas sim submetido o todo à parte.

Lukes [1985, P.287-288] vê na ‘pessoa’ uma possibilidade de se escapar ao postulado do homo-duplex-durkheimiano, mas ainda sim se fica preso a uma temática

do sujeito-indivíduo-pessoa tomados como unidade, quando o que é preciso é ver que, ao se atribuir a tal termo uma ‘categoria’, volta-se ao individualismo metodológico, ou a antiga projeção do homem à falácia de conter a multiplicidade. Mudam-se os termos, mas o homo-centrismo permanece. Viveiros de Castro [1979 e 1986] talvez seja o autor que, embora trabalhe com a noção de pessoa, tenha uma leitura mais sutil da formulação dessa mecânica de construção do corpo justamente por não se limitar a falar o que é *a pessoa*, e sim focar os processos de subjetivação que *fazem gente*, pelo meio da construção do corpo por exemplo. Estudos mais recentes têm aberto frentes interessantes na retífica do conceito, principalmente Strathern [1992, 1996, 2011] e Carsten [1995; 2004]. Por outro lado, o dividuo Stratherniano não parece ser uma solução satisfatória.

Goldman nos diz que Foucault também poderia ser incluído no cômputo dos pesquisadores que se propuseram a estudar a ‘noção de pessoa’ (1996, P.104-105). Foucault dedicou-se a estudar formas de subjetivação e o problema para a antropologia seria ver nesses processos um dado modo de mecanização das relações, ou seja, pouca coisa escaparia de um esquema pré-ordenado, inclusive e sobretudo o resultado, ou seja, o sujeito. Porém, a idéia de uma produção de sujeitos é bastante interessante, pois ela não esbarra no mecanicismo, pois mesmo esses sistemas não são fechados; pelo contrário, os trabalhos sobre as formas de subjetivação procuraram justamente mapear que a interioridade não é um mero reflexo de algo supostamente exterior, mas sim que ela constitui um processo de elaboração de forças extrínsecas, que se projetam para fora. São essas regras facultativas, a exemplo do domínio de si mesmo que constituem subjetivações, autônomas. E na mesma medida que as demais linhas, as de subjetivação não têm uma fórmula geral e nem limites muito precisos.

Por fim, um dos pontos a se destacar é que a noção de substância entraria no cômputo como algo que seria um item definidor da situação de Pessoa. E como tal, traz mais problemas do que os resolve. Mas vejamos. Na definição do conceito feita pela Carsten [ibden, p. 111], ela o enquadra em quatro categorias amplas, a saber: 1- Parte vital ou essência; 2- Coisa separada e distinta; 3- Algo a ser reduzido, de algum fenômeno e 4- Matéria corporal. Guardemos por um momento essas categorias, pois voltaremos a elas.

Substância no American Kinship

Talvez Schneider [1965] tenha sido o primeiro a usar tal conceito como um termo analítico em relação ao parentesco [Machado, 2014]. Diz Schneider que no parentesco americano os parentes seriam definidos pelo sangue e esta definição e o consequente relacionamento de sangue seria definido por meio de uma formulação concreta em termos biogenéticos. Cada parente contribuiria com metade da *substância biogenética* de sua prole. Schneider nota então duas coisas neste sentido: relacionamentos de sangue não podem ser apagados ou exterminados; parentes de sangue são parentes reais, apesar dos pesares. E em segundo, o parentesco seria algo definido em termos biogenéticos, ou seja, ele é *Dado*, adquirindo consistência e fundamentação em razão dos argumentos da ciência, que o *provariam* por meio de um discurso científico.

O segundo aspecto seria a distinção de duas classes em duas ordens, a saber, a relação no parentesco estadunidense entre natureza e código de conduta, de onde se derivam a ordem da natureza e a ordem da lei, ou seja, filiação [enquanto natureza] e aliança [enquanto código, ou lei]; *dura lex, sed lex*, diriam os romanos... Em suma, o que vamos chamando de natureza e cultura. E que as classes de parentes seriam definidas por essas duas ordens. A análise de Schneider sugere não somente o poder de combinação entre essas ordens, e entre substância e código, mas também deixa claro os limites entre as duas ordens e as classes das quais derivam – Natureza e Lei, por exemplo [Machado, 2014; Carsten, 1995; Schneider, 1965].

Substância em alguns lugares

De acordo com a Carten, o termo substância é um conceito analítico de considerável extensão e flexibilidade, e naturalmente polissêmico. No sentido trabalhado por Schneider no American Kinship, de acordo com ela, a oposição entre substância e código coloca certa rigidez em sua operação e extensão etnográfica. Neste sentido a autora tenta relacionar tal conceito à certa discussão de sua validade na Índia, pensando no caso da teoria sobre a Pessoa e o parentesco.

Na década de 1970, Marriott, Inden e Nicholas tentam transpor o modelo de Schneider para análise na **Índia**. O que eles propõem seria uma ‘oposição radical’ entre o pensamento americano [Ocidental...] e o pensamento não-ocidental [Indiano, por exemplo]. Colocadas as duas classes de categorias Substância/Natureza e Código/Lei, eles demonstrariam que o pensamento Indiano se apresentava como um

monismo sistemático, uma vez que lá código e substância seriam ‘inseparáveis’, de acordo com a análise da Carsten [Ibdem, p.116-120]. Ou seja, sua inseparabilidade derivaria de uma maleabilidade e circularidade da Substância e do Código. E um dos pontos importantes estaria no caso da não separação entre corpo e ‘espírito’.

Porém, dados etnográficos de diferentes partes do sul da ásia teriam produzido diferentes versões sobre noções da pessoa, incluindo a relação entre sangue e ‘espírito’; ou seja, os dados sugerem que o dualismo não é ausente [Pairry, 1989]. E mais. De acordo com o cruzamento dos dados, para o contexto americano [Schneider, 1965], haveria certa imutabilidade na substância, visto que ela seria *Dada*, de certa forma. Na Índia, ao contrário, haveria certa fluidez e maleabilidade em sua operação. A diferença estaria naturalmente [ou culturalmente] no modo de se construir a *Pessoa*, o que obviamente explicaria essa diferença [Carsten, 1995].

No caso **Melanésio**, não somente haveria referência às categorias de substância e código, como a primeira seria descrita como *inerentemente transmissível e maleável*. Strathern [2006] como Wagner antes dela, se concentraria no fluxo de substância entre pessoas e em sua capacidade reprodutiva. Resumindo as coisas, a transmissão se daria mediante a alimentação, não em relação à construção do sangue. Ou seja, a alimentação [nutrição] seria o elemento de Construção do Parentesco, não a *Substância* [o Sangue]. Ela sugeriria ainda que a nutrição/alimentação e crescimento da criança seriam atividades contrastadas. Logo, a tese seria a de que o crescimento da criança aparece como consequência de uma relação entre mãe e a criança, que não seria mediada pela substância. A substância neste esquema seria transmitida de uma só vez, e totalmente. Não haveria aqui um fluxo contínuo no sentido de se formar o corpo da criança e sim uma passagem única.

Nesta interpretação, seria necessário ressaltar a relação de Strathern e Wagner, uma vez que o segundo argumentou que, em primeiro, a substância seria transmitida por meio de fluxos; e em segundo, haveria uma capacidade analógica da substância [1977]. Traduzindo para o caso em análise, o sangue trobriandês não se relacionaria analogicamente com outras substâncias, como o leite, sêmen e comida e em razão desse fato isso faria dele uma *não-substância*.

Agora, tomando como matéria a substância no caso **Malay**, de acordo com a Carsten, o sangue seria o lugar central das idéias sobre a vida em si mesma e sobre a relacionalidade. A comida transformar-se-ia em sangue dentro do corpo. E a morte ocorreria quando o sangue se esvai do moribundo. O sangue possui certa relação e

está sujeita à capacidade analógica da substância, de acordo com Wagner. E ele possui relação analógica com a comida uma vez que a segunda é transformada na primeira – a comida transforma-se em sangue no corpo Malayo. O leite seria entendido como sangue branco e seria importante pois carrega um conteúdo emocional e corpóreo da mãe. A mãe e seus filhos possuiriam neste sentido uma proximidade particular, afetiva, por serem formados pelo útero [sangue] e pelo leite - sangue branco [Ibidem, p.129]. Parentes por *analogia*, por assim dizer. De forma semelhante, os afins tornar-se-iam próximos pelo consumo do mesmo ‘sangue’ nas casas dos doadores. Em suma, o sangue seria central no entendimento da construção do parentesco para os Malay. O sangue, sendo uma essência vital – substância – e notando-se certa mutabilidade e transformabilidade entre comida e leite no formar o sangue, garantiria o aspecto interpretativo do conceito de substância para se pensar esse parentesco. Mas note-se que essa transformabilidade no argumento da Carsten é de mão única, ou seja, uma vez feito o sangue, a transformabilidade cessa.

Substância no Japão

Tomando por referência meu trabalho de campo no Japão e minhas reflexões ao longo desses anos, podemos pensar alguns elementos observados em campo e aproximá-los talvez do conceito de *substância*. Mas note-se que o objetivo não é entender tais conceitos sob a rubrica da substância, mas justamente o contrário. Esse, sendo um experimento, permite que entendamos tanto o conceito antropológico de substância quanto os conceitos japoneses.

A respeito das substâncias corporais que poderiam ser vistas a partir do *Kendō*, temos o Sangue, Comida, o *Ki* e o *Seishin*. O sangue é algo recebido em certa medida a partir de ambos os pais, porém por se tratar de uma sociedade patrilinear com clara demarcação hierárquica, admite-se que haja pararelismo entre o sangue ganho do pai – para os meninos – e o sangue ganho da mãe, para as meninas. Mas o ponto não é tanto o sangue ‘ganho’, mas a forma como ele é feito – continuamente.

Em termos gerais a comida se transforma em todas as outras substâncias. É por meio dela que se formam os corpos e comer a comida de outras pessoas é deixar que outras participem no construir da substância – de sua substância. Um dos pontos importantes é esse, uma vez que comer da comida de professores, comer nos *Dōjō*, comer da casa das pessoas molda sua substância de acordo com tais relações. Mas o ponto principal não é o que e de que forma os outros contribuem com substâncias para

formar outras substâncias. O ponto a se notar é o de que através do treinamento molda-se a substância corporal. Parece que a substância, ao ser recebida e transformada no corpo, dependeria em grande medida de continuas intervenções para que seja moldada, continuamente. O que quer dizer que continuamente está a se moldar os corpos – e os manufaturarem. Aqui imagino que está o ponto principal.

Por meio desse argumento, tanto o *Ki* quanto o *Seishin* adquirem importância. O que quer dizer que a alimentação, sua transformabilidade nas substâncias corporais, incluindo o *Ki* e o *Seishin* e principalmente o uso do corpo formam a pessoa. O corpo japonês. A diferença estaria no aspecto do *Seishin* – ou espírito – uma vez que meninas podem às vezes manifestá-lo diferencialmente, ou seja, meninas manifestam o *Seishin* próximo ao pai e os meninos, próximo à mãe, de acordo com uma informante de campo. Porém, não haveria uma única e imutável condição do *Seishin* – espírito. Ele seria moldado continuamente através dos treinamentos. Note-se os treinamentos nas épocas mais severas do ano, nas madrugadas inverniais e nas manhãs dos verões. Está a se formar, manufaturar essas substâncias continuamente.

E sobre o parentesco? No preciso sentido acima, ele é possível e manufaturado, continuamente. E justamente quando isso cessa, quando deixa-se de se fazer continuamente, o parentesco mesmo cessa. Ora, alguém pode me dizer que estou defendendo uma idéia pouco plausível. Mas ela é precisa. Parentes tem de se fazer parentes constantemente, voltar para casa quando dos ritos – *Obon*, *Oshogatsu* – comer a mesma comida, praticar as atividades físicas – quando existem – participar do destino da Casa, manter o *Butsudan*, o *Kamidana*, ampliar a consciência e o poder do *Seishin* e do *Ki*, por meio dos ritos, por meio da comida, por meio dos treinamentos, por meio do estar presente.

Ki e Espírito – reflexões

O *Ki* é um modo de dobra entre a natureza e a cultura. E pode ser pensado como substância, levando-se em conta certa transformabilidade do sangue e da comida. Mas então, do que se trata o *Ki*? Ele é um principio vital, um elemento em continua transformação desde o nascimento até a morte, e que não tem limites precisos, dependendo em grande medida sob qual modo ele é ampliado, manufaturado, cultivado.

E no que ele se diferenciaria do *Espírito* ou ainda da *Alma*, cujas definições são variadas mas que portam um sentido preciso quando comparadas? Em um detalhe que

quase passa despercebido para muitos, senão para grande parte dos antropólogos, qual seja, o *Ki* não é ganho, recebido como herança, dádiva familiar ou divina cuja existência seria garantida por meio do parentesco, por meio do sangue, por meio dos deuses ou da ciência.

Ele é *desenvolvido, cultivado*. Não se trata de uma dádiva ou presente divino como se nos apresenta a *Alma* ocidental – a exemplo de países cristãos ou judeus – onde notamos uma forte influência da Realeza Européia, do Sangue Azul, do *Espírito* cuja *nobreza* não se discute mesmo em face da maior provação, do grande desafio, da vida na mais abjeta condição. Ganhamos nosso *Espírito* de presente por assim dizer. Um presente de uma Divindade Transcendente, que nos dita o destino e nos retira o *Espírito* a seu bel prazer, quando se cansa dos joguetes impostos a esse humano ocidental, escravo da vontade do divino. Em que se pese a noção de arbítrio, que nos apresentaria certa margem de manobra de fazer com o nosso corpo alguma coisa qualquer, mas que essa ‘alguma coisa’ levaria irremediavelmente à salvação ou à perdição desse espírito, pela própria divindade. Deus implacável esse dos cristãos....

No Japão, ao contrário, esse *Ki* é construído. E se constitui em um manifesto à favor da autonomia humana, no livre desenvolvimento do corpo; na *liberdade* de fazer o corpo servo da vontade, obedecer-lhe em seus desígnios, e em sua própria humanidade, não o contrário. O homem enquanto dono do próprio destino. Esse parece ser o horizonte do *Ki*. Neste sentido, a partir do Século XVII três homens advogam a favor do *Ki*. Takuan Soho, Yagyū Munenori e Miyamoto Musashi – o primeiro monge, o segundo capturado pelo Estado e o terceiro, um renunciante [relativamente à parte do sistema hierárquico japonês]; por quê?

Porque este é o momento que se inicia uma dissolução a respeito da crença no caráter absoluto do Divino. Desfaz-se a noção de que o *Samurai* ganha seu *Seishin/Ki* das divindades, e nada mais haveria a fazer a não ser se apresentar em seu *Ki*, manifestar seu *Seishin*, lutar com o *Kokoro*, sendo membro de uma realeza nobiliárquica dada a partir da proximidade com os deuses, que são os próprios criadores do Japão e seus imperadores. Note-se que a partir deste momento quem dirigirá o Estado japonês serão generais, Samurais, e a família imperial será mantida cativa, seu caráter Divino será mantido domesticado. O Divino domesticado. Assim como a Natureza em cada homem, em cada samurai, temida em sua natureza mesma, em seu furor desmedido e em sua força pujante, mas domesticada em relação aos desígnios dos homens. Domesticada pela sua vontade.

O que fazem então esses três homens, dois desses *Samurais*? Esses homens defendem que não há *Seishin* ganho ou *Ki*, ou *Kokoro*, fulcro de uma Realeza que desejava impor uma Hierarquia cuja linhagem descendia diretamente dos Deuses e que seria inalcançável para os homens. É exatamente neste sentido que o *Ki* aparece. O *Ki* neutraliza a Hierarquia do Divino, dando aos homens protagonismo em relação ao seu próprio corpo, ao seu próprio destino, ao seu próprio *vir a ser*, ao *tornar-se*. Seu valor não está em supostos atributos espirituais recebidos no nascimento, e sim o que e como ele faz com a sua *mente-coração*, com seu *corpo*, com sua *força de vontade*. O homem passa a ser medido não pelo que herdou, mas pelo que fez *consigo* mesmo. O valor do homem passa a estar no que ele faz de si; e não em uma grandeza inata que ele não fez nada para merecer.

Agora voltemos ao ‘Ocidente’. Aqui está o limite da *substância*. Ganhamos essas coisas no nascimento, e mesmo que a transformemos, serão variações pontuais de um presente, de uma dádiva divina. Note-se os presentes dos Reis Magos, que são substâncias também. Note-se nossa ciência e os discursos da genética. Este precisamente é o limite de nossa reflexão sobre a substância, e de como a localizamos na natureza, nessa natureza cujo imagem é precisamente a de um presente do divino, e que pouca margem de manobra nos permite, a não ser como negação da cultura, não como parte a ser feita igualmente e com igual sabedoria. A Substância nos EUA, Brasil e outras províncias americanas [e também em boa medida no ocidente cristão] é alocada junto à natureza. Os nossos parentes são parentes por uma vontade do *Destino*. Uma vontade *Divina*, em suma. Assim como nossos corpos tem limites em sua construção, pois são feitos por coisas e substâncias que nos são herdadas, havendo pouca margem para sua construção, e para o seu cultivo, muito embora essa construção se faça, principalmente por meio da ciência.

Ki – reflexão final

Não há oposição entre energia vital e natureza. Talvez poderíamos dizer sobre uma forma de dobra entre o *Ki* e a mente, uma dobra cuja imagem fosse próxima talvez a um fractal, recolocando infinitamente e indefinidamente a duplicidade da imagem cultura/ natureza. O homem é repleto de natureza, como os animais, as árvores, plantas, flores são repletas de *Ki* e de subjetividades. A mesma potência que anima o homem anima os animais, e plantas, e seres não vivos também [ou os

circunda]. Ora, talvez esse seja o ponto da incompreensão sobre o *Ki*. Uma dobra ininterrupta que se recoloca sempre e sempre. Por outro lado, um dos pontos importantes a se notar é o de que o *Ki* singulariza tudo e todos. A particularidade do *Ki* é a de que a *diferença* marca a operação do conceito na prática. Tsuka Sensei certa vez me disse que, se você lutar com cem pessoas no *Kendō*, essas cem pessoas lhe parecerão diferentes justamente porque o *Ki* de cada uma delas é diferente. Que todas as pessoas possuam *Ki*, ao menos para os Japoneses, isso não resta dúvidas. Porém o *Ki*, em certo sentido, é um dos elementos que *individua-singulariza* essas pessoas – individualização enquanto processo de diferença, não enquanto ideologia [Dumont, 2000].

O *Ki individua* não apenas os seres humanos, mas a multiplicidade considerada como natureza. Se tudo possui *Ki*, tudo possui *singularidade*, inclusive a natureza e cada elemento dela. E cada uma delas são diferentes. A partir disso torna-se possível entender o cuidado e a predileção japonesa ao se sentar à sombra de uma árvore de cerejeira na primavera [que embora pareça absolutamente idêntica à tantas milhares de outras árvores de cerejeiras japonesas aos olhos ocidentais, são diferentes para cada pessoa no Japão], a especificidade e singularidade de cada encontro com pessoas, o cuidado e carinho nas ações mais triviais, e naquelas envolvidas em rituais, como o conduzir o rito do Chá, os treinamentos de artes marciais, a confecção de um arranjo de *Ikebana*, em suma, o *momento presente*. É verdade que isso não se aplica a toda e qualquer pessoa, ou que esse senso específico de compreender cada unidade em sua especificidade seja igualmente dividido entre cada indivíduo japonês. Obviamente não se trata disso. Assim como o bom senso não é a coisa mais bem distribuída entre os homens, assim o é também para o caso do entendimento do *Ki*. É preciso que se esteja familiarizado com esse senso de *Ki*, ou da *singularidade* de cada ser. Talvez esse seja o detalhe sobre a dificuldade em se tratar este conceito, tomando-o por si. E a dificuldade correlata a qualquer tipo de generalização.

Utilizando um modelo consagrado por Viveiros de Castro [2009], não sei se poderíamos falar em uma preeminência de um multiculturalismo ou de um multinaturalismo para o caso japonês, visto que o que parece operar é uma dobra entre eles. E nem a humanidade, aqui, teria valor ontológico tal qual visto nas sociedades indígenas brasileiras amazônicas ou no seu oposto, ocidente cristão, visto que parece emergir que o que definiria essa humanidade seria a posse do *Ki*, não um corpo demasiadamente humano ou divinamente humano, e sobre isso, há várias referências a seres mitológicos que mesmo não se tratando de mitos, sob o ponto de vista de uma

teoria antropológica – no *Kojiki* que atestaria essa observação despreziosa – por outro lado, a noção de ponto de vista pareceria fundamental.

Ora, a diferença de corpos é aceita, a diferença de *Ki* [enquanto algo que anima e molda o corpo, não enquanto espírito ou ‘alma’] é levada em consideração e compreendida. Mas essa diferença não é algo que tenha de ser aceita como uma vontade transcendente de um ser incompreensível em sua divindade. Ela é possível e passível de transformação. Ela é passível de *se tornar*, como tudo, como *todos* e como todo o resto.

Capítulo 6
Escolha, Caminho, Tornar-se
Conclusão

守破離
塚本

Bem, é chegada a hora de finalizarmos este trabalho e para tanto, farei algumas considerações em caráter geral sobre a tese, levantando alguns pontos que mereçam certa atenção. Na primeira parte apresentarei uma leitura possível do caminho que percorri, tendo nessa leitura alguns argumentos já construídos ao longo dos capítulos precedentes e que serão revisitados, e ao final concluiremos com a tese em forma de diálogo, tomando uma conversa ocorrida no Japão que sintetiza em sua pujante simplicidade a teorização que apresentei na tese e o que desejo reter ao fim.

Primeira Parte – reminiscências do caminho na antropologia

Sobre a antropologia e a etnografia – e sobre a japesidade

Conforme dissemos no primeiro capítulo da tese, em primeiro lugar, para qualquer antropólogo ou antropóloga importa saber por quais razões e sob quais circunstâncias existe a escolha de se fazer o trabalho de campo etnográfico. A sua urgência repousaria sobre o fato de qual é o tipo de trabalho que se pode fazer, levando-se em consideração uma dada relação que se deseja fazer acontecer, e qual é a propensão de um determinado antropólogo em passar o tempo com outros. Portanto, dever-se-ia em primeiro lugar avaliar a sua necessidade e possibilidade; em segundo, a propensão do pesquisador a se sujeitar a tal experiência. Por fim, e ao fim, conseguir fazer uma avaliação honesta do próprio caminho de pesquisa em relação às demais circunstâncias experimentadas em campo.

A pesquisa no Japão não seguiu um roteiro determinado. Mas ela foi se fazendo a si mesma, por meio de uma contínua busca, pessoas que me apresentavam pessoas que se apresentavam. Neste sentido a idéia de caminho foi exata, porque eu não tinha outra possibilidade a não ser seguir andando o caminho que se abria a meus pés, parando nas estalagens ao longo dele, conversando com os transeuntes que vez ou outra tive oportunidade de encontrar, aprender com todos e todas, com professores,

com a meditação silenciosa ao ver as flores que encontrei nas primaveras e caminhar lado a lado com as pessoas por alguns instantes.

Ao viver no Japão, descobri a existência de toda uma miríade de modos de ser e se tornar bastante distintos, e que se ligavam com toda uma constelação de culturas e práticas variadas. Existiam processos diferentes, que rotulados por termos amplos como Sociedade, Nacionalidade, Cultura, colocavam mais problemas do que os resolviam. E dentro dos caminhos marciais, existiam modos específicos que sequer passavam pelo Japão pós ou supra moderno dos eletrônicos de *Akihabara* ou dos custos das grandes marcas multinacionais de *Ginza* ou ainda da vida capitalista consumista, ligada a um *way of life* américa-japonizado.

Para algumas pessoas, o ser Japonês era ser trabalhador de uma grande companhia como Hitachi ou Mitsubishi, ir a *Nomikais* depois do expediente e ver a família por uma ou duas horas ao dia. Por outro lado, ser, para outras era justamente querer viver em paz, estar em contato com essas práticas indígenas, antigas, por meio das quais se operava um *tornar-se*. Ter o passado como futuro. Naturalmente isso não quer dizer negar o presente; as pessoas continuam a ter *smartphones*, laptops e outras muitas coisas do mundo capitalista. Isso não parecia ser um problema.

Várias das pessoas com as quais tive contato durante a pesquisa no Japão se aproximavam do segundo coletivo, incluindo não japoneses. E, apenas para efeito comparativo, outras pessoas – cuja lei confere o estatuto de Japoneses – se ligavam a outras culturas e práticas, outros modos de ser e se tornar que pouco teriam a ver com o Japão. Temos de reconhecer esse ponto, uma vez que simplesmente dizer que o Japão é isso ou aquilo, e que todos são japoneses é não reconhecer as especificidades locais. Assim como seria impossível – no caso do Brasil e de outros tantos países e culturas, de tribos, comunidades indígenas, territórios por sorte ainda esquecidos pelo capital, pelas ciências ou pela ganância humana – descartar as realidades regionais e locais muito diversas entre si, onde podemos notar toda uma constelação de modos de ser e meios de se tornar, assim seria o caso do Japão, e de modos de subjetivação diferentes presentes no arquipélago.

Seja como for, tive de seguir o caminho aproveitando todas e quaisquer oportunidades. E que se pese, as melhores e mais duradouras experiências que tive no Japão se deram quando me abri às possibilidades. Quando saía da pequena sala do Edifício do Departamento de Ciências Humanas da Universidade de Tsukuba e ia a *campo*. Ou seja, quando me deixava inundar por meio do contágio com aquela

realidade. Quando perdia o trem de volta à Tsukuba, quando andava sem destino pelas ruas de Tōkyō, de Kyoto; quando visitava o *Dōjō* de madeira do templo Kashima; quando ia entrevistar algum Sensei importante; quando jogava uma moeda nas caixas de coleta de doações nos templos e fazia um pedido com o coração cheio de esperança.

Em suma, quando além e aquém do plano, o mundo japonês se me apresentava em sua singela realidade; nas pessoas correndo para não se atrasarem para pegar o trem, nas crianças andando livres pelas ruas limpas e bem cuidadas. Nas conversas dos bares, na agitação de sua vida noturna; nos pequenos prazeres, nos olhares comedidos, curiosos e sutis, nos divertimentos e na alegria com que encaram a vida e os imponderáveis de sua natureza implacável. Era nisso que residia o mundo japonês para mim naqueles dias, no verdadeiro coração das pequenas ações e nas sutilezas cotidianas, não nas suas hierarquias, respeitos, medidas, técnicas e códigos.

Tome-se o exemplo da conversa que tive com o Ishida San naquele *Isakaya* nos dias do início de pesquisa. Quando discutíamos a respeito de culturas e coisas. E percepções. Disse-me ele que seu interesse em outras culturas vinha do fato de que, para o japonês comum, havia 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.

Por outro lado, outras línguas davam outros mundos. Outras perspectivas. De onde 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.

Essa foi uma percepção importante. Qualquer coisa que tentemos definir, chamemos de Cultura Japonesa, ou brasileira ou qualquer outra falhará. Ela é justamente o que se faz dela mesma, com todas as incoerências e dualidades e multiplicidades presentes em sua própria condição. A descrição de um sistema hierárquico, do sistema da língua, ou de qualquer coisa como isso não daria a idéia de

como essa hierarquia está impregnada na sua língua, no modo como diz as coisas para quem está acima, no mesmo plano ou abaixo; nos modos como as pessoas mudam as posições do corpo de acordo com o que diz e como se diz o que se diz. Nas delicadezas de suas medidas, no cuidado que têm em não incomodar quem quer que seja, na perfeição com que cuidam de seus jardins, e ruas, e de seus corpos, não porque os deuses os castigariam em caso negativo, mas porque assim fazendo, fariam daquele pequeno espaço perdido no oceano Pacífico um lugar melhor, um pequeno paraíso de onde poderiam compartilhar com os seus esses singelos prazeres das percepções, dos cheiros, dos sabores, da visão das flores, da passagem calma das estações e dos estados da vida e, assim fazendo, eternamente renascer nesse paraíso cuja continuidade está assegurada pelas suas crenças, pelos seus deuses, que lhes dá protagonismo em relação ao seu próprio e singelo vir a se tornar. E de como manifestam sua própria *Japonesidade*, que nada mais é como o modo como essas pessoas contemplam sua própria existência e fazem dessa existência algo melhor consigo mesmas, ou seja, algo melhor para elas e para as outras pessoas.

Neste sentido preciso que passei a entender a *japonesidade*. Em um modo específico de *se tornar*, que compreende um caminho, no qual há escolha. Que isso possa ser usado para outras situações e circunstâncias é algo que deixo para os pesquisadores que vierem depois. E também não farei críticas a outros sistemas de interpretação porque tais sistemas possuem igualmente suas especificidades e qualidades, assim como suas falhas, como a *Japonesidade* que acabo de expor. Talvez falsos e falhos em sua própria condição mesma, e não em seus pressupostos, objetos e análises. Mas *falho* aqui não quer dizer algo com o qual tenhamos de nos contentar e aceitar. Ou seja, a busca pela perfeição é algo que pode e deve ser feita a partir desses sistemas interpretativos. Dia a dia, ano a ano. Carreira a carreira. E disso decorre sua importância enquanto modo de se fazer ciência social.

Inserção e diferença

Também dissemos que a *inserção* lidaria com uma mediação entre dois tipos de discursos – um antropológico, e outro nativo. E se daria pela forma como o próprio pesquisador, que não está separado destas duas linhas, é capturado por elas. Deste problema que têm variadas soluções dependendo da experiência de cada pesquisador, retirei a minha que é praticar o caminho marcial retirando desta experiência os conceitos pelos quais a prática se desenvolve. E desta experiência, procurar aplicar e

naturalmente descrever tais conceitos. Verdade que não é qualquer pesquisador que tem habilidades para caça, como um famoso antropólogo notou em contexto semelhante, mas não se trata de disputar com o nativo a verdade sobre sua experiência no mundo. O ponto a reconhecer é que cada experiência possui sua especificidade, inclusive a experiência sobre a experiência de outrem.

Isso é importante visto que a experiência sobre a experiência pode ser algo interessante de se pensar. E esse seria um modesto conselho de alguém que percorreu certa distância neste caminho. Para os jovens, aproveitem seus anos para experimentar outras tantas formas de vida que se lhes apresentem. Outros tantos caminhos enluarados. Mais do que tempo na biblioteca ou nos laboratórios, pratique outros modos de vida. E principalmente, aprenda a pensar por meio de outras línguas. Não é suficiente pensar outras realidades por meio de nossa própria língua. E nem pensar outras realidades por meio da língua antropológica.

Sobre o fazer antropológico, às vezes me ocorre que apenas pela razão de produtor de saber sobre a diferença que justificamos nossa existência. Se não produzimos essa diferença, nossa própria condição está em risco, como sabemos. Sabemos do discurso político e epistemológico acerca da condição de antropólogo. E que essa distância não é hierárquica, mas de condição. Há praticamente ontologias epistemológicas para se demonstrar como antropólogos são diferentes dos demais seres em relação ao quesito da *diferença*. E se nossa justificativa seria essa, nada mais importante para nossas sociedades do que observar as constelações humanas por meio dessa ótica. Realmente é fascinante nosso destino.

Um aspecto que mereceria mais atenção, e que vez ou outra ronda a etnografia diz respeito à conversão religiosa de antropólogos que, em determinada etapa de suas carreiras, aderem a crenças reconhecidas, sistemas de religiosidades, ou então a práticas nativas. Tal *tornar-se* parece indicar que a antropologia favoreça uma reestruturação da visão de mundo desses pesquisadores. Ou então que, após se cansar da *diferença*, deseje o descanso.

Até que ponto tal fato resulta do impacto da pesquisa de campo é uma questão em aberto, e talvez não haja resposta final possível. Mas não deixa de ser interessante a fala de Victor Turner [1975b: p.31] de que ele não havia sido imune aos poderes vividos no campo. Turner acrescenta que, depois de muitos anos como agnóstico e materialista, ele aprendeu com os Ndembu que a religiosidade enfim estava no centro das questões humanas. É também interessante a afirmação de Srinivas, de que os

antropólogos renascem três vezes, isto é, nascem uma vez mais que os brâmanes hindus, que renascem duas vezes: os antropólogos deixam sua cultura nativa para estudar uma outra e, na volta, tendo se familiarizado com o exótico, ‘exotizariam’ sua própria cultura.

Ora, os antropólogos renascem sempre, até quando deixam ou se cansam de fazê-lo. A antropologia é em si mesma um *caminho* como qualquer outro, no qual o antropólogo, enquanto detém certa primazia como produtor de conhecimento, decide conscientemente deixar de *renascer*. Quando *escolhe*. Ou seja, quando deixa de traçar a *diferença*. Neste ponto reside o mais importante aspecto do fazer etnográfico e etnológico. A *diferença* enquanto epistemologia antropológica. Enquanto ele consegue ver diferença nas coisas, pessoas, nos *outros*, seu renascer é assegurado. Até que ponto ele consiga, ao ver e descrever a diferença, definida por ele mesmo ou pelos outros, e neste caminho manter sua coerência mental e psíquica é outra coisa que deixo em aberto. Essa *diferença* é apenas um elemento dentro da epistemologia da antropologia, queiramos ou não, e necessária para um pensamento antropológico. Que ela seja necessária para a vida do antropólogo longe de sua torre de marfim é outra questão.

Dōjō e Casa

No segundo capítulo da tese, tratados do *Dōjō* [espaço de treino] e dissemos que ele era habitado por parentes, vivos e mortos. Vivos, que o visitam por causa de seus filhos e das relações com o *Sensei*. Mortos, por causa das fotos dos Senseis que estão dependuradas as paredes, constando parentes no geral e mestres de linhagens, e vivos não presentes, como fotos de crianças que passaram por esse espaço, indicando uma linhagem de formação que não pára no *Sensei*, mas se distende para o passado e para o futuro igualmente, sendo ele o cruzamento de diversos caminhos, de muitas pessoas. A respeito do *Dōjō* e *Casa*, ambas passam pelos mesmos rituais de purificação, relação entre vivos e mortos, presença de divindades, relações com os ritos temporais do *Obon*, *Oshogatsu* e tudo o mais. Ambas produzem gente. Em suma *Dōjō* é *Casa*, sob certo ponto de vista.

A partir deste momento podemos ver que esta perspectiva diferente abre outras possibilidades para estudos posteriores, ou seja, dentro desses espaços, o que se concebe como corpo, *Seishin* e *Ki*, pois isso faz com que o parentesco funcione. Ora, o corpo para os japoneses praticantes de artes marciais é algo construído, desde o

nascimento até a morte. Não se admite que uma pessoa se torne um membro efetivo da sociedade a não ser através de um trabalho incessante de formação do corpo, ao menos dentro dos caminhos marciais que têm esse horizonte heróico como destino. O *Seishin* por outro lado, seria aquilo relativo à mente, espírito, intenção. Esse termo não parece menor em relação ao corpo, sendo motivo igual de atenção e constante formação. Ou seja, sobre o que e como sua intenção se mostra. O *Ki*, por outro lado, indica a própria noção de energia vital, em grande medida relacionada com elementos que não são levados em consideração em análises do parentesco, como as relações com a natureza, essas continuamente dobráveis sobre a cultura. O *Ki* também é uma coisa fabricada, por procedimentos repetidos constantemente nos locais de treinamento. Ora, essas coisas se dobram entre natureza e cultura.

O que os analistas veem como parentesco ou como cultura, é algo que se dobra constantemente sobre a natureza. Admite-se que os corpos são diferentes, os espíritos são diferentes, mas essa diferença não se situa na cultura ou na natureza, mas em ambas ao mesmo tempo. Contra a diferença de corpos, a nutrição e as práticas. Contra a diferença de espíritos, a nutrição e as práticas. Contra a noção de família nuclear, o desdobramento do *Ie* e a operação do *Iemoto*. A questão aqui não é fabricar japoneses por si, de forma a ver japoneses em todos os lugares, mas admitir que em certo sentido, apenas com um balanço entre uma natureza dobrável na cultura e uma cultura dobrável na natureza, a vida social é possível. O parentesco é possível. Uma dada humanidade é possível. Como um equilíbrio tênue e sempre em construção. Como um origami em suma.

O que é dado e o que é construído? Ora, *depende*. Depende das relações a partir das quais o parentesco é feito, a partir das dobras possíveis entre natureza e cultura para o caso analisado no contexto japonês. Tudo conta para esse parentesco ou relacionalidade, não apenas o sangue, o corpo ou a alma, ou a terra, a casa e as plantas – que também existem. O parentesco japonês coloca esse tipo de problema e dificuldade. *Depende*, talvez seja uma saída elegante. E sábia. Por outro lado, a idéia de *mutualidades* é bastante interessante para pensar a forma pela qual relações de parentesco se fazem no Japão, incluindo não japoneses; pessoas que participam intrinsecamente nas existências de outras pessoas, vivem as vidas de outras pessoas e compartilham das mortes e existências de outras pessoas. Em suma e sobretudo, a experiência dessas pessoas mostra uma participação da e na vida das outras pessoas.

O *Ie* [ou a casa, do ponto de vista de um parentesco] pode ser construído socialmente como genealogicamente. Pode ser interpretado como ênfase no biológico, no nascimento, no papel do homem e mulher, transformação do corpo, e nos ancestrais e substâncias, entre elas o espírito [*Ki, Seishin*], sangue, sêmen. Na etapa pós natal: comensalidade, residência, reencarnação, adoção, amizade, sofrimento compartilhado. E nas *ideologias* como escolas, linhagens, vinculações, faixas etárias, deuses, espíritos. Vemos que a noção de *Ie* guarda e permite uma série de operações de parentesco na prática. Longe de dividir, seria melhor justamente afirmar que essas etapas, concêntricas, são parentesco e que ele se dobra em seus membros. Ora, o ser humano [*ningen*] para os japoneses é um espaço na pessoa. Um intervalo, preenchido por outras pessoas, relações, parentescos, substâncias, moralidades, modos de vida, de agência, de natureza, de cultura. Mais do que mutualidades de ser, talvez seria o caso de se pensar em mutualidades de *se tornar* parentes.

A busca e o caminho

No terceiro capítulo trouxemos os dados referentes à visão sobre o *Kendō*, e se seria possível o *se tornar* por meio dele. Em primeiro lugar, os dados coletados com professores e praticantes japoneses trouxeram uma visão particular sobre o *Kendō* como modo de comunicação, onde ele poderia ser visto como um veículo ou uma prática dos conceitos japoneses como respeito, cortesia, modo de comunicação, compreensão. E o *se tornar* seria possível, das pessoas se tornarem japonesas por meio do *Kendō*, mas o mais importante é se essas pessoas conseguiriam reconhecer na prática os modos e condutas japonesas. Mas o ponto não seria simplesmente reconhecer tais conceitos, mas praticá-los e aplicá-los. E no mais, as definições não passam por uma defesa do Estado-Nação japonês.

Em segundo lugar trouxemos os dados sobre os praticantes brasileiros e da América do Sul através dos quais pudemos observar a descoberta de uma *japonesidade* no sentido de reconhecer uma *espiritualidade* que dependeria de um meio onde pudesse ser observada. Neste sentido os conceitos de Karma, renascimento, nascimento em outros corpos, comportamento, parecer como tal ou qual pessoa adquirem importância, visto que a partir deles seria possível algum reconhecimento no sentido de descoberta – *descobrir* algo que estava escondido desde sempre, encoberto pelas folhas, pelas roupas, pelo corpo mesmo. Comparando aos japoneses, o ponto não envolve descoberta, mas prática. Um fazer-se continuamente.

Em outro sentido, aparece o próprio conceito de cultura, em uma certa relação com o estado nação japonês, de onde essas pessoas poderiam ser reconhecidas. O que quer dizer que é difícil separar uma e outra a partir da concepção dos praticantes brasileiros e sul americanos. *Ser Japonês* pareceria trazer para algumas pessoas essa relação com o Estado Japonês. Em que se pese, ponto este ausente nos dados japoneses. *Tornar-se japonês*, para os japoneses, não leva necessariamente a uma adequação ao Estado-Nação. E ao final, a defesa em torno de uma cultura da prática, a qual diz que apenas por meio do fazer-se humano [e japonês] os conceitos por meio dos quais o *Kendō* funcionaria poderiam ser vistos. Esse ponto é o mais importante no meu entender, uma vez que mobiliza a noção de escolha. *Escolha de se fazer, escolha de se tornar*.

Em terceiro lugar, os dados internacionais apontaram certa visão nacionalista e culturalista, notadamente uma existência de um sujeito dado por esse quadro nacional que seria difícil de se relativizar. Ou seja, a existência de alguém que mesmo a despeito de uma vivência cultural japonesa seria impossível de despir pois sempre presente por baixo de tudo o que pudesse receber de outros. Talvez estamos lidando com uma idéia de essência, sempre dada pela cultura e pelo Estado-Nação de origem. Naquele capítulo trouxemos testemunhos que lidavam com essa defesa, ora relativizando os valores japoneses, ora generalizando para uma conjuntura mundial na qual essa mesma especificidade se perderia. Outro ponto importante é o de que as pessoas veriam essa possibilidade apenas como mimética, ou seja, como uma tentativa sempre problemática de se copiar japoneses. Neste sentido e levando em consideração a pré-existência de um sujeito do discurso e do ato, que possuiria outra cultura e outro estado nação, essa mimese seria mal vista. Ou seja, sempre há algo a mais, ou abaixo da superfície da água, que seria impossível a estrangeiros atingir.

O resultado seria o que de não há o que fazer a não ser o nascimento e a educação, tomando-se essa cultura como herdada. No mais, para se tornar, seria necessário uma apreciação das regras sociais de comportamento, conhecimento sobre história japonesa, costumes e estórias, e um domínio de linguagens e da língua. E que também não seria bom confundir a cultura do respeito com o se tornar japonês. Sendo o humano como uma 'cebola', quando você retira as camadas como diferenças de altura, peso, cor do cabelo, aparências raciais e que no fundo você teria algo elementar, que seria um homem ou mulher e na síntese, um ser humano. Porém, note-se que esse humano fundamental ou incluiria todos, ou nenhum. E, no mais, esse

humano defendido pelos dados internacionais seria um humano *Estado-Nação-Culturalmente* dado que, mesmo despido de tudo, ainda sim em uma essência imaginada estaria presente esse dado, seja através do nascimento, da cultura, ou do divino.

Porém, existem aqueles que defendem o oposto. Em uma definição particular uma senhora defende a idéia de um espírito cuja imagem seria a da harmonia japonesa enquanto qualidade humana, não necessariamente nacionalista, e acessível a todos. Ainda de acordo tal ponto de vista, o *Kendō* ensinaria uma pequena parte da cultura japonesa, a saber, a hierarquia social e a etiqueta. Embora importantes princípios de organização social, não são tudo o que há para se conhecer. E no mais, o ponto não seria reduzir as pessoas a um *Kendō* cujo molde seria japonês, mas o contrário. Ter liberdade de fazer disso o seu caminho, com suas escolhas, e suas percepções particulares. Ela acredita que o *Kendō* ajuda a desenvolver um tipo particular de *espírito* que faz de você um ser humano melhor; e neste preciso sentido, qualquer pessoa poderia acessar esse espírito ‘japonês’ através da dedicação à prática. E isso poderia ser percebido pelo seu auto-controle, cortesia e amor as pessoas e a comunidade. Penso que tal ponto de vista ilustra com precisão que essas práticas são apenas portas para a cultura, e não a totalidade delas. Trata-se de trabalhar ou cultivar esse *se-tornar*.

Na última seção, tanto os dados brasileiros quanto os internacionais orbitam em torno do *tornar-se*. E dissemos que essa busca não teria fim. Tornar-se melhor nada mais seria do que uma variação do *tornar-se*, processo esse que não tem ponto final porque jamais se tem fim para isso. Assim como o *se tornar japonês* não tem ponto de origem nem ponto de chegada, o *se tornar ser humano melhor* igualmente não tem ponto de chegada ou de destino. Dissemos que seria uma metáfora do caminho, mas penso que não se trata de metáfora, ou de identificação. Trata-se de fato de um caminho de conhecimento real, onde pessoas dedicam suas vidas e grande parte de suas existências nisso. Caminho é uma noção absolutamente exata.

E por fim, ao analisar os dados internacionais vi que eles se aproximavam bastante dos dados brasileiros nos seguintes pontos: o *Kendō* envolve *Escolha*, se dá por meio de um *Caminho* onde se realiza um *Tornar-se*. Essa foi a fórmula elegante com a qual aquele capítulo se finalizou. E isso ajuda a pensar o modo pelo qual pessoas de diferentes matizes culturais e estatais, pessoas com as mais diferentes trajetórias de vida possam de fato encontrar algo neste caminho, porque de fato o que

irão encontrar dependerá em grande medida do que trazem em seus corações. E de como transformam isso sem cessar.

O se tornar

Quando você ataca, você reflete o seu próprio interior, o seu próprio coração. Realizar um golpe perfeito é uma coisa muito difícil, porque requer um controle do corpo e um autocontrole que mostra o seu próprio interior, ou seja, o seu *Ki* e o seu coração. No processo de forçar o oponente, você desenvolve as habilidades para todo o corpo e cada pequena parte dele. Se você apenas atacar, isso não é *Kendō*; isso é arrogância. O ataque deve ser feito em você, em primeiro lugar. É um caminho para o *Kanpeki*, ou seja, para a perfeição. Você pode treinar por décadas, e a cada treino você precisa procurar a perfeição. Buscá-la. Derrotar a sua arrogância e procurar a perfeição no fundo de cada treino. Se você derrotar a arrogância, a perfeição poderá ser observada a cada treino, a cada golpe que você fizer, cada passo no caminho que você der.

No capítulo 4, interpretei que a questão proposta pelo *Kendō* era a de uma gênese e funcionamento de uma maestria de si enquanto forma de subjetivação. No Japão, essa nova forma surgiu a partir do século XVII, após a batalha de *Sekigahara*, na qual homens – que não eram totalmente livres decerto, mas que haviam se tornado livres em razão da perda de trabalho ocasionada pela morte de seus senhores e confiscos de suas terras pelo *Shogunato* e pela reorganização do Estado Japonês – passaram a se espelhar em um novo modo de reconhecimento que encontrou uma significação justamente quando certos homens livres surgiram. Sábios e livres. A exemplo de Miyamoto Musashi. Verdade que outros nomes são importantes, como Yagyu e Takuan e muitos outros, mas o fascínio que a figura de Musashi exercerá posteriormente se deve justamente ao fato de ser livre e versado. E mestre de si.

Bem, por qual razão os mestres de si exercem tanto fascínio no Japão? Porque conseguem neutralizar a hierarquia em relação aos senhores tornando-se mestres de si. Admirados e perigosos, ao mesmo tempo, em suma.

Neste sentido, o *se-tornar* passa a ser o horizonte. O *ser* não é dado de forma definitiva. Ele é construído. Dia a dia, encontro a encontro. Não se trata de

semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação. Esse *vir-a-ser* que nunca se é não se trata de progressão ou regressão em uma série, de onde teríamos o hiper-japonês e o hipo-japonês. Mas ambos são igualmente reais. Mas de qual realidade se trata? Pois se o *vir-a-ser* japonês não consiste em imitar um japonês, também é evidente que tanto estrangeiros quando japoneses não se tornam ‘realmente’ japoneses – de acordo com a teoria do *Kendō*. O *vir-a-ser-japonês* não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos, ou somos. O que é real é o próprio *vir-a-ser*, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna.

O *vir-a-se-tornar-japonês*, se trata de uma ativação a cada encontro, a cada treino, a cada conversa. Será *japonês* quem e quando ativado por esse *se-tornar*; e enquanto *ativação* possui duração variável. E que *se-tornar* em suma não é imitar algo ou alguém, identificar-se com ele. Tampouco é proporcionar relações formais. Nenhuma dessas duas figuras de analogia convém, nem a imitação de um sujeito, nem a proporcionalidade de uma forma. O *vir-a-se-tornar-japonês* é, a partir das formas que se desenvolvem, do sujeito que pouco a pouco se torna, dos elementos que se coleciona ou das funções que se preenche, extrair ligações, entre as quais instauram-se relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais *próximas* daquilo que estamos em vias de nos tornarmos, e através das quais efetivamente nos tornamos.

Ki e alma

No capítulo 5, tratei do Ki [energia vital]. E argumentei que *ele se tratava de* um modo de dobra entre a natureza e a cultura. E que poderia ser pensado como substância, levando-se em conta certa transformabilidade do sangue e da comida. Mas então, do que se trata o *Ki*? Ele é um principio vital, um elemento em continua transformação desde o nascimento até a morte, e que não tem limites precisos, dependendo em grande medida sob qual o modo pelo qual ele é ampliado e cultivado.

E no que ele se diferenciaria do *Espírito* ou ainda da *Alma*, cujas definições são variadas mas que portam um sentido preciso quando comparadas? Em um detalhe que quase passa despercebido para muitos, qual seja, o *Ki* não é ganho, recebido como herança, dádiva familiar ou divina cuja existência seria garantida por meio do parentesco, por meio do sangue, por meio dos deuses ou da ciência. Ele é *desenvolvido, cultivado*. Não se trata de uma dádiva ou presente divino como se nos

apresenta a *Alma* ocidental – a exemplo de países cristãos – onde notamos uma forte influência da Realeza Européia, do Sangue Azul, do *Espírito* cuja *nobreza* não se discute mesmo em face da maior provação, do grande desafio, da vida na mais abjeta condição. Ganhamos nosso *Espírito* de presente por assim dizer. Um presente de uma Divindade que nos dita o destino e nos retira o *Espírito* a seu bel prazer, quando se cansa dos joguetes impostos a esse humano ocidental. Em que se pese a noção de arbítrio, que nos apresentaria certa margem de manobra de fazer com o nosso corpo alguma coisa qualquer, mas que essa ‘alguma coisa’ levaria irremediavelmente à salvação ou à perdição desse espírito, pela própria divindade.

No Japão, ao contrário, esse *Ki* é construído. E se constitui em um manifesto à favor da autonomia humana, no livre desenvolvimento do corpo; na *liberdade* de fazer o corpo servo da vontade, obedecer-lhe em seus desígnios, e em sua própria humanidade, não o contrário. O homem enquanto dono do próprio destino. Esse parece ser o horizonte do *Ki*. Ele neutraliza a Hierarquia do Divino, dando aos homens protagonismo em relação ao seu próprio corpo, ao seu destino, ao seu próprio *tornar-se*. O homem passa a ser medido não pelo que herdou, mas pelo que fez *consigo* mesmo. O valor do homem passa a estar no que ele faz de si; e não em uma grandeza inata que ele não fez nada para merecer.

Também dissemos que não haveria oposição entre energia vital e natureza. O homem é repleto de natureza, como os animais, as árvores, plantas, flores são repletas de *Ki* e de subjetividades. A mesma potência que anima o homem anima os animais, e plantas, e seres não viventes também. Ora, talvez esse seja o ponto da incompreensão sobre o *Ki*. Uma dobra ininterrupta.

Por outro lado, um dos pontos importantes a se considerar é o de que o *Ki* singulariza tudo e todos. O *Ki individua* não apenas os seres humanos, mas a multiplicidade considerada como natureza. Se tudo possui *Ki*, tudo possui *singularidade*, inclusive a natureza e cada elemento dela. E cada uma delas são diferentes. A partir disso torna-se possível entender o cuidado e a predileção japonesas ao se sentar à sombra de uma árvore de cerejeira na primavera [que embora pareça absolutamente idêntica à tantas milhares de outras árvores de cerejeiras japonesas aos olhos ocidentais, são diferentes para cada pessoa no Japão], a especificidade e singularidade de cada encontro com pessoas, o cuidado e carinho nas ações mais triviais, e naquelas envolvidas em rituais; em suma, o *momento presente*. É verdade que isso não se aplica a toda e qualquer pessoa, ou que esse senso

específico de compreender cada unidade em sua especificidade seja igualmente dividido entre cada indivíduo japonês. Não se trata disso. É preciso que se esteja familiarizado com esse senso de *Ki*, ou da *singularidade* de cada ser. Talvez esse seja o detalhe sobre a dificuldade em se tratar este conceito, tomando-o por si. E a dificuldade correlata a qualquer tipo de generalização.

O equilíbrio perpétuo

Ao contrário do que os leitores poderiam ser levados a pensar, esta tese não tem o caráter de uma biografia. Ela analisa, com as possibilidades e ferramentas que dispõem acerca de um caminho de conhecimento de inúmeras pessoas. E oferece modos de pensar que são antropológicos, por meio da própria descrição das experiências dessas pessoas; ela oferece camadas e mais camadas de vida. E em si mesma, ela pode ser lida mais de uma vez, e outras descobertas podem ser feitas a partir deste conjunto heterogêneo de dados. Toda etnografia, sendo experimental, guarda em si mesma a potência de tal possibilidade.

Sobre a amplitude da pesquisa, ela se fez com ela se fazendo. Com as pessoas que se ofereceram de forma generosa; com os testemunhos e conversas e treinos. O cidadão Japonês comum está presente, como estão presentes muitos cidadãos ao redor do mundo, igualmente japoneses – e igualmente estrangeiros. E ela se fez tentando demonstrar que a vida capitalista – e suas lógicas – nem sempre comandam a vida das pessoas. Nem sempre lhes dita o destino. Por exemplo, a respeito do *Ki*. Talvez muitas pessoas possam argumentar que sua busca seria irrealizável. Ora, o que sabemos sobre o que outro percorreu no caminho que lhe coube? Se outra pessoa diz que ela busca tal ou qual ideal de vida, o que posso eu dizer? O que pode a antropologia dizer a respeito disso? Em outro sentido, talvez o único limite da pesquisa foi o próprio tempo. E haveria de ser para o bem, uma vez que tudo o que tem um início precisa ter um fim.

O Estado Japonês está presente, como bem lembrou o Professor Piero Leirner. E igualmente está ausente. Assim como o se tornar Japonês pode se realizar, como igualmente não o pode. A hierarquia está presente, assim e igualmente como ausente. A religiosidade está presente, e igualmente ausente; ou igualmente contrabalanceada por um poder militar [quando entra em campo a chefia militar no Japão, dos 1600 anos a frente]. O ponto não é ausência ou presença. Mas equilíbrio. Todas essas coisas estão presentes e balanceadas por outras coisas de direção oposta.

Assim como o *Ki* encontra um balanço. Quando o *Ki* de ambos os combatentes se assemelha, a imagem resultante poderia ser pensada como dois imãs de mesma polaridade, que se enfrentam, se equilibram e que entrariam em um perpétuo equilíbrio. Mas esse ideal do *Ki* puro em combate virtual a outro *Ki* de mesma pureza e qualidade seria um horizonte possível; porém, essa possibilidade lógica é apenas virtual. Ao que parece, alguém sempre vence. Um *Ki* sobrepuja outro. Assim como a hierarquia põe em movimento o *Ki*, assim como a dívida move a estrutura social, o *Ki* enquanto possibilidade de equilíbrio perfeito é apenas uma possibilidade virtual. Sempre há movimento, sempre há desequilíbrio, embora o ideal do equilíbrio perfeito seja o horizonte para o qual esses contínuos desequilíbrios da vida social se desenrolam. Se algo pode ser retirado desta etnografia, talvez seja essa noção de equilíbrio perpétuo.

Segunda Parte – reminiscências do caminho

Por fim, a prática em conjunto com essas pessoas quis dizer partilhar de seus sonhos e esforços. Seu modo de vida e suas esperanças. Suas experiências. O resultado é que chegamos finalmente aos dois conceitos que sintetizam a capacidade de dizer algo a respeito dessas experiências, o de *Ki*, e o outro, o de *Ai* - Amor. Essas são as duas constelações nas quais orbitam todo o modo de vida japonês no qual os caminhos marciais se desenvolvem e se dissolvem. Sem eles, as práticas desses caminhos se reduzem drasticamente em sua substância e valor. Foi um pouco disso o que aprendi no Japão com essas pessoas. E, por outro lado, talvez esteja nessas duas palavras-conceitos o sentido da relação entre japoneses e não japoneses, por meio desses mesmos caminhos, de forma a se dissolver a ontologia em torno dessa diferença.

Escolha, Caminho, Tornar-se

浩然の気

Um pouco antes de voltar ao Brasil, tive a oportunidade de ter uma conversa com o professor Tsuka. Então, na última semana e após o último treino ele me convidou para um passeio nas imediações do *Dōjō*, e meio escondido dos olhares corriqueiros havia um pequeno riozinho, tão harmonioso e bem cuidado que eu, que

havia passado quase dois anos indo e vindo daquele lugar nas imediações de Tsukuba e Tsuchiura, quase aos pés do monte Tsukuba, fiquei surpreso por não ter me dado conta de sua existência. Nos sentamos e conversamos por alguns instantes. A partir daquele momento comecei a perguntar coisas ao Tsuka Sensei, coisas que estavam presentes no formulário de pesquisa, coisas sobre o *Kendō* e o sentido de uma vida praticando, e ele passou a me responder de forma calma, como que meditando. Então disse-me ele que na verdade vieram algumas ideias e de quando em quando teve ele percepções. “Ocorreu-me às vezes sentir, por uma hora e mesmo durante um dia inteiro, a presença de um saber no meu coração. Certamente refleti sobre muita coisa, mas seria difícil transmitir-lhe os meus pensamentos. Olha, querido Gil, entre as idéias que se me descortinaram encontra-se esta – qualquer sabedoria não pode ser comunicada. A sabedoria que um sábio quiser transmitir sempre será mentirosa.” – o senhor está brincando? - perguntei - Não brinco, não. Ele me respondeu. “Digo apenas o que percebi. Os conhecimentos podem ser transmitidos, as técnicas podem ser passadas, mas nunca a sabedoria que reside nas práticas. Pode-se achá-la; pode-se vivê-la; podemos consentir em que ela nos norteie; Mas não nos é dado ensiná-la. Portanto, aprenda e pratique dia a dia, semana a semana, ano a ano, e voce poderá ter alguma percepção. Mais não posso dizer sobre isso.”

- Outra coisa me ocorreu mais recentemente – disse-me ele. “E penso que poderia formular da seguinte maneira: O oposto de cada verdade é igualmente verdade. Isso significa: uma verdade só poderá ser comunicada e formulada por meio de palavras quando tiver apenas um lado. Ora, esse lado único é tudo quanto possamos apanhar pelo pensamento e exprimir pela palavra. Tudo aquilo é apenas um lado das coisas, está incompleto.”

“Quando li o seu questionário, me perguntei que sentido havia nas palavras ‘japonês’ e ‘não japonês’, e sobre as outras palavras em torno do *Ki*, por exemplo. Parece-me que sempre é necessário subdividir em isso ou aquilo, japonês e estrangeiro, *Ki* e espírito, vida e morte, iluminação e ignorância, verdade e ilusão. Parece que não se pode proceder de outra forma para quem quer ensinar ou para quem quer aprender. Mas o próprio mundo, o *Ki* que nos rodeia e está em tudo, inclusive dentro de nós, nunca tem apenas um lado. Nenhuma criatura, nenhuma ação é inteiramente boa nem inteiramente má. Homem algum é totalmente bom ou totalmente mau. Totalmente japonês ou totalmente estrangeiro...”

“Uma vez que facilmente nos equivocamos, temos a impressão de que o

tempo seja algo real. Não Gil, o tempo não é real, como verifiquei em certas ocasiões. E se o tempo não é real, não passa de ilusão aquele lapso que nos parece estender-se entre o hoje e o amanhã, entre o mundo e a eternidade, entre o Bem e o Mal.

- Mas como? – perguntei. - Preste atenção, meu querido. O japonês que eu me torno, e que você também possivelmente pode se tornar, pode algum dia de fato *ser*. Mas olhe bem: esse ‘um dia’ é apenas uma ilusão, um termo de referência por assim dizer. Na pessoa que procura praticar *Kendō* já está contida a possível iluminação. Todo o seu tornar-se está contido em cada movimento, em cada ação, em cada corte que faz com sua espada. Que seja possível esse vir a ser, ela deve se manter no caminho, e continuar a praticar dia a dia. Mas o ponto é que nesta pessoa que pratica já está contida a possibilidade, a iluminação em botão, a iluminação possível. Devemos respeitar nessa pessoa, na sua própria pessoa, na de qualquer homem ou mulher, uma boa pessoa possível, uma boa pessoa oculta.

O mundo, amigo Gil, não é imperfeito e não se encaminha lentamente rumo à perfeição. Não! A cada instante ele é perfeito. Em todas as crianças já existe o idoso. Nos lactentes já se esconde a morte, como em todos os moribundos há vida porvir. No não japonês já está dado o japonês, assim como no japonês o não japonês. A homem algum é dado perceber até que ponto o seu próximo já avançou no caminho que lhe coube.

Nos treinos intensos temos a possibilidade de neutralizarmos o tempo, de contemplarmos, simultaneamente, todo o passado de uma pessoa, a vida presente e a futura. Então tudo fica bem; tudo, perfeito. Por isso, o que existe me parece bom. A morte, para mim, é igual à vida; a inteligência, igual à tolice. Tudo deve ser como é. Unicamente o meu consenso, a minha vontade, a minha compreensão são necessários para que todas as coisas sejam boas. Ora, Gil, esses são alguns dos pensamentos que me vieram.

Baixando-se, Tsuka sensei apanhou uma pedra que estava na beira do riacho. Enquanto a sopesava com a mão, disse displicentemente: - Isto é uma pedra, mas daqui a algum tempo talvez seja terra, e da terra se transformará numa planta, num animal, ou ainda num homem. Em outra época, quem sabe, eu teria dito: Essa pedra é apenas uma pedra. Não tem valor. Pertence ao mundo das coisas, sem *Ki*, sem vida, sem nada. Como, no entanto, pode acontecer que, no decorrer do ciclo das transformações, ela se converta num ser humano e adquira *Ki*, preste certa atenção a ela. Hoje, porém, raciocino assim ‘Esta pedra é pedra, mas é também animal, é

também homem, é eu e você.’ Não lhe tributo reverência ou amor, porque ela um dia talvez possa se tornar isso ou aquilo, mas sim porque é tudo isso, desde sempre. E precisamente por ser ela uma pedra, por apresentar-se-me como tal, hoje, neste momento, amo-a e percebo o valor, o significado que existe em qualquer uma das suas veias e cavidades, em sua coloração, na sua dureza, no som que lhe extraio ao batê-la. Há pedras que, ao tato, dão-nos a impressão de tocarmos em sabão. Outras são como folhas ou como areia. Cada qual é diferente. Cada qual possui *Ki*, são únicas, mas, simultânea e especialmente, são pedras. Justamente isso me agrada. Parece-me maravilhoso!

Porém, todas as coisas alteram-se, logo que lhes pronunciemos o nome. Por exemplo, sobre o *Ki*. Independente do que lhe responda, imediatamente a resposta se torna leviana, levemente falsa e tola... Mas, olha, até isso acho bem feito. Aprovo inteiramente e com o maior prazer o fato de que aquilo que para uma pessoa é um tesouro e uma grande sabedoria represente para os demais homens uma tolice. Para alguns, ganhar dinheiro, viver uma vida confortável desprezando a dor e o sofrimento de outros, e saber como ganhar esse dinheiro e se abster de pensar é a maior sabedoria. Para mim, e acredito que para você, poder treinar e se aprimorar constitui algo importante e quem sabe, uma forma de sabedoria.

Bem, voltando à pedra, talvez queira dizer que ela e o riacho e todas essas coisas que contemplamos e das quais muito podemos aprender são especiais à sua maneira, singulares. Sei amar uma pedra, Gil, e também uma árvore. São coisas, e coisas podem ser amadas, assim como as pessoas também podem ser amadas. Mas não posso amar palavras. Elas não têm nem dureza nem maciez, não têm cores nem arestas... Não têm nada a não ser palavras. Quanto a isso, as palavras são um veículo apenas. Por isso devemos mover nosso corpo, praticar dia a dia. Pouco a pouco aprimorar nossa percepção. E assim sendo, as coisas e ações têm para mim muito maior significado do que as palavras.

Muitos homens surgiram no Japão e ensinaram coisas. Mas o ponto não é apenas as palavras que eles nos deixaram. Mas seus exemplos. Tome a pessoa do Ishikawa Sensei. Para mim o grande exemplo dele é sua força de *Ki*, sua força de vontade, seu amor em ensinar. Todos os dias ele está lá, treinando e ensinando. Acredito que isso seja importante. Mas sobre isso, acredito que cada caminho é único em sua particularidade, assim como cada rio, riacho, são únicos em sua especificidade e em sua natureza de vencer os obstáculos e seguir sempre em direção ao mar.

Todos os caminhos são reais. Mas de qual realidade se trata? O caminho é real porque pessoas os trilham; as palavras têm certa realidade pela mesma razão. São veículos. E todas as pessoas, apesar de todas as diferenças, são iguais neste único ponto, a saber, na sua busca, no percorrer o caminho, e na possibilidade de amar. No amor com que devotam suas vidas a aprender, a ensinar, a andar o caminho.

Para mim o *Budô* é uma forma de amor. E isso é o que há de mais importante. Analisar o *Budô*, explicá-lo em seus pormenores, ver a questão da morte colocada em seus movimentos, e a vida que se apresenta em cada um deles, talvez seja um ponto para os estudiosos. Ao contrário, para mim interessa que eu seja capaz de amar as pessoas por meio dele, de não odiar nem a mim mesmo e nem aos outros, de contemplar por meio dele a mim mesmo e a todas as outras pessoas com amor, admiração e respeito.

– Compreendo – disse-lhe. Mas é difícil ver amor nessas ações, Sensei. Quando o Ishikawa sensei é severo com as crianças, e força-as muitas vezes no limite de suas possibilidades, será que isso é amor? Realmente podemos pensar nessas ações como amor?

- Sim Gil. Sei disso. Ele é duro muitas vezes né? Mas como isso não seria amor? Como seria possível que ele desconheça isso? Ele que reconhece a efemeridade de nossa natureza e todavia ama as crianças e a nós a ponto de devotar a sua longa e laboriosa existência à tarefa de ajudar-nos e ensinar-nos. Também com relação a ele, as coisas têm, a meu ver, mais valor do que as palavras. O gesto da sua mão, a maneira como empunha a espada, a delicadeza de seus movimentos e de seu corpo como um todo, o modo como ele ensina me importam mais do que as suas opiniões. Não é nas suas idéias que se me depara a sua grandeza, senão unicamente nos seus atos e na sua vida.

Então ele sorrindo, contemplou o riacho mais uma vez e me perguntou se eu conseguia ouvir as águas. Disse-lhe que sim, e que desde meus anos de juventude gostava do murmúrio das águas e que havia crescido em uma pequena cidade onde havia um rio. E sempre ora estivera dentro dele, ora nas suas imediações. Então, disse-me ele, prestemos atenção ao que ele diz.

E ambos escutávamos o murmúrio da água caindo nas pedras, da água correndo pelo pequeno leito, das águas vindo e se indo vagarosas, mas sempre indo e indo. E me dei conta que suavemente ressoava o canto de inúmeras vozes neste pequeno rio. Então olhei as águas e na corrente me surgiam imagens mentais, de

treinamento, de meu próprio e dos outros com os quais cruzei espadas, de pessoas, de crianças, jovens, adultos, anciãos japoneses e não japoneses: cada qual tinha os olhos fixos na sua meta; cada qual corria e se fazia atrás do seu desígnio; cada qual vivia e pouco a pouco se tornava, e seu corpo enfraquecia enquanto o seu *Ki* se fortalecia. E o rio cantava. Cantava dores, alegrias, cantava saudades daqueles que já se foram. E vagarosamente dirigia-se à sua foz, e sua voz soava melancólica, cheia de saudade.

– Está ouvindo? - perguntou Tsuka sensei. Fiz que sim. - Escuta mais! – disse-me ele.

Então esforcei-me por aguçar os ouvidos. A imagem dos Senseis, a minha própria imagem e a de minha bebê, de todas as crianças com as quais cruzei, todas elas se confundiam. Também surgiam e diluíam a seguir as visões da Kuru Sensei, dos praticantes idosos daquele *Dōjō* próximo ao monte Tsukuba, as visões do Ishikawa Sensei, do Yamamoto Sensei, do Ishibashi Sensei e muitas outras. Entremesclavam-se, tornavam-se rio e como tal fluíam em direção à meta, ávidas, ansiosas, alegremente ou tristemente. E a voz do rio ressoava, cheia de saudade, cheia de pesar, cheia de desejo. E o riacho rumava em direção à sua foz.

Eu começara a perceber a pressa daquela corrente formada por mim mesmo, pelos meus amigos, pelos praticantes que cruzaram comigo, por todos os homens e mulheres que haviam me deparado ao longo daqueles anos, ao longo desses dez anos, ou talvez mais. Todas essas ondas e águas, carregadas de sofrimentos e alegrias, precipitavam-se em busca de suas metas, que eram muitas, as cataratas, o estreito, o mar e, uma a uma, as metas eram alcançadas, mas a cada qual seguia-se outra; da água formava-se vapor, que subia ao céu, transformava-se em chuva, e ao cair das alturas, virava fonte, virava regato, virava rio e novamente iniciava a sua jornada, novamente fluía rumo a sua meta.

Mas a voz começara a mudar. Ainda ressoava, porém se misturava com outras vozes, alegres e aflitas, boas e más, risonhas e entristecidas, centenas de vozes, milhares de vozes. E eu escutava. Naquele momento, eu era todo ouvidos, entregando-me por inteiro à própria atenção daquele riacho quase ao pé do monte Tsukuba.

Quantas vezes eu não ouvira as águas, muitas e tantas vezes que já havia me acostumado aos seus sons, ao seu movimento, às suas pequenas e milhares bolhas de ar, minúsculas, indo e fluindo vagarosas. E aqueles movimentos, a multiplicidade das pequenas correntes e linhas que vinham do riacho, mas naquele dia e naquele lugar

me pareceram completamente novas. Eu já não era capaz de identificá-las com clareza. E as vozes que achava ouvir nos rios de minha juventude, naquele instante e naquele local já não conseguia distinguir se eram vozes felizes ao contrário das choronas, as infantis das adultas, as raivosas das delicadas. Todas elas começavam a formar uma só, a da nostalgia, os risos chorosos das vitórias, a tristeza das derrotas, o ceticismo, a cólera, a agonia, e a felicidade. Tudo isso era uma única e mesma coisa, tudo se emaranhava. E todo aquele conjunto, a soma das vozes, a totalidade das metas, das ânsias, dos sofrimentos, das felicidades, todo o Bem e todo o Mal, esse conjunto era o *Kendō*, era o *Iaidō*, era o Japão, era o mundo mesmo. Mas, enquanto eu escutava atentamente o que cantava o riacho, com seu coro de vozes, enquanto me abstive de destilar dele o sofrimento ou o riso, quando cessava de me ligar a determinada voz e de penetrá-la com minha mente, quando, pelo contrário, ouvia todas elas, a soma, a unidade, aconteceu que a cantiga das vozes se resumia numa só palavra, que era o caminho, a perfeição. Esse conjunto era o riacho. Era o caminho. E era a perfeição.

- Está ouvindo? - tornou a indagar Tsuka Sensei. Luminosamente resplandeceu o sorriso do Sensei, pairando por cima das rugas do semblante idoso, assim como o caminho pairava por cima das vozes do rio. E sorri, enquanto fitava meu professor e com igual clareza luziu em meu rosto o meu sorriso. Meus questionamentos e perguntas, a necessidade de pesquisar e a busca haviam se transformado naquele momento. Começara a entender o caminho.

Quando o Tsuka Sensei se levantou do seu assento junto ao riacho, quando mirou meus olhos e neles descobriu a serenidade dessa revelação, ele tocou suavemente no meu ombro, e disse: - Esperei meu caro, que esta hora viesse. Agora que ela veio, deixo-lhe partir, e vou indo esperando pelo nosso próximo encontro. Então curvei-me diante do professor e amigo que começara a se despedir. E ele estava radiante e feliz. E radiante se foi. Permaneci mais alguns instantes próximo ao pequeno leito daquele riacho, acompanhando-lhe com o olhar, e em mim havia infinita alegria e infinita gratidão, enquanto observava o andar calmo, a cabeça aureolada, o vulto envolvido em luz.

São Carlos, 22 de Abril de 2016

熊本、頑張ってください。

Referências

- ALLEN, N.J. 1985: The category of the person: a reading of Mauss's last essay, *in* CARRITHERS, M. & Collins, S. & LUKES, S.: The category of the person. Anthropology, philosophy, history. Cambridge University Press
- ALMEIDA, M.V. 1996: Corpo presente. Celta, Oeiras, Portugal
- ANDERSON, B. 1989: Nação e Consciência Nacional. São Paulo: Ática,
- ANDO ZENPATI, 1976: Estudos socio-históricos da Imigracao Japonesa. São Paulo: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros
- ASSIS, Gláucia de Oliveira & SASAKI, Elisa Massae. 2001: Novos migrantes do e para o Brasil: um balanço da produção bibliográfica. In: Migrações internacionais: contribuições para políticas. Brasília: CNPD
- ATKINSON, J. M. 1992: Shamanisms Today. *Annu. Rev. Anthropol.* 1992.21:307-330. Downloaded from arjournals.annualreviews.org, by CAPES on 05/11/09.
- BACHNIK, Jane M. 1983, Recruitment Strategies for Household Succession: Rethinking Japanese Household Organization. *Man, New Series*, Vol. 18, No. 1 pp. 160-182. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Mar., Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2801769>
- BAUBÖCK, Rainer 2003. Towards a Political Theory of Migrant Transnationalism *International Migration Review* Vol. 37, No. 3, Transnational Migration: International Perspectives (Fall, 2003), pp. 700-723
Article Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/30037754>
- BARTHES, R. 1987: Mitológicas. Bertrand Brasil, SP
- BEILLEVAIRE, P. 1986, Le Japon, une société de la maison. In Burguière A. Klapisch-Zuber, C., Segalen, M., Zonabend, F. (Org.). *Histoire de la famille 2, Temps médiévaux, Orient/Ocident*. Paris, Armand Colin, p. 287-340
- BENEDICT, R. 2002. O crisântemo e a espada. *Perspectiva*.
- BENNETT, Alexander. 2014. *Hagakure: the secret wisdom of the samurai*. Tuttle publishing.
- BENNETT, Alexander. 2013. 日本人の知らない武士道。文春新書 926
- BENNETT, Alexander. 2005. <file:///C:/GerDocs/Kendō/history.txt> (30/04/2005)
- BERGSON, Henri. *Critique*, n° 732, maio de 2008. Tradução de Rodrigo Lucheta, <http://intensidadez.unblog.fr/2014/10/27/tres-cartas-de-henri-bergson-para-gilles-deleuze-2/>

- BERGSON, Henri. 1999. *Matéria e memória*. Martins Fontes.
- CARDOSO, Ruth Corrêa Leite 1972: *Estrutura Familiar e Mobilidade Social – Estudo dos Japoneses no Estado de São Paulo*, Tese de Doutorado apresentada ao departamento de Ciências Sociais da FFLCH, USP, São Paulo.
- CARDOSO OLIVEIRA, R. 1962: “Estudos de áreas de fricção interétnica no Brasil”, In *América Latina*, vol.3, Rio de Janeiro.
- CARDOSO OLIVEIRA, R.&LUIZ R.: *Ensaio antropológico sobre moral e ética*. Tempo Brasileiro, RJ, 1996
- CARDOSO OLIVEIRA, R. 2000: “Os (Des)caminhos da Identidade”, In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Fevereiro, Vol.15, n.42,
- CARSTEN, Janet. 2011– *Substance and Relationality: Blood in contexts*. *The Annual Review of Anthropology*, doi:10.1146/annurev.anthro.012809.105000
- CARSTEN, J. HUGH-JONES, S. 1995: *About the House*. Cambridge University Press.
- CARSTEN, J.1995: *The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood, and relatedness among malays in Pulau Langkawi*. *American Ethnologist* 22(2): 223-41.
- CARSTEN, J 2000. *Knowing where you've come from: Ruptures and continuities of time and kinship in narratives of adoption reunions*. *J. R. Anthropol. Inst.* vol. 6, no4, pp. 687-703,
- CARSTEN, J. 2004: *After kinship*. Cambridge university press
- CHANBERLAIN, Basil Hall 2013 [1882]. *A Translation of the "Kojiki," or a record of ancient matters*. *Transactions of the Asiatic Society of Japan*. Tuttle publishing, Global Grey.
- CHIYOKO, M. 2007: *Globalização compreensiva a partir da perspectiva local e regional*. Sophia AGLOS – Working papers Series no 14,
- CLASTRES, P. 2003: *A sociedade contra o estado*. Cosac&Naify, SP
- CLASTRES, P. 2004: *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. Cosac&naify, SP
- COELHO De SOUZA, M. 2001: *NÓS, OS VIVOS: "construção da pessoa" e "construção do parentesco" entre alguns grupos jê*, *Rev. bras. Ci. Soc.* vol.16 no.46 São Paulo
- CSORDAS, T. J. 1990: *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, *Ethos*, Vol. 18, No. 1. (Mar., 1990), pp. 5-47. Stable URL: <http://links.jstor.org/sici?sici=0091->

2131%28199003%2918%3A1%3C5%3AEAAPFA%3E2.0.CO%3B2-M

CSORDAS, T. J.: 1994: Embodiment and experience. Cambridge University Press

DAVIS, W.: Japanese religion and society: paradigms of structure and change. State University of New York press, Albany, 1992

DAVIS, W. 1980. Dōjō: magic and exorcism in modern Japan, Stanford University Press.

DEZEM, R. 2005: Matizes do amarelo: a gênese dos discursos sobre os orientais no Brasil. SP, Humanitas

DELEUZE, G. 1974: Lógica do sentido. Perspectiva, SP

DELEUZE, G. 1990: ¿Que és un dispositivo? In: *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, p. 155-161.

DELEUZE, G. & GUATARI, F. 1997: Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. Volume 4, Editora 34, SP

DELEUZE, G. & GUATARI, F. 2000: Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. Volume 1, Editora 34, SP

DELEUZE, G. & GUATARI, F. 2004: O que é a filosofia? Editora 34, SP

DEZEM, R. 2005: Matizes do amarelo: a gênese dos discursos sobre os orientais no Brasil. SP, Humanitas

DOI, T. 1973. The anatomy of dependence. Kodansha, Tōkyō

DONOHUE, John J. 1990: Training Halls of the Japanese Martial Tradition. A Symbolic Analysis of Budō Dōjō in NewYork. Anthropos, Bd. 85, H. 1./3. (1990), pp. 55-63

DUMONT, L. 1992: Homo hierarchicus. Edusp, SP,

DUMONT, L. 2000: O Individualismo. Rocco, Rio de Janeiro,

ELIAS Norbert, 1971."The Genesis of Sport as a Sociological Problem" – article summary – e.dunning [ed.]. the sociology of sport, a selection of readings. London; cass, [1971], p 88-115.

ENNES, M. A. 2001. A construção de uma identidade inacabada. Editora UNESP, São Paulo.

EVANS-PRITCHARD, E.E. 1999: Os Nuer. Perspectiva, SP,

EVANS-PRITCHARD, E.E. 2005: Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. Jorge Zahar, SP

Favret-Saada, J. 2012 – Being Affected. HAU: Journal of Ethnographic Theory2(1): 435–445 <http://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau2.1.019/117>

- FRANKLIN & McKINNON. 2001: *Introduction, in Relative Values: reconfiguring kinship studies*. Duke University Press, London,
- FELDMAN-BIANCO & LINS RIBEIRO, 2003: *Antropologia e poder: contribuições de Eric R. Wolf*. Editora UNB-IO-UNICAMP,
- FERNANDES, F. 1978: *A integração do negro na sociedade de classes: O legado da "raça branca."* – Editora Ática, SP
- FIRTH, R. The analysis of mana: an empirical approach. *The Journal of the Polynesian Society*, Vol. 49, No. 4(196) (December, 1940), pp. 483-510, Published by: The Polynesian Society Article Stable URL:<http://www.jstor.org/stable/20702838>
- FOUCAULT, 1975: *SURVEILLER ET PUNIR: NAISSANCE DE LA PRISON*, Paris, Gallimard,
- FOUCAULT, M. 1979: *Soberania e Disciplina. In Microfísica do Poder*. Graal,
- FOUCAULT, M. 1994: *Les techniques de soi in Dits et Écrits IV*. Gallimard, Paris P.783-813
- FOUCAULT: 2001: “Les Mailles du Pouvoir”, *Dits et Ecrits IV*, Gallimard, Paris
- FOUCAULT, M. 2003: *Entrevista sobre a prisão. In Ditos e Escritos IV*, Forense,
- FOUCAULT, M. 2003: *Diálogo sobre o poder. In Ditos e Escritos IV*, Forense,
- FOUCAULT, M.2003: *A governamentalidade. In Ditos e Escritos IV*, Forense,
- FOUCAULT, M. 2004: *Vigiar e Punir. Vozes*
- FOUCAULT, M.2005:*A verdade e as formas jurídicas*. NAU,
- FOUCAULT, M. 1979: *Sobre a história da sexualidade. In Microfísica do Poder*, Graal,
- FOUCAULT, M. 2003: *Sexualidade e solidão. In Ditos e Escritos V*, Forense,
- FOUCAULT, M. 1984: *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Graal,
- FOUCAULT, M.. 1984: *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Graal,
- FOUCAULT, M. 1985: *História da Sexualidade III: o cuidado de si*. Graal,
- FOUCAULT, M. 2003: *Verdade, poder e si. In Ditos e Escritos V*, Forense,
- FOUCAULT, M. 2003: *Tecnologia política dos indivíduos. In Ditos e Escritos V*, Forense,
- FOUCAULT, M. 2003: *O uso dos prazeres e as técnicas de si. In Ditos e Escritos V*, Forense,
- FOUCAULT, M. Uma estética da existência. *In Ditos e Escritos V*, Forense,
- FOUCAULT, M.2003: *As técnicas de si. In Ditos e Escritos V*, Forense, 2003
- FOUCAULT, M. 2002: *A arqueologia do Saber*. Forense universitária,

- FOUCAULT, M. 2002b: As palavras e as coisas. Martins Fontes,
- FOUCAULT, M. 2000: Michel Foucault e Gilles Deleuze querem devolver a Nietzsche sua verdadeira cara. *In Ditos e escritos II*, Forense universitária,
- FOUCAULT, M. 2000: O que é um filósofo? *In Ditos e escritos II*, Forense universitária,
- FOUCAULT, M. 2000: Introdução geral às obras filosóficas de Nietzsche. *In Ditos e escritos II*, Forense universitária,
- FOUCAULT, M. 2000: A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é a “atualidade”. *In Ditos e escritos II*, Forense universitária,
- FUZII, Estela Okabayashi. 1992. “Dekassegui, passaporte para uma experiência de vida”, *In Dekasegi: Palestras e Exposições do Simpósio Sobre o Fenômeno Chamado Dekasegi*, NINOMIYA, Masato (org). Editora Estação Liberdade, São Paulo.
- FRANKLIN & McKINNON. 2001: *Introduction, in Relative Values: reconfiguring kinship studies*. Duke University Press, London,
- GAMO, M. 1968. 'Nihon no shinzoku soshiki' oboegaki: descent group to dozoku ni kan'shite. *Sha* 2, 80-5.
- GAMO, M. 1970. Nihon no dentoteki kazoku no ichi kosatsu. *In Minzokugaku kara Mita Nihon: Oka Masao kyoju koki kinen ronbunshu*. Tōkyō: Kawade Shobo Shinsha.
- GEERTZ, C. A 1989: *Interpretação das Culturas*, LTC, Rio de Janeiro,
- GEERTZ, C. 1991: *Negara. O Estado Teatro no Século XIX*. Lisboa, Difel/Bertrand Brasil
- GEERTZ, C. 2002: *O saber local*. Editora vozes, Petrópolis
- GOLDMAN, M.A 1985: *Construção Ritual da Pessoa: a Possessão no Candomblé*. *Religião e Sociedade*, 12[1]: 22-55,
- GOLDMAN, M.A 1996: *Uma Categoria do Pensamento Antropológico: a Noção de Pessoa*. *Revista de Antropologia*, 39[1]: 83-110,
- GOLDMAN, M. 2003: *Os tambores dos mortos*. *Revista de antropologia*, v. 46
- GOLDMAN, M. 2009: *Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras*. *Ensaio de simetrização antropológica*, *Análise Social*, vol. XLIV (190), 2009,
- GLICK SHILLER, BASCH, L., BLANC SZANTON (org.). 1992: *Towards a transnational perspective on migration: race, class, ethnicity, and nationalism reconsidered*. New York: *Annals of the New York academy of Sciences*, 645.
- GLICK SHILLER, BASCH, L., BLANC SZANTON, 1995: *From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration in Anthropological Quarterly*, Vol.

68, No. 1. (Jan., 1995), pp. 48-63. Stable URL: <http://links.jstor.org/sici?sici=0003-5491%28199501%2968%3A1%3C48%3AFITTTT%3E2.0.CO%3B2-3>

GLICK-SCHILLER, N. e FOURON, G.. 2000: Os fundamentos raciais do Estado-Nação Transnacional *in* Feldman-Bianco, B.e Capinha, Graça (org) *Identities: estudos de cultura e poder*, São Paulo: Hucitec. P. 41-71

GUTTMAN, A. THOMPSON L. “Japanese Sports: A History”, University of Hawaii Press, 2001.

HALL, S. 1991: The local and the global: globalization and ethnicity. In: KING, Anthony. *Culture, globalization and the world-system*. New York: Macmillan,. P. 19-39.

HALL, Stuart. 1996: “A identidade cultural e diáspora”, In *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, vol.24, Brasília.

HANDA, T. 1987. *O imigrante japonês: história de sua vida no Brasil*. São Paulo: T.A. Queiroz,.

HASHIGUTI, S.T. 2008: *Corpo de memória. Tese de doutoramento em Lingüística aplicada, UNICAMP, SP*

HÉRITIER, F. 1999: *Two sisters and their mother*. Zonebooks

HIGUCHI, Naoto & TANNO, Kiyoto. 2003. "What's driving Brazil-Japan Migration? The Marking and remarking of the Brazilian Niche in Japan", In *International Journal of Japanese Sociology*, no. 12

HIRATA, R. 2007: *Migrações Internacionais: Brasil ou Japão- O movimento de inserção do dekassegui no espaço geográfico pelo consumo*. Tese de doutoramento em Geografia, USP, SP

HORISAKA, Kotaro. 1992. “O “Fenômeno Dekassegui”: Novo Desafio na Internacionalização Nipo-Brasileira”, In *Dekasegi: Palestras e Exposições do Simpósio Sobre o Fenômeno Chamado Dekasegi*, NINOMIYA, Masato (org). Editora Estação Liberdade, São Paulo.

HOSOE, Yoko. 2003. “Japanese-Brazilians Seen at First-Hand: Ethnographic Studies of a New Minority in Japan”, In *Social Science Japan Journal*, vol.6, no.2, pp 255-260, Japão.

HSU, Francis L. K. 1975: *Iemoto, the heart of Japan*. New York: John Wiley & Sons (Halsted Press Div.).

IKEGAMI, Eiko 1995, *The Taming of the Samurai: Honorific Individualism and the Making of Modern Japan*. Harvard University press.

JOURNAL OF COMBATIVE SPORT: Dec. 2002:
http://ejmas.com/jcs/jcsart_svinth_1202.htm, [Acesso em Junho de 2008].

JULLIEN, F. 2001: *Fundar a moral: diálogo de Mêncio com um filósofo das luzes*. Discurso editorial, SP

KAWAMURA, Lili Katsuco. 2001: *A questão cultural e a Discriminação Social na Migração de Brasileiros ao Japão*. In CNPD, *Seminário Internacional Migrações Internacionais - Contribuições para Políticas*. Brasília, CNPD, 2

KAWAMURA, Lili Katsuco 2003: *Para onde vão os brasileiros?* Campinas, Editora da Unicamp.

KAWAMURA, Lili Katsuco 2008: 32o Encontro Anual da ANPOCS. GT 25 Migrações Internacionais, *REDES SOCIAIS E CULTURAIS ENTRE O BRASIL E JAPÃO NA MIGRAÇÃO INTERNACIONAL DE BRASILEIROS*

KITAMURA, A. 北村優. 2008. *Gender Equality Dilemma in Japanese Society: How Traditional Ideas Affect both Women and Men*, 文教大学国際学部紀要 第19巻 1号 2008年7月。

KOBAYASHI, L. 2010. *Peregrinos do Sol. A arte da espada Samurai*. Estação Liberdade.

KUBOTA, N.F.L. 2008: *“Bon Odori e Sobá: As Obasan na Transmissão das Tradições Japonesas em Campo Grande – MS”* Mestrado em Ciências Sociais, UNESP, Marília

KURODA, Toshio, James C. Dobbins and Suzanne Gay. 1981. *Shinto in the History of Japanese Religion*, *Journal of Japanese Studies*, Vol. 7, No. 1 (Winter, 1981), pp. 1-21, Published by: The Society for Japanese Studies, Article Stable URL:<http://www.jstor.org/stable/132163>

KUMAGAI, H.1988. *Ki: the fervor of vitality*. *Symbolic Interaction*, Volume 11, Number 2, pages 175-190.

KUMAGAI, H.1986. *The Hidden "I" in Amae: "Passive Love" and Japanese Social Perception*. *Ethos*, Vol. 14, No. 3.

Kuroda Toshio, JamesDobbins and Suzanne Gay, 1981. *Shinto in the History of Japanese Studies*. Vol. 7, No1. P.1-21;

- LAMBEK, M.& STRATHERN, A. 1998: Bodies and persons: comparative perspectives from Africa and Melanesia. Cambridge University Press
- LANNA, M 1996 'Reciprocidade e hierarquia.'– Revista de Antropologia, vol 39 [1] USP.
- LANNA, M: 1998 “A noção de ‘casa’: considerações a partir de R.Firth e dos Tikopia”, Encontro ANPOCS 1998, Caxambú, MG; 98GT0512
- LATOUR, B. 1994: Jamais Fomos Modernos. Editora 34
- LATOUR, B..2005: Reassembling the Social. Oxford University Press
- LATOUR, B. 2014. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. Revista de Antropologia, [S.l.], v. 57, n. 1, p. 11-31, nov. 2014. ISSN 1678-9857. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/87702>>. Acesso em: 15 Nov. 2014.
- LETENDRE, Gerald, 1994. Guiding Them on: Teaching, Hierarchy, and Social Organization in Japanese Middle Schools Journal of Japanese Studies, Vol. 20, No. 1 (Winter, 1994) pp. 37-59 (23 pages)
- LESSER, Jeffrey 2001: A negociação da identidade nacional: Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil. Editora UNESP, São Paulo
- LESSER, J. 2003 (ORG): Searching for home abroad: Japanese brazilians and transnationalism. Durham: Duke University Press, Durham and London
- LESSER, Jeffrey. 2008: A Discontented Diaspora: Japanese Brazilians and the Meanings of Ethnic Militancy, 1960-1980 Duke University Press
- LEVI-STRAUSS, C. 1970. O Pensamento Selvagem. Companhia Editora Nacional, EDUSP, São Paulo
- LEVI-STRAUSS, C. 1976a: Mitológicas 4: El hombre desnudo. Siglo veintiuno editores, México,
- LEVI-STRAUSS, C. 1976b: Antropologia Estrutural 2. Biblioteca Tempo Universitário, (45), RJ
- LEVI-STRAUSS, C. .1981: A via das máscaras. Editorial presença, Lisboa
- LEVI-STRAUSS, C. .1985: Os pensadores, Abril Cultural
- LEVI-STRAUSS, C. .1986: Minhas palavras. Brasiliense
- LEVI-STRAUSS, C. .1992: Verbete “Maison” in BONTE&IZARD: Dictionnaire de L’Ethnologie et de L’Anthropologie. PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE, P. 434-436
- LEVI-STRAUSS, C. . 1996. Antropologia Estrutural. Biblioteca Tempo Universitário,

(7), 5ª Edição, RJ

LEVI-STRAUSS, C. .2000: Mito e significado, Edições 70

LEVI-STRAUSS, C. .2000: Tristes trópicos. Companhia das Letras

LEVI-STRAUSS, C. .2003: Introdução à obra de Marcel Mauss, *in* Mauss, M. Sociologia e Antropologia. Cosac & Naify, São Paulo,

LEVI-STRAUSS, C. .2003: As estruturas elementares do parentesco. Vozes, Petrópolis,

LEVI-STRAUSS, C. .2004: O Cru e o Cozido. [Mitológicas Vol. 1] Cosac & Naify, São Paulo

LEVI-STRAUSS, C. 2012: A outra face da Lua. Escritos sobre o Japão. Companhia das letras, SP.

LINGER, Daniel T. 2001. *No One Home: Brazilian Selves Remade in Japan*, Stanford University Press, California

LINGER, Daniel T. 2003. “Do Japanese Brazilins Exists?”, In LESSER, Jeffrey. 2003. *Searching for Home Abroad – Japanese Brazilians and Transnationalism*. Durham & London: Duke University Press

LINTON, R. 1924: Totemism and the A. E. F. American Anthropologist, New Series, Vol. 26, No. 2 (Apr. - Jun., 1924), pp. 296-300 Published by: Blackwell Publishing on behalf of the American Anthropological Association Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/660418> Accessed: 20/01/2009 11:50

LOURENÇÃO, Gil Vicente Nagai. 2016. The ethnography in ancient Japan looked from the present; some thoughts about vital energy and kinship. ISSN 1643-8698 Arquivos of Budō - <http://archbudo.com/> , <http://www.imcjournal.com/index.php/en/volume-xvi-2016/contents-number-5/692-ethnography-in-ancient-japan-a-theoretical-essay-about-kinship>

LOURENÇÃO, Gil Vicente Nagai. 2015 – O Campo no Japão: Um Pequeno Ensaio Sobre a Noção de Casa e o Parentesco. Ponto Urbe 16 , 2015 <http://pontourbe.revues.org/2717>

LOURENÇÃO, Gil Vicente Nagai. O caminho da espada sobre mecanismos e máquinas Parte III Final. In R@U : Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR, v. 06, p. 81-137, 2015a. Disponível em http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/06/vol6no1_05_Gil.pdf

LOURENÇÃO, Gil Vicente Nagai. 2015b. Energia Vital, Japonesidade e Parentesco: como uma etnografia do passado heróico ilumina o presente. At 67ª Reunião Anual da

SBPC – Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência. UFSCar, São Carlos, São Paulo, Brazil. July, 2015. <http://www.sbpcnet.org.br/saocarlos/home/>

LOURENÇÃO, Gil Vicente Nagai. 2015c. About Japanese Culture – Or how to recognize the importance of Pop Culture in Japan and beyond; IES Abroad Japan, Chiba, Tōkyō, 2015. Invitation by professor Karl Friday. DOI: 10.13140/2.1.4884.2560 . Available in

https://www.academia.edu/10043545/About_Japanese_Culture_Or_how_to_recognize_the_importance_of_Pop_Culture_in_Japan_and_beyond

LOURENÇÃO, Gil Vicente Nagai. 2014a. The Japanese Spirit: updates, proximities and distances to an analytical relatedness: Monbusho presentation report paper-presentation at Tsukuba University, in the History and Anthropology Department. Tsukuba University, January of 2014. Available in

https://www.academia.edu/9701238/The_Japanese_Spirit_updates_proximities_and_distances_to_an_analytical_relatedness

LOURENÇÃO, Gil Vicente Nagai. 2014b. The ethnography in ancient Japan looked from the present; Some thoughts about kinship and relatedness. Conference at Nanzan University - Anthropology of Japan in Japan- Autumn Meeting. Nanzan - November, 2014, Year: 2014 Available in <http://ajj2014meeting.blogspot.jp/>

LOURENÇÃO, Gil Vicente Nagai. 2014c. The concept of Ki: some theoretical and practical considerations regarding to Japanese Spirit. Anthropology of Kendo in Japan and Brazil. Presentation – September 2014 – 47th Japanese Academy of Budō Conference <http://www.Budō.ac/index.html> ; 47th Japanese Academy of Budō Conference. 日本武道学会第47回大会。 Available in:

https://www.academia.edu/9701255/The_concept_of_Ki_some_theoretical_and_practical_considerations_regarding_to_Japanese_Spirit_An_anthropology_of_Kendo_in_Japan_and_Brazil

LOURENÇÃO, Gil Vicente Nagai. 2014d. The ethnography in ancient Japan looked from the present; some thoughts about vital energy and kinship. Conference: Development of Skills Necessary for BUDŌ - 1st Asia FIEP-Conference Theme: Physical Education and Its Impact to Quality of Life of Children and Youth – An Asian Perspective. Volume: 1 Year: 2014.工学院大学。

LOURENÇÃO, Gil Vicente Nagai. 2014e. The concept of Ki some theoretical considerations regarding to Japanese Spirit. 2014. Japan/English. Available in

<http://www.nomadit.co.uk/iaaes/iaaes2014/panels.php5> [panel 32]; IUAES-JASCA 2014. Inter-congress: the future with/of anthropologies. Anthropological and Ethnological Sciences. Chiba City, Tōkyō

LOURENÇÃO, Gil Vicente Nagai. 2014f. The ethnography in ancient Japan; Some thoughts about kinship; Conference: 資料第9回 Public speaking 勉強会。Year: 2014 資料第7回 Public speaking 勉強会。Japanese Academy of Budō. 日本武道社会—日本武道館。東京。Tōkyō - 麗澤大学東京研究所。

LOURENÇÃO, Gil Vicente Nagai. 2013. Hierarchy and individualism: ethnology in Japan. Conference: 多言語多文化研究会。11th workshop of Multi-Language and Multi-Culture. Yokohama Police Headquarters, Invitation by Mr. Ishii, Takashi – Yokohama Police Headquarters. Year: 2013.

LOURENÇÃO, Gil Vicente Nagai. 2012. The Way of the Sword as a transport machine to an ideal Japan.2012. Conference. Presentation at Osaka University by invitation of Rogerio Akiti Sensei.

LOURENÇÃO, Gil Vicente Nagai. 2011. O *caminho da espada* como maquina de operação da japonesidade, in MACHADO, I.J.R. [ORG],: LEM – novos estudos sobre a presença japonesa no brasil. fapesp – UFSCar,

LOURENÇÃO, Gil Vicente Nagai. 2010a Identidades, práticas e moralidades transnacionais: etnografia da esgrima japonesa no Brasil. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, São Carlos, SP, UFSCar [2009], [disponível em www.gilvicenteworks.wordpress.com]

LOURENÇÃO, Gil Vicente Nagai. 2010b “Kendō: devir samuraico, mitológicas e ritológicas nipônicas. Adentrando a ‘Casa Japonesa’ [Parte II]”. Revista de Antropologia Social dos alunos do PPGAS-UFSCAR [2010]. V.1, No. 2, p 64-93, São Carlos, São Paulo. Disponível em: <http://gilvicenteworks.wordpress.com/academico/>,

LOURENÇÃO, Gil Vicente Nagai. 2010c “Dos mares do Japão às terras férteis do Brasil: considerações sobre o Brasil, a imigração japonesa e sua influência na agricultura.” Brasil – Japão. Disponível em

https://www.academia.edu/11235541/From_the_Japanese_seas_to_the_fertile_brazili_an_lands_Toughts_about_Brazil_the_Japanese_Immigration_and_their_influence_on_agriculture. In portuguese [Dos_mares_do_Jap%C3%A3o_%C3%A0s_terras_f%C3%A9rteis_do_Brasil_considera%C3%A7%C3%B5es_sobre_o_Brasil_a_imigra%C3%](https://www.academia.edu/11235541/From_the_Japanese_seas_to_the_fertile_brazili_an_lands_Toughts_about_Brazil_the_Japanese_Immigration_and_their_influence_on_agriculture)

%A7%C3%A3o japonesa e sua influ%C3%Aancia na agricultura

LOURENÇÃO, Gil Vicente Nagai. 2010d. O Caminho da Espada como máquina de transporte para um Japão idealizado. Centenário da imigração japonesa no Brasil. Esportes e Cultura Japonesa. Disponível em

[https://www.academia.edu/11235557/The way of the sword as a teletransport machine to an ideal Japan](https://www.academia.edu/11235557/The_way_of_the_sword_as_a_teletransport_machine_to_an_ideal_Japan). In portuguese O Caminho da Espada como máquina de transporte para um Japão idealizado. Centenario da imigracao japonesa no Brasil. Esportes e Cultura Japonesa

LOURENÇÃO, Gil Vicente Nagai. 2010e. O caminho da espada como maquina de transporte para um japão ideal. VIII Congresso internacional de estudos japoneses no Brasil e XXI ENPULLCJ, (Congresso) Site: <http://www.enpullcj.com/>

LOURENÇÃO, Gil Vicente Nagai. 2008: A esgrima japonesa, a imigração e os direitos humanos: algumas considerações. REHMU 31, Outubro de 2008. ISSN: 1980-8585, PP.306-316; No de páginas: 592

LUKES, S. 1985: “Conclusion”, in CARRITHERS, M. & Collins, S. & LUKES, S.: The category of the person. Anthropology, Philosophy, History. Cambridge University Press

MACHADO, Igor José de Renó. 2015. Deslocamentos e parentesco – PROPOSTA DE LIVRO- FAPESP-2014 [A ser enviado para publicação]; ver dentro deste volume os capítulos de Victor Hugo, Nadia Kubota e Erica Hatugai.

MACHADO, Igor José de Renó. 2003: Cárcere Público: processos de exotização entre imigrantes brasileiros no Porto, Portugal. Tese de doutorado em Ciências Sociais, Unicamp, Campinas

MACHADO, Igor José de Renó..2004: “Estado-nação, identidade-para-o-mercado e representações de nação”, In Revista de Antropologia, vol.47, no.1, p.207-233. ISSN 0034-7701

MACHADO, Igor José de Renó..2002a Brasileiros no exterior e cidadania. [mimeo] in “caminhos da cidadania” org. Bela F. Bianco, ed UNICAMP, SP

MACHADO, Igor José de Renó. 2002b. Mestiçagem arqueológica. in Estudos Afro-Asiáticos, Ano 24, nº 2, pp. 385-408

MACHADO, Igor José de Renó. 2006a: Laços de sangue e fluxo de dinheiro: notas sobre o “parente ausente” no contexto migratório transnacional Portugal/Governador Valadares – Texto apresentado na ABA

MACHADO, Igor José de Renó. 2006b: Um mar de identidades: A imigração

brasileira em Portugal. EdUFSCAR, São Carlos, SP

MACHADO, Igor José de Renó. 2004: Imigrantes brasileiros no Porto. Aproximação à perenidade de ordens raciais e coloniais portuguesas. *In Lusotopie*: 121-140, Éditions Karthala, Paris,

MACHADO, Igor José de Renó. 2011. [ORG].: LEM – novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil. FAPESP-EDUFSCAR.

MAYBURY LEWIS, D. 1960 The analysis of dual organizations: a methodological critique- *Anthropologica* [Martinus nijhoff-] *in*, Bijohagen Tot de Taal-land-en-Volkenkunde. 116: 17-44

MAYBURY LEWIS, D. 1979: Dialectical societies. The gê and bororo of central Brazil. Harvard University Press,

MAUSS, M. 2003. Sociologia e Antropologia. Cosac & Naify, São Paulo,

MAUSS, M. & HUBERT, .2005. Sobre o sacrifício. Cosac & Naify, SP

MENCIUS: 1984, translated by D.C. Lau. Chinese University Press

MORI, Koichi 1992b: Transição dos dekasseguis provenientes do Brasil e considerações sobre alguns dos problemas. *In*: NINOMIYA, Masato (orgs.). Simpósio sobre o fenômeno chamado ‘Dekassegui’. São Paulo, Ed. Estação Liberdade/Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, pp.135-160.

MORI, Koichi .1992. “Transição dos dekassegui provenientes do Brasil e considerações sobre alguns dos problemas”, *In Dekasegi: Palestras e Exposições do Simpósio Sobre o Fenômeno Chamado Dekasegi*, NINOMIYA, Masato (org). Editora Estação Liberdade, São Paulo.

MORI, Koichi .2007 O surgimento do shaman étnico em decorrência da globalização. P. 275-332 *In* CHIYOKO, M.: Globalização compreensiva a partir da perspectiva local e regional. Sophia AGLOS – Working papers Series no 14,

MORISHIMA, Tateo, 森島健男[2010]. 技の剣道から心・気の剣道へ日本人を取り戻すために剣道範士森島健男, 163番号,

NAKAGAWA, H. 2008. Introdução a cultura japonesa. Ensaio de antropologia recíproca. Martins Fontes.

NAKANE, C. 1964. 'le' no kozo bunseki. *In* Ishida Eiichiro kyoju kanreki kinen ronbunshu. Tōkyō: Kadokawa Shoten.

NAKANE, C. 1967. Kinship and economic organization in rural Japan. London: Atione.

- NAKANE, C. 1970. *Kazoku no kozo*. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai.
- NINOMIYA, Masato (org). 1992 *Dekassegui*. Editora Estação Liberdade, São Paulo.
- NIPPON BUDŌKAN: 2011, *Budō: The martial ways of Japan*. Tōkyō, first Edition, Nippon Budōkan Foundation, Kodansha.
- NISHIYAMA, Matsunosuke. 1959: *Iemoto no Kenkyuu*. Azekura Shobo, Yoshikawa Koubunka.
- NOBUKO, Adachi. 2004. “Japonês. A Marker of Social Class or a Key Term in the Discourse of Race?”, In *Latin American Perspectives*. Edição 136, vol.31,no.3, pp 48-76
- NOGUCHI, Hiroyuki 2004: The idea of Body in Japanese Culture and its dismantlement. *International Journal of Sport and Health Science* Vol 2, 8-24.
- OLIVEIRA, Adriana CAPUANO de. 1997.: *Japoneses no Brasil ou brasileiros no Japão: a trajetória de uma identidade em um contexto migratório*. Campinas, dissertação de mestrado em sociologia, IFCH, UNICAMP,
- OLIVEIRA, Adriana CAPUANO de. 1999: *Repensando a Identidade dentro da emigração de kassegui*, In REIS, Rossana Rocha & SALES, Teresa (org) *Cenas do Brasil Migrante*, Boitempo Editorial, SP
- OCADA, F.: 2002: *A cultura e o Habitus japonês: ingredientes da experiência*. XIII Encontro da Ass. Brasileira de Estudos Populacionais, Minas Gerais.
- OHNISHI T. 2007. *How Far Can Ki-energy Reach? A Hypothetical Mechanism for the Generation and Transmission of Ki-energy*. University of Pennsylvania, School of Medicine., *eCAM* 2009;6(3)379–391 doi:10.1093/ecam/nem102. Advance Access Publication, October 2007.
- OIKAWA, H. 1967 [1940]. *Dozoku soshiki to kon'in oyobi soso no girei*. In H. Oikawa: *Dozoku soshiki to sonraku Seikatsu*. Tōkyō: Miraisha.
- 小川忠太郎。1993。範士剣道講話、株式会社体育とスポーツ、東京。
- 井上義彦。2007。About Ki. *Kendō World*, 4.1. [Tradução de Alex Bennett].
- 井上義彦。1990。剣道清談、一、二、三。体育とスポーツ、東京。
- ORNATOWSKI, G. 1998: *Japanese Journal of Religious Studies*, On the Boundary between “Religious” and “Secular” The Ideal and Practice of Neo-Confucian Self-Cultivation in Modern Japanese Economic Life. *Japanese Journal of Religious Studies* 25/3–4
- ORTIZ, R. 2000: *O próximo e o distante: Japão e modernidade*. Brasiliense, SP

- PEIRANO, Mariza. 1995. A favor da Etnografia. Dumará, RJ.
- POUTIGNAT&STREIFF-FENART&BARTH, 1997: Teorias da Etnicidade. Editora Unesp, SP
- RAMBELLI, F.2010, Home Buddhas: Historical Processes and Modes of Representation of the Sacred in the Japanese Buddhist Family Altar (Butsudan). Japanese Religions, Vol. 35 (1 & 2): 63- 86.
- REYNOLDS, D. 1976. Morita Psychotherapy. Berkeley: University of California Press.
- RIBEIRA, F. R. 2008: Identidade Nipo-brasileira e homossexualidade, XXVI Reunião Brasileira de Antropologia.
- RIVIERE, Peter. 2001. O individuo e a sociedade na Guiana, EDUSP, SP
- ROSALDO, M.1980. Knowledge and Passion Cambridge University Press
- SAID, E. 2007: Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente. Companhia das letras, SP
- SAHLINS, M. 2011. What Kinship is (One and Two). Journal of Royal Anthropological Institute (N.S.) 17, 2-19.
- SAHLINS, M. . 1997. O “Pessimismo sentimental e a experiência etnográfica (PARTE I e II) MANA 3(1):41-73
- SAHLINS, M. .1999: Ilhas de História. Jorge Zahar, Rio de Janeiro
- SAHLINS, M. .2003: Cultura e razão prática. Jorge Zahar, Rio de Janeiro
- SATO, H. 1985. *The Sword and the Mind*, The Overlook Press
- SATOU, K. (1996). Ki, Tōkyō: Sanseido Co. Ltd..
- SASAKI, Elisa Massae. 2009: Ser ou Não Ser Japonês? A Construção da Identidade dos Brasileiros Descendentes de Japoneses no Contexto das Migrações Internacionais do Japão Contemporâneo. Tese de doutoramento, UNICAMP, Campinas, SP
- SASAKI, Elisa Massae. .2006. A imigração para o Japão. Estudos avançados no. 57
- SASAKI, Elisa Massae. 1999: Movimento DeKassegui: A Experiência Migratória e Identitário dos Brasileiros Descendentes de Japoneses no Japão. In Sales e Reis (orgs). *Cenas de Um Brasil Migrante*. São Paulo, Boitempo Editorial,
- SASAKI, Elisa Massae. 2000: Dekasseguis: trabalhadores migrantes nipo-brasileiros no Japão. Campinas-UNICAMP. Edições NEPO.
- SASAKI, Elisa Massae. .1998. O jogo da diferença: a experiência identitária no movimento Dekassegui. Campinas, dissertação de mestrado em sociologia, IFCH, UNICAMP

- 酒井利信。2000。人間形成と気 - 気と武道. 神戸学院大学。
- 酒井利信。2010。日本剣道の歴史 英訳付き (剣道日本) (日本語) 単行本。
- SAKURAI, Célia, 2008: Os Japoneses. São Paulo: Contexto.
- SAKURAI, Célia. 1999. “Imigração Japonesa para o Brasil: Um Exemplo de Imigração Tutelada (1908-1941)”, In *Fazer América*, FAUSTO, Boris (org), EDUSP, São Paulo.
- SAKURAI, C. 1993: Romanceiro da imigração japonesa. Sumaré, São Paulo
- SCHNEIDER, D. 1987. A critique of the study of Kinship. The University of Michigan press, Ann Arbor,
- SCHNEIDER, D. 1968: American kinship: a cultural account. Prentice-hall
- SINGER, K. 1989. Mirror, Sword and Jewel, Tōkyō: Kodansha International
- SEYFERTH, G. 2000: Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. 41-82In: MAIO, Marcos Chor, SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.) Raça, Ciência e Sociedade. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- SHIMIZU, A. 1991. On the Notion of Kinship. Man, New Series, Vol. 26, No. 3 (Sep., 1991), pp. 377-403
- SHIMIZU, A. 1987a. Ie and dozoku: family and descent in Japan. Curr. Anthropol 28(4), supplement, 85-90.
- SHIMIZU, A. 1987b Ie,shintai, shakai: kazoku no shakai jinruigaku. Tōkyō: Kobundo.
- SILVA, Victor Hugo Kebbe 2012. Ichigoichie. Na vida, única vez. Fabricando relacionalidades entre decasséguis no Japão. Tese de doutoramento em Antropologia Social, UFSCAR.
- SILVA, Victor Hugo Kebbe & MACHADO, Igor José Renó 2008b: Kasato-Marumito do sucesso da Imigração Japonesa, dekasseguis e o sonho da comunidade nikkei in 32º ANPOCS: 2008
- SILVA, Victor Hugo Martins Kebbe, 2008a. Um jornal entre Brasil e Japão: a construção de uma identidade para japoneses no Brasil e brasileiros no Japão. Dissertação de mestrado. São Carlos, UFSCar,
- SOUZA, Marcela coelho de & FAUSTO, Carlos. 2004- *Reconquistando o campo perdido: o que L-S deve aos ameríndios*. Revista de antropologia, SP, USP, V. 47 n.1
- TARDE, G. 2003: Monadologia e Sociologia. Vozes, RJ,
- STRATHERN, M. 1992: Reproducing the future. Manchester University Press,

- STRATHERN, M. 1996a: *in* TIM INGOLD. Key debates in Anthropology. Library of Congress, Routledge, 8
- STRATHERN, M. 1996b: *Cutting the Network*. The Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol 2, No. 3 (sep., 1996 b) 517-535.
- STRATHERN, M. 1995: The relation. Prickly pear press,
- STRATHERN, M. 1980: Nature, culture and gender, Cambridge University Press.
- Genero da dadiva 2006
- TAKUAN SOHO: 1985, *Fudochi Shinmyo Roku*, The unfettered mind. Writings of the zen master to the Sword master, *in the Sword and the mind*, Hiroaki Sato, Overlook press, NW.
- TITSING, M. Isaac: 1834. Annales des Empereus du Japon.
- TOKITSU, K. 2012. Ki e o caminho das artes marciais, Cultrix
- TSUDA Takeyuki. 1999a. Transnational Migration and the Nationalization of Ethnic Identity among Japanese-Brazilian Return Migrants. Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology 27(2);
- TSUDA Takeyuki. 1999b: The Motivation to Migrate: The Ethnic and Sociocultural Constitution of the Japanese-Brazilian Return-Migration System. Economic Development & Cultural Change, Oct v48;
- TSUDA Takeyuki. 2000a. Acting brazilian in japan: ethnic resistance among return migrants. Ethnology. Wntr v39; 4
- TSUDA, Takeyuki. 2000b: The Benefits of Being Minority: The Ethnic Status of the Japanese-Brazilians in Brazil. The Center for Comparative Immigration Studies CCIS University of California, San Diego Working Paper 21, May
- TSUDA, Takeyuki. 2003a: Strangers in the ethnic homeland. Columbia University Press, New York.
- TSUDA Takeyuki. 2003b: Domesticating the immigrant other: Japanese media images of nikkeijin return migrants. Ethnology, Fall v42 (17);
- TSUDA Takeyuki: The Stigma of Ethnic Difference: The Structure of Prejudice and "Discrimination" towards Japan's New Immigrant Minority. Journal of Japanese Studies 24(2);
- TURNER, T. 1989: Dual opposition, hierarchy and value. *In* MAYBURY LEWIS, D. & ALMAGOR, U. 1989. The attraction of opposites: thought and society in dualistic mode. An arbor: The University of Michigan Press
- VIEIRA, F. I. S. 1973: O japonês na frente de expansão paulista: o processo de

absorção do japonês em Marília. São Paulo: Pioneira

VIVEIROS DE CASTRO, E. 2009. "The Gift and The Given. Three Nano-Essays on Kinship and Magic" in Sandra Bamford and James Leach (eds.) Kinship and Beyond Berghan Books pp.235-268

VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002a: A Inconstância da Alma Selvagem. Cosac & Naify, São Paulo,

VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002b: O nativo relativo. *Mana* vol.8 no.1 Rio de Janeiro

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1979: A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana. Rio de Janeiro: Boletim do Museu Nacional, 32: 40-49

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1986: Araweté: os deuses canibais. Jorge Zahar, RJ

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1992: O campo na selva, visto da praia. *Estudos Históricos*, RJ, V. 5

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1995: Pensando o parentesco ameríndio- *in* Antropologia do parentesco, UFRJ

VIVEIROS DE CASTRO, E. Amazonia, etnologia e história indígena- alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In Eduardo viveiros de castro e Manuela carneiro da cunha [org] *Amazônia. Etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, 1993

YAMANAKA, K.. 1996: Return Migration of Japanese-Brazilians to Japan: The Nikkeijin as Ethnic Minority and Political Construct. *Diaspora* 5(1)

YAGYU MUNENORI, 2012. *Heiho kadensho- The Life-giving Sword*, tradução de Willian Scott Wilson, Shambhala, London.

YANAGISAKO, Sylvia. 1992 *Tradition and Kinship Among Japanese Americans*, Stanford University Press.

WAGNER, R. 2010. *A invenção da Cultura*. Cosac Naify.

WACQUANT, Loïc. 2002: *Corpo e Alma- Notas Etnográficas de um Aprendiz de Boxe*. Relume Dumará, Rio de Janeiro

Outros

All Japan *Kendō* Federation [全日本剣道連盟] 1994: *Kendō fundamentals* [vol. 1 and 2]

ABE OI, C. 2005: Piratininga: cinquenta anos. Projeto: Cinquentenário na Virada do Milênio. No. do Pronac: 992793.

- BENEDICT, R. 2002: O crisântemo e a espada. Perspectiva, São Paulo,
- CONFUCIO, 2007: Os analectos. L&MP, Porto alegre
- CONFUCIO, 2003: Aforismos. Madras, SP
- CHAMBERLAIN, B. 1982. The Kojiki: Records of Ancient Matters. Tuttle Publishing
- CRAIG, D. M. 2005: A arte do *Kendō* e Kenjitsu. Madras, São Paulo
- DAIDOJI, Yuzan. 2006: *Bushido*. Madras
- DAVIS, W. 1992: Japanese religion and society: paradigms of structure and change. State University of New York press, Albany
- DONOHUE, J. & W. 1999: Complete *Kendō*: Tuttle Publishing
- GREEN, T. A. 2001: Martial arts of the world: an encyclopedia. ABC-CLIO, 10
- HERRIGEL, E. 1993: O caminho Zen. Pensamento- Cultrix, São Paulo,
- HERRIGEL, E. 2002: A arte cavalheiresca do arqueiro zen. Pensamento- Cultrix, SP
- HESSE, H. Sidarta. Record, 25ª Edição, S/D
- INAZO NITOBÉ *Bushido: the soul of Japan*. Disponível em <http://www.gutenberg.org/etext/12096>
- JACOBSON, N. P. 2007: Understanding Buddhism. Universidade da Virgínia
- KISHIKAWA, J. 2004: Shinhagakure. Conrad, São Paulo.
- KRAFT, Kenneth .1994: Zen, Tradition and Transition: A Sourcebook by Contemporary Zen Masters and Scholars. Grove Press
- LAO-TSÉ, 2000: Tao te king: o livro do sentido e da vida. Hemus, Curitiba –PR
- LANGE & MORIJI, 2002: *Iaidō* - The History, Teachings and Practice of Japanese Swordsmanship, Weatherhill
- MISHIMA, Y. 1986: Sol e aço. Brasiliense
- MUSASHI, M. 2002: O livro dos cinco anéis. Madras,
- MUSASHI, MIYAMOTO. 1982: The Book of Five Rings: Gorin no sho. Bantam Books
- NUKARIYA, Kaiten. 2005: The Religion of the Samurai: A Study of Zen Philosophy And Discipline in China And Japan. Cosimo Inc.
- OTTAIANO, L. 1987: Nippon To. [A espada japonesa] Esperança,
- OZAWA, H., YAMAGUCHI, T, 1997. *Kendō: The Definitive Guide*: Kodansha International,
- RATTI, O. & WESTBROOK, A. 2001: Secretos de los samurai: Estudio de las artes marciales del Japón feudal. Editorial Paidotribo

- READER, I. 1991: Religion in contemporary Japan, University of Hawaii Press, Honolulu
- READER, I. & ANDREASEN, E. & STEFÁNSSON, F.1993: Japanese religions – past and present. Japan library, England
- READER, Ian. 1994: Religion in contemporary Japan. University of Hawaii Press
- SASAMORI, J. & WARNER, G. 1989: This is *Kendō*: The Art of Japanese Fencing. Tuttle Publishing
- SUINO, N. 1994: The Art of Japanese Swordsmanship: A Manual of Eishin-Ryu *Iaidō* Shambhala, Publications Incorporated
- SCOTT WILSON, W. 2006: O samurai-a vida de Miyamoto Musashi: Estação Liberdade
- SUZUKI, T. [S/D]: Budismo: do primitivo ao japonês. São Paulo: Editora do Escritor. (Coleção Ensaio; v.18, Sem data).
- TANAKA, F. 2003: Samurai Fighting Arts: The Spirit and the Practice. Kodansha International,
- TAKUAN SOHO [S/D]: The Unfettered Mind,; Writings of the Zen Master to the Sword Master- Tradução de SCOTT WILSON, Kodansha International
- TOKESHI, J. 2003: *Kendō*: Elements, Rules and Philosophy, University of Hawaii Press,
- TURNBULL, S. 2006: Samurai: o lendário mundo dos guerreiros. M Books,
- YAMAMOTO TSUNETOMO, 2004: Hagakure. Conrad, São Paulo,
- YAMAMOTO, Yashiro. 2008: *Kendō*: o caminho da Espada. On editora, SP
- WATTS, A. 2008: O espírito do zen. Porto alegre, RS- L&PM
- WOERNER, Gert 1991: The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen. Universidade da Virgínia, Shambhala,
- YOSHIKAWA, Eiji. 1999: Musashi. Volume 1 e 2. Tradução do japonês por Leiko Gotoda. Estação Liberdade, SP
- HORI& IKADO& WAKIMOTO& YANAGAWA, 1999; JAPANESE RELIGION – A SURVEY BY THE AGENCY FOR CULTURAL AFFAIRS, Kodansha international,
- KOBAYASHI, H –*Kendō* Nippon - Setembro de 2005, tradução de Hiroyoshi Ishihashi. Texto recebido por e-mail.

Christopher YANG, USA , 5º Dan de *Kendō* : “Do you believe in miracles?” Revista mensal *Kendō Nippon*, Março de 2007 [traduzido e cedido por Hiroyoshi Ishihashi, 7º Dan]

YAMADA, Lenato Norio, 2007: ‘Benefícios do *Kendō*’- Associação Bandeirantes, divulgação interna, [Ver capítulo 2 de YAMAMOTO, Y. 2008: *Kendō*: o caminho da Espada. On editora, SP, que traça uma reflexão a partir do texto supra-citado]

YOSHIKAWA: 2001- Livro de *Iaidō*- distribuição interna

Sites:

<http://www.Kendō.or.jp/#all> [Acesso em outubro, 2014]

<http://www.Kendō-fik.org/index.html> [Acesso em outubro, 2014]

<http://www.nipponbudokan.or.jp/> [Acesso em outubro, 2014].

<http://www.jnto.go.jp/eng/location/spot/shritemp/kashimajingu.html>, Acesso em Outubro, 2014.

<http://kashimajingu.jp/> Acesso em Outubro, 2014.

http://www.gender.go.jp/english_contents/pr_act/pub/pamphlet/women-and-men13/ [Acesso em Outubro, 2014]

BACKUS, Robert L. -Tsukada Taih# on The Way and Virtue. Part One: Career and Scholarship *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 50, No. 1. (Jun., 1990), pp. 5-69.

URL:[http://links.jstor.org/sici?sici=0073-](http://links.jstor.org/sici?sici=0073-0548%28199006%2950%3A1%3C5%3ATTOTWA%3E2.0.CO%3B2-U)

[0548%28199006%2950%3A1%3C5%3ATTOTWA%3E2.0.CO%3B2-U](http://links.jstor.org/sici?sici=0073-0548%28199006%2950%3A1%3C5%3ATTOTWA%3E2.0.CO%3B2-U)

Baron TAKAHARU Mitsui- The System of Communications at the Time of the Meiji Restoration *Monumenta Nipponica*, Vol. 4, No. 1. (Jan., 1941), pp. 88-

101.URL:[http://links.jstor.org/sici?sici=0027-](http://links.jstor.org/sici?sici=0027-0741%28194101%294%3A1%3C88%3ATSOCAT%3E2.0.CO%3B2-Y)

[0741%28194101%294%3A1%3C88%3ATSOCAT%3E2.0.CO%3B2-Y](http://links.jstor.org/sici?sici=0027-0741%28194101%294%3A1%3C88%3ATSOCAT%3E2.0.CO%3B2-Y)

FRIDAY, Karl F. - *Kendō: Its Philosophy, History and Means to Personal Growth* by Minoru Kiyota *Monumenta Nipponica*, Vol. 51, No. 3. (Autumn, 1996), pp. 392-394.

URL:[http://links.jstor.org/sici?sici=0027-](http://links.jstor.org/sici?sici=0027-0741%28199623%2951%3A3%3C392%3AKIPHAM%3E2.0.CO%3B2-D)

[0741%28199623%2951%3A3%3C392%3AKIPHAM%3E2.0.CO%3B2-D](http://links.jstor.org/sici?sici=0027-0741%28199623%2951%3A3%3C392%3AKIPHAM%3E2.0.CO%3B2-D)

GOODMAN, G. K. *Private Academies of Tokugawa Japan. The Journal of Asian Studies*, Vol. 43, No. 1. (Nov., 1983), pp. 168-170.

URL:[http://links.jstor.org/sici?sici=0021-](http://links.jstor.org/sici?sici=0021-9118%28198311%2943%3A1%3C168%3APAOTJ%3E2.0.CO%3B2-G)

[9118%28198311%2943%3A1%3C168%3APAOTJ%3E2.0.CO%3B2-G](http://links.jstor.org/sici?sici=0021-9118%28198311%2943%3A1%3C168%3APAOTJ%3E2.0.CO%3B2-G)

KELLY, William: Directions in the Anthropology of Contemporary Japan Annual

Review of Anthropology, Vol. 20, (1991), pp. 395-431 Stable URL:
<http://www.jstor.org/stable/2155807> 20/08/2008 13:43

MOERAN, Brian - Individual, Group and Seishin: Japan's Internal Cultural Debate
Man, New Series, Vol. 19, No. 2. (Jun., 1984), pp. 252-266.

URL:<http://links.jstor.org/sici?sici=0025->

[1496%28198406%292%3A19%3A2%3C252%3AIGASJI%3E2.0.CO%3B2-5](http://links.jstor.org/sici?sici=0025-1496%28198406%292%3A19%3A2%3C252%3AIGASJI%3E2.0.CO%3B2-5)

RODEN, Donald - Baseball and the Quest for National Dignity in Meiji Japan *The American Historical Review*, Vol. 85, No. 3. (Jun., 1980), pp. 511-534.

URL:<http://links.jstor.org/sici?sici=0002->

[8762%28198006%2985%3A3%3C511%3ABATQFN%3E2.0.CO%3B2-F](http://links.jstor.org/sici?sici=0002-8762%28198006%2985%3A3%3C511%3ABATQFN%3E2.0.CO%3B2-F)

ROGERS, John M. - Arts of War in Times of Peace. Archery in Honch# Bugei Sh#den, *Monumenta Nipponica*, Vol. 45, No. 3. (Autumn, 1990), pp. 253-260.

URL:<http://links.jstor.org/sici?sici=0027->

[0741%28199023%2945%3A3%3C253%3AAOWITO%3E2.0.CO%3B2-%23](http://links.jstor.org/sici?sici=0027-0741%28199023%2945%3A3%3C253%3AAOWITO%3E2.0.CO%3B2-%23)

SPINKS, Charles Nelson - Indoctrination and Re-Education of Japan's Youth. *Pacific Affairs*, Vol. 17, No. 1. (Mar., 1944), pp. 56-70.

URL:<http://links.jstor.org/sici?sici=0030->

[851X%28194403%2917%3A1%3C56%3AIAAROJY%3E2.0.CO%3B2-V](http://links.jstor.org/sici?sici=0030-851X%28194403%2917%3A1%3C56%3AIAAROJY%3E2.0.CO%3B2-V)

YUSA, Michiko - *Women Living Zen* by Paula Kane Robinson Arai *The Journal of Asian Studies*, Vol. 59, No. 4. (Nov., 2000), pp. 1013-1014.

URL:<http://links.jstor.org/sici?sici=0021->

[9118%28200011%2959%3A4%3C1013%3AWLZ%3E2.0.CO%3B2-C](http://links.jstor.org/sici?sici=0021-9118%28200011%2959%3A4%3C1013%3AWLZ%3E2.0.CO%3B2-C)

J. B. Kraus: *Harakiri. Die siebenundvierzig Ronin.* by Toshi Noishiki, *Monumenta Nipponica*, Vol. 2, No. 2 (Jul., 1939), pp. 658-659 Published by: Sophia University

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2382506><http://links.jstor.org/sici?sici=0027->

[0741%28193907%292%3A2%3C658%3AHDSR%3E2.0.CO%3B2-E](http://links.jstor.org/sici?sici=0027-0741%28193907%292%3A2%3C658%3AHDSR%3E2.0.CO%3B2-E)

Glossário de termos, expressões e conceitos

As palavras colecionadas neste glossário visam facilitar a leitura do texto da tese, sendo uma ferramenta para consultas. Nem todas as palavras e conceitos são da língua japonesa, estando presentes outras que busquem facilitar a leitura ou que precisem de certa definição. O restante segue definido ou discutido no corpo da tese.

B

- **Bu** 「武」 arte de guerra, artes marciais, força militar.
- **Budō** 「武道」 o caminho das artes de guerra, artes marciais, caminhos marciais.
- **Bushidō** 「武士道」 Refere-se às virtudes e caminhos para condução moral de samurais principalmente no período Edo, sendo motivo de uma série de livros e escritos por vários samurais e monges, entre eles Yamamoto Tsunetomo, Takuan Soho, Miyamoto Musashi, Yagyu Munenori etc. Inazo Nitobe foi notabilizado pelo seu famoso livro de mesmo título. Essas virtudes e conceitos eram passados oralmente no Japão, de geração a geração e podem ser sintetizadas em sete princípios: Retidão, Coragem, Benevolência, Respeito, Sinceridade, Honra e Lealdade, muito embora essa síntese de princípios seja igualmente problemática. Sobre um competente histórico do Bushidō, ver o livro de Alexander Bennett [2013, 日本人の知らない武士道].
- **Bushidō e religiosidades** – De acordo com alguns praticantes, o Bushido poderia ser apresentado de posse de três planos ligados: o *Shinto* (Davis:1992), (Reader et al 1993), (Reader: 1994) é uma espécie de plano religioso de Estado que tem na figura do imperador seu objeto central. O *Shinto* ‘moderno’ (Hori & Ikado & Wakimoto & Yanagawa: 1999), como um sistema religioso pode ser considerado dentro de quatro modos principais: o Shinto da Casa Imperial, o Shinto de santuários, Shinto de

cultos e seitas e o Shinto folclórico (Ibdem). A parte disso se tem uma constelação de objetos variados, constando artefatos da natureza – há divindades variadas para cada elemento: rios, pedras, plantas, céu, sol, terras, florestas (Reader: 1993), (Chamberlain & Aston:2005) e também os parentes são objeto de culto e deferência. Em suma, os modos de operação do *shinto* se dão pela ‘memória’, imperial-ilustre, local-espacial-territorial e familiar-geracional. Sobre o ‘budismo’, alguns aspectos seus tomam forma e ressignificação quando transformados pelo *zen*. A chegada do ‘Budismo’ no território nipônico, enquanto transformação do ‘Tao’ chinês (WATTZ, 2008, P 44) se oferece no início do Século 10 [1191]. De acordo com Nitobe: (2004 [1899-1908], P. 9): O Zen é o equivalente japonês para o Dhyana, que representa o esforço humano para alcançar a meditação por meio de zonas de pensamento além do alcance da expressão verbal. De acordo Suzuki (Suzuki, Takeshi. S/D) existem dois troncos principais do Budismo no Japão e em um deles, há a prática da meditação, chamada *zazen* - *za*: sentar; *zen*: meditar, que é encontrada no *Kendo* – no qual sintetizam três planos de prática, os exercícios respiratórios e meditativos, os *koan* – ou problemas sem solução lógica aparente ou refletida – e o *satori* – iluminação – que é o objetivo supremo ao qual aspira um praticante (Herrigel, 1993); uma crítica do trabalho de Herrigel pode ser vista em Yamada (2001). O Confucionismo é tomado no *Kendo* como uma prática de respeito. Oferece uma série de preceitos e máximas de como conduzir-se por um ‘caminho do meio’ perante a vida, respeitando superiores e inferiores, exigindo de si o correto, sendo compreensivo com as dificuldades alheias e ter reverência pelos pais e pelos mais velhos (Confucio [551-479 a.C]: 2003, 2007). Deparei-me com modulações dessas formas básicas no *Kendo*.

- **Budōkan** 「武道館」 Salão para prática do **Budō**, ou caminhos marciais.

Sobre isso, ver **Nippon Budōkan**: <http://www.nipponbudokan.or.jp/>

- **Bunke** 「分家」 Ramos familiares.
- **Butsudan** 「仏壇」 literalmente o *altar de Buda* é um oratório comumente encontrado em templos Budistas e casas Japonesas, que professam essa prática religiosa. Ele consiste em uma pequena cabine com pequenas portas que protegem o *Gohonzon*, ou um ícone religioso,

tipicamente uma estatueta ou uma pintura de Buda ou Bodhisattva, ou ainda um escrito em forma de pergaminho. As portas são abertas para mostrar o ícone durante as condutas religiosas e fechadas ao por do sol.

D

- Dan 「段」 Nível, qualidade, classe, degrau. No Kendo existem dois sistemas hierárquicos em linha. O primeiro chama-se *Kyu* (sistema primário) e o segundo, o sistema de *Dan* (sistema secundário). O *Kyu* refere-se a graduações abaixo do primeiro *Dan*, e nele o aprendiz se acostuma aos movimentos básicos do *Kendo* – corporais, formas de corte com a espada, - até que seja possível a ele começar a utilizar o *Bōgu* [armadura]. A existência do primeiro não é regra, e fica a cargo do Sensei responsável por um determinado *Dōjō*, mas a existência do segundo o é. O sistema de *Dan* refere-se a graduação propriamente dita e designa que o praticante domina com certa liberdade os movimentos básicos. Para cada graduação existem critérios específicos. A partir do primeiro *Kyu*, o exame deve ser realizado nos eventos oficiais das confederações, a exemplo no Brasil da Confederação Brasileira de Kendo e no Japão, da ZNKR. Nos exames observa-se uma série de qualidades na passagem de uma pessoa pela graduação: qualidade do *shiai* [luta]; qualidade do *kata* [formas básicas de esgrima] e respostas a um questionário na data do exame. Em todos os níveis, o corpo é observado em suas qualidades para se saber se o examinado está prestes a passar para um novo nível. Os exames são realizados por professores que possuem maior graduação. Normalmente cinco examinadores que referendam a passagem, sendo que três precisam aprová-lo no caso de baixas graduações. Acima de 3º Dan o número de examinadores aumenta até chegar ao número de 21 examinadores para os exames de 8º Dan, apenas realizados no Japão. Cada graduação tem um tempo indicado para que seja possível prestar exame para graduação posterior, e segue a lógica “n-1”, ou seja, para poder prestar exame para 4º Dan, é preciso ter a graduação de 3º Dan há

três anos. A exceção é o exame para 8º Dan, no qual a exigência é de 10 anos após o 7º Dan e o mínimo de 45 anos de idade.

- **Dōjō** 「道場」 Termo apropriado e derivado do *Budismo*, donde se entende salão de iluminação [Davis, 1982]. O termo literalmente significa *lugar do caminho*. Os Dōjōs normalmente vinham anexados aos templos e o termo se refere ao lugar de treinamento e encontro formal para estudantes de quaisquer artes marciais japonesas, exames e outros encontros correlatos.

- **Dōkōkai** 「同好会」 - Associação ou grupo livre de treinamento.

E

- **Eras. Edo-Jidai** 「江戸時代」。 Era Edo – inicia-se em 1603 com a batalha de Sekigahara e finaliza-se em 1865. Neste período se completa a mudança da capital para a região de Edo, atual Tōkyō.
- **Era Meiji - Meij-Jidai** 「明治時代」 [Era Iluminada] Era Meiji 1868 a 1912. Período de modernização do Japão e mudanças na estrutura administrativa e burocrática japonesa.
- **Era Taishō - Taishō-Jidai** 「大正時代」 1912 a 1926.
- **Era Showa - Showa-Jidai** 「昭和時代」 1926 a 1989. ‘Período de paz e Harmonia’. Neste momento grandes mudanças ocorrem no Japão, nos períodos pré e pós guerra, com o totalitarismo japonês, a participação na segunda grande guerra e a conseqüente derrota e ocupação do Japão pelos EUA. Finaliza-se com o milagre japonês, ou seja, o grande crescimento econômico decorrente da reconstrução japonesa no pós-guerra.
- **Era Heisei - Heisei-Jidai** 「平成時代」 que teve início em 1989 e se estende aos nossos dias.

H

- **Hara** 「腹」 abdômen, barriga, compreendendo seu interior.

I

- **Iaidō** 「居合道」 O caminho da utilização da espada japonesa. Sobre o *Iaidō*, trata-se de uma prática intimamente relacionada ao *Kendō* e por meio dela se compreende o manuseio da espada japonesa, visto que ela se serve justamente de uma espada que em tudo se assemelha ao *Katana*, com exceção de que as espadas de treino normalmente não possuem linha de corte com afiação. Existem diferenças entre essa prática e o *Kendō*, mas uma das centrais reside no fato de que os adversários são virtualizados, ou seja, não há combates como no *Kendō* e algumas técnicas de manuseio da espada são diferentes. Por outro lado uma série de outras há semelhanças e os conceitos em sua maioria são comuns. E, no que nos importa, essa prática está inserida no *Kendō* como um modo de treinamento sobre o manuseio da espada japonesa.

Segundo Yoshikawa (2001), o '*Iaidō*' é uma das tradicionais artes japonesas pertencentes ao '*Budō*', e pode ser resumida como a ação de desembainhar a espada e cortar o oponente. O procedimento é formado pelas ações de: desembainhar e cortar, limpar o sangue residente na lâmina e retornar a embainhar a espada. O termo '*iai*' vem da seguinte frase em japonês "*tsune ni ite, kyu ni awasu*", e significa que: "devemos fazer tudo para sempre estarmos preparados para qualquer eventualidade". As técnicas simulam situações prosaicas no Japão-virtual em que eventualmente os japoneses se deparavam com inimigos num ataque repentino. O *iaidō* relaciona-se mais com situações triviais no que em combates em campo de batalha; pois a espada era sacada quando as demais armas não tinham capacidade de utilização. "Nos períodos de Nara e Heian, os samurais lutavam a cavalo, armados de lanças e chuços.

Contudo, se suas armas se quebravam, eles rapidamente deveriam sacar suas adagas, facas ou espadas para poderem se defender. O *iaidô* teve início em meados do século 16, com a inspiração da técnica por um samurai conhecido como Hayashizaki Jinsuke Shigenobu (1542 - 1621) que desenvolveu um sistema de combate para vingar o assassinato de seu pai.” “Com a aproximação da Segunda Guerra Mundial, Nakayama Hakudo, ao lado dos mestres de Eishin ryu, ensinaram abertamente as técnicas secretas de *iai* para a população poder se armar e se defender. Após a guerra, foi proibida no Japão a prática de muitas artes marciais com finalidade militar. Contudo em 1953, as artes do *Budô* foram submetidas ao Zen Nihon *Kendo* Renmei (Federação Japonesa de Kendô), e assim voltaram a ser praticadas com o intuito de preservar a cultura e os antigos ensinamentos. Em novembro de 1969, o primeiro conjunto de *seitei iai kata* foi apresentado em Kyoto num campeonato de artes marciais.” O primeiro *seitei iai kata* foi composto de sete formas derivadas dos estilos antigos, e com o passar dos anos, em 1981, a técnica foi refinada e então acrescida de mais três formas e, finalmente em 2000 foram adicionadas duas outras formas. Em suma o *iaido* vincula-se ao *Kendo* na medida em que tem por objeto a espada e o corpo presente no designativo geral “caminho da espada”. (Yoshikawa: 2001- Livro de Iaido- distribuição interna). Outros livros que informam sobre a prática do *iaido*: (Lange & Moriji: 2002); (Suino: 1994); (Green: 2001); (Tokeshi: 2003, P.208); (Donohue et al: 1999, P. 109). Sobre Nakayama Hakudo, pode-se consultar inúmeros materiais; em inglês, por exemplo, ver <http://kenshi247.net/blog/2011/02/14/a-lineage-all-but-forgotten-the-yushinkan-nakayama-hakudo/> [Acesso em setembro, 2013]

- **Ihai** 「位牌」 Tábua mortuária Budista.
- **Ittō-ryū Onoha** 「一刀流小野」 É o mais antigo dos estilos/escolas Itto-ryu que derivaram a partir do mestre Ittosai Kagehisa. Nos dias de hoje ele continua a ser um dos mais influentes estilos técnicos da Espada Japonesa, exercendo uma grande influência no Kendo moderno, em termos dos estudos de forma, sobre as táticas e a respeito da estética corporal e de posições de combate. Ono-ha foi fundada pelo sucessor imediato de Ittosai, Ono Jiroemon Tadaaki (1565-1628), de onde o nome da escola se define. A tradição oral indica que Ittosai fez

Tadaaki travar um duelo com outro estudante, Zenka, a fim de estabelecer um sucessor para o estilo. Servindo como instrutor da casa shogunal, tanto o segundo e o terceiro shoguns serviram-se de seus ensinamentos, juntamente com Yagyū Munenori da escola rival [Yagyū Shinkage-ryu], Tadaaki foi capaz de continuar a expor sua escola. Conhecido como um estilo de duelo que incide sobre a unidade e especificidade da espada, Ono ainda ajudou a desenvolver a Shinai [espada de bambu] a fim de reduzir as lesões nos treinamentos e permitir uma prática de luta mais real, sem o perigo de mutilações e ossos quebrados. Do ponto de vista técnico este modelo consiste em mais de 150 estudos de forma para ambas as espadas, longa e curta. O seu principio é o *Kiriotosu* 「切り落とす」 que se traduz simplesmente como "cortar. O seu segredo é a linha de centro no ataque. Embora formalmente concebido como um sistema de combate sem armadura, as técnicas possuem plasticidade suficiente para as exigências e táticas de combate com armaduras, tornando as técnicas adaptáveis a essas circunstâncias. A transmissão do sistema passou através da família Ono sendo foi mantida pelo senhor feudal Tsugaru Nobumasa. O segundo mestre desta família ensinou Ono Tadakata, permitindo que a família Ono preservasse a escola, enquanto a família Tsugaru continuou sua prática, tendo assim duas famílias na manutenção da linha principal da tradição Ono-ha Itto-ryu posteriormente. A família Tsugaru também ensinou o sistema aos membros da família Yamaga, e eles trabalharam juntos para preservar o estilo.

- **Izakaya** 「居酒屋」 Este termo se refere a todos os lugares onde se bebe e se come petiscos no Japão. Relativo a bares, restaurantes noturnos, pubs etc. São lugares casuais nos quais os cidadãos japoneses se encontram após o trabalho para os *happy hours*.
- **Ie** 「家」 Casa, residência, lugar de habitação, família, linhagem, nome familiar.

J

- **Jibun no ketten** 「自分の欠点」 Expressão relativa ao entendimento das próprias falhas.
- **Jidōhanbaiki** 「自動販売機」 Máquinas de venda de refrescos, cigarros, tickets etc, bastante comuns no Japão.
- **Jibun** 「自分」 Relativo ao Indivíduo, sujeito, o si mesmo.

- **Jiyu** 「自由」 Liberdade.

K

- **Kakegoe** 「掛け声」 vocalização por meio de um grito, com origem no interior do abdômen.
- **Kamae** 「構え」 Postura do corpo, posição. No Kendo se refere às posições de guarda-ataque. Os moduladores do *Ken* referem-se a cinco posições básicas, quais sejam '*Tyu-dan-kamae*'- [espada em posição média] chamado de '*seigan*' [espada apontada para os olhos do adversário] é a postura básica do *Kendo*. As outras posições da espada, chamadas de *kamae* são *Jyo-dan*- [posição alta]; *Guedan* [posição baixa]; *Hatsu-soo* [espada acima da posição média e posicionada à direita] e *wakigamae*, [que é a ocultação da espada atrás do corpo pelo lado direito]. Essas posições são treinadas por meio do estudo dos *kata*.
- **Kami** 「神」 Autoridade, divindade.
- **Kamidana** 「神棚」 Trata-se de um oratório na forma de uma pequena casa que possui similaridades com os templos shintoístas [de onde deriva] no qual são colocadas em seu interior o *shintai*, mais comumente um espelho em forma circular, ou pequenas rochas, jóias ou outro objeto de valor. Esses oratórios são colocados nas casas japonesas, em um lugar de destaque e que se tenha clara visão, e são abertos quando de eventos importantes no calendário Religioso e Estatal japonês, e posteriormente fechados.
- **Kanji** 「感じ」 Sentimento, impressão, senso.
- **Kanpeki** 「完璧な」 Perfeição, completude.
- **Kansai, Kanto** 「関西、関東」 expressão para designar o Oeste e o Leste do território japonês, compreendendo no Oeste a antiga capital, Kyoto e no Leste, a grande Tōkyō.
- **Kazoku** 「家族」 Relativo a membros de uma família, por meio da consanguinidade e aliança.

- **Kokoro** 「心」 Coração, mente, pensamento. Relativo a um complexo de faculdades cognitivas que permite a consciência, o pensamento, a razão e o julgamento.
- **Ki, Ken, Tai Icchi** 「気剣体一致」 Expressão utilizada na prática do Kendo para designar uma sincronia entre o golpe da espada, a movimentação do corpo e a postura energética corporal e mental.
- **Kendō** 「剣道」 O caminho da espada. Trata-se de uma moderna arte marcial japonesa que descende do *Kenjutsu* e se vale de espadas de bambu *Shinai* e uma armadura de proteção chamada *Bōgu*.
- **Kendōbu** 「剣道部」 Departamento de Kendo.
- **Keishichō** 「警視庁」 Polícia Metropolitana de Tōkyō. Grupamento de Elite da Polícia Japonesa. O Departamento da Polícia Metropolitana de Tōkyō serve toda a metrópole. Fundada em 1874, ela é dirigida por um superintendente geral, nomeado pela Comissão Nacional de Segurança Pública, e aprovada diretamente pelo primeiro ministro. A polícia metropolitana conta com um efetivo em torno de 40 mil policiais e cerca de 2500 civis, compreendendo 101 estações na prefeitura da grande metrópole. Este é o maior contingente policial cidadão do mundo.

G

- **Gasshuku** 「合宿」。Campo de treinamento, donde se tem alojamento no local.

M

- **Maai** 「間合」 Espaço de encontro. Intervalo, distancia, oportunidade, tempo correto, distancia entre dois oponentes em situação de confronto. Termo bastante usado no *Kendo* para designar o espaço entre dois.
- **Mokusō** 「黙想」 Meditação, contemplação silenciosa.
- **Menkyokaiden** 「免許皆伝」 Diploma atestando maestria e livre-docência em uma determinada arte japonesa, notadamente presente nas

artes marciais. Designa o completo domínio e maestria tanto nos fundamentos quanto no núcleo da filosofia aplicada.

- **Musōshindenryū** 「夢想神伝流」 Estilo de Iaido fundado por Nakayama Harudo em 1932.

N

- **Ningen** 「人間」 ser humano, ou jinkan, o mundo. *Ningen no kokoro*, 「人間の心」 expressão para sintetizar o coração do homem.

O

- **Oshogatsu** 「お正月」 Ano Novo. Desde 1873 no calendário gregoriano o Ano Novo Japonês vem sendo celebrado no primeiro dia de janeiro, embora haja correspondência entre o calendário japonês e o calendário chinês para a celebração do ano novo no oriente. Nesta época envia-se cartões postais para as pessoas e normalmente visitam-se parentes e amigos, além de uma dieta correspondente à celebração, chamada de *osechi*.
- **Obon** 「お盆」 Ritual para os parentes falecidos. Trata-se de uma tradição budista no Japão que visa prestar as honras aos ancestrais da família. Normalmente os ritos se definem como o retorno dos familiares às casas de origem, a visita aos cemitérios e túmulos e sua limpeza, e uma dieta que relembra o que os parentes, quando vivos, gostavam de comer. Neste momento os espíritos supostamente visitam as casas de seus parentes, onde são lembrados e celebrados. O *Obon* finaliza-se com o *bon odori* [a dança] quando os espíritos devem retornar aos seus lugares de descanso na pós vida.
- **Ojigi** 「お辞儀」 ato de se curvar com o intuito de cumprimentar as pessoas.
- **Omamori** 「お守り」 amuleto de proteção. Os amuletos são normalmente vendidos nos templos shintoístas e budistas, e destinados a

vários aspectos da vida, tais como estudos, exames, trabalho, saúde, felicidade etc. Em suma, são dispositivos de proteção para o portador.

- **Omiyage** 「おみやげ, お土産」 trata-se de um costume japonês de sempre trazer lembranças ou *souvenires* para os amigos e parentes, quando se faz uma viagem ou passeio.

R

- **Reigi** 「礼儀」 maneiras, cortesia, etiqueta.

S

- **Sadō** 「茶道」 Caminho do chá.
- **Seikatanden** 「臍下丹田」 ou *Tanden*, ponto no interior da barriga, no espaço compreendido entre o umbigo e o anus, importante no desenvolvimento da meditação e prática de artes marciais; corresponde ao chakra abdominal.
- **Sensei, senpai e Kōhai** 「先生」 Sensei, professor ou mestre. Senpai 「先輩」 veterano e Kōhai 「後輩」 calouro.
- **Seishin** 「精神」 Espírito.
- **Shiai** 「試合」 Jogo, luta, combate.
- **Shinai** 「竹刀」 Espada de bambu.
- **Shodō** 「書道」 Caligrafia Japonesa.
- **Shoubu** 「勝負」 Vitória ou derrota, jogo, Combate.
- **Sonkyo** 「蹲踞」 ato de se acororar para a apresentação do nome da família e do Dōjō, antes do início do combate no Kendo.
- **Sutemi** 「捨て身」 Auto sacrifício, abandono de si.

T

- **Tachi** 「太刀」 Espada longa e 「小太刀」 **Kodachi**, Espada curta.
- **Temizuya** 「手水舎」 Pequena piscina para se limpar as mãos e a boca antes de se entrar no recinto dos Templos.
- **Torii** 「鳥居」 Portal, em forma de um duplo T, muito comum nos templos japoneses.
- **Toyamanometsuke** 「遠山の目付」 expressão que significa olhar a montanha distante, ou seja, não se fixar em qualquer ponto em específico, mas ter o olhar capaz de ver tudo ao mesmo tempo.

Y

- **Yūkōdatotsu** 「有効打突」 expressão relativa ao golpe perfeito no Kendo.

Z

- **Zekken ou Nafuda** 「ゼッケンとか名札」 placa de Identificação, por meio do sobrenome e nome da academia ou dōjō.
- **ZNKR** – *Zen Nihon Kendō Renmei* 「全日本剣道連盟」 Federação Japonesa de Kendo.