Universidade Federal de Goiás
Faculdade de Ciências Sociais
Programa de Pós Graduação *Stricto Sensu* em Sociologia

DO CONCEITO DE *BUN BU RYO DO* À ATIVIDADE ESPORTIVA: A RACIONALIDADE MODERNA NAS LUTAS MARCIAIS TRADICIONAIS

MARCEL FARIAS DE SOUSA

GOIÂNIA – GO
JUNHO DE 2010

MARCEL FARIAS DE SOUSA

DO CONCEITO DE *BUN BU RYO DO* À ATIVIDADE ESPORTIVA: A RACIONALIDADE MODERNA NAS LUTAS MARCIAIS TRADICIONAIS

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre em Sociologia no programa pós-graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás.

Linha de pesquisa: Práticas e representações sociais

Orientador: Prof. Dr. Sebastião Rios Correa Jr.

GOIÂNIA
JUNHO DE 2010

MARCEL FARIAS DE SOUSA

DO CONCEITO DE *BUN BU RYO DO* À ATIVIDADE ESPORTIVA: A RACIONALIDADE MODERNA NAS LUTAS MARCIAIS TRADICIONAIS

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre em Sociologia no programa pós-graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Sebastião Rios Corrêa Jr.

Dr. Eurico Antônio Gonzales Cursino dos Santos

Dr. Pedro Célio Alves Borges

Flávio Munhoz Sofiati (suplente)

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente a minha família, Maria Ely (minha mãe), Waldomiro (meu pai) e ao Rildo (meu irmão), por todo o apoio, amor e carinho que tenho recebido nestas três décadas. São meus maiores suportes e tenham certeza de que meu amor por vocês também é imenso e incondicional.

Da mesma forma e também com muita intensidade, agradeço a minha companheira, amiga e amada Lorena, que teve de agüentar minhas crises, minhas inseguranças, meu humor (ou falta dele), sempre oferecendo seu ser, seu amor, numa forma que não se pode explicar com palavras; é preciso sentir. Agradeço também à sua família (Baima), por me acolher tão bem, o que me faz querer lutar ainda mais pelo respeito e carinho de vocês e de ser digno de estar junto a todos.

Agradeço a família Costa Miranda (meus padrinhos) por todo o suporte e atenção durante todos estes anos. Devo parte de minha formação a esta família.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e aos professores pela oportunidade e conhecimento que adquiri e que continuarei a buscar; o saber continua o seu movimento. Ao meu orientador, Dr. Sebastião Rios, que topou o desafio de ajudar num tema “alienígena”. Mesmo diante as dificuldades encontradas no percurso, espero ter correspondido à altura.

Agradeço ao professor Dr. Eurico Cursino da Universidade de Brasília pela valiosa contribuição e sugestões no momento da qualificação.

Agradeço ao Centro de Pesquisa em Cultura Japonesa (CPCJ-GO) pela acolhida e ajuda em minha pesquisa. Desta forma, é extremamente necessário agradecer a sua presidente, a professora Dra. Cecília Noriko Saito, por ser a maior incentivadora e colaboradora de meu trabalho. Incentivo que fez a diferença em diversos momentos difíceis e de crises. Incentivo e apoio que veio antes, durante e depois da banca de qualificação. Domo arigatou gozaimashita!

Agradeço às escolas e instituições onde atuei (e atuo) como professor. Aos meus “ex” (da Faculdade de Educação Física da UFG e da EAJA nas escolas do município) e atuais alunos (da Escola Municipal Maria Genoveva), com quem

dividi grandes experiências, aprendizados e se constituíram grandes e boas amizades.

E por último, mas de forma especial, agradeço aos meus valiosos amigos, minha “segunda família”: Jeferson Moreira (e família), Cristiana Fernandes, Renata Linhares, Poliana Carvalho, Roberto Furtado, José Guedes, Patrícia Santiago, Marcos Flávio, Denis Souza, Gleison Gomes, Noni Rasmussem e família (Lorenzo e Flávio). Juntos conseguimos, separados caímos!

Presto uma pequena homenagem ao grande camarada e companheiro, Paulo Cesar Carrijo (*in memorian*).

RESUMO

Este trabalho analisa o desenvolvimento sócio-cultural e histórico das lutas marciais japonesas, a partir de sua configuração social, religiosa e política no Japão feudal e investiga como estas práticas se reconfiguram no modelo de racionalidade do mundo ocidental. A pesquisa, de caráter qualitativo, tem como procedimento metodológico, o método de análise de imagens paradas com a decomposição de vídeos de lutas, optando pelo seguinte processo comparativo de movimento: 1) Comparação de movimento do *aikijujutsu* (da escola de *Shinobi no Jutsu Hiten Ryu*) com o *Aikidô* tradicional (vídeo do *Doshu* Moriteru Ueshiba, neto do fundador do *Aikidô*, Morihei Ueshiba); 2) Comparação de movimento do *jujutsu* (da escola de *Shinobi no Jutsu Hiten Ryu*) com o *Judô* (vídeo de instrução da instituição *Kodokan*). Realizamos uma reflexão sobre a percepção do mundo oriental nas ciências sociais do Ocidente. Edward Said (2007) questionou as formas de apropriação, interpretação, compreensão e julgamento da cultura oriental a partir da ótica da racionalidade ocidental, que este autor denominará de Orientalismo. Como referencial teórico, escolhemos o modelo da sociologia compreensiva de Max Weber e sua contribuição para a análise do fenômeno religioso (budismo e shintoísmo) e acrescentou-se a teoria psicossocial do sociólogo alemão Erich Fromm, que percebe o caráter autoritário do Estado e das instituições sociais (como a religião) atuando na formação da personalidade dos sujeitos. Aplicamos estes autores e seus conceitos na análise sobre a religiosidade e suas configurações no Estado japonês. Complementar a esta análise, fizemos uma reflexão sobre o desenvolvimento dos estudos sociológicos sobre as práticas corporais utilizando a análise figurativa de Norbert Elias e Eric Dunning (1992) sobre o fenômeno esportivo moderno nascido na Europa e que as lutas marciais japonesas, parcialmente se enquadram também esta questão.

Palavras-chave: racionalização, religiosidade, modernidade, lutas marciais.

ABSTRACT

This paper examines the socio-cultural history of Japanese martial arts, from their social setting, religion and politics in feudal Japan and investigates how these practices are reconfigured in the model of rationality in the Western world. The research, qualitative, is a methodological procedure, the method of image analysis stops with the decomposition of videos of fights, opting for the following comparative process of movement: a) Comparison of motion aikijujutsu (School Shinobi no Jutsu Hiten Ryu) with the traditional aikido video (Doshu Moriteru Ueshiba, grandson of the founder of Aikido, Morihei Ueshiba), 2) Comparison of movement of jujutsu (the school of Shinobi no Jutsu Ryu Hiten) in Judo (video education institution Kodokan). We made a reflection on the perception of the Eastern world in the social sciences of the West. Edward Said (2007) questioned the forms of appropriation, interpretation, understanding and judging the Eastern culture from the perspective of Western rationality, it called the author of Orientalism. The theoretical model we chose the comprehensive sociology of Max Weber and his contribution to the analysis of religious phenomena (Buddhism and Shinto) and added the psychosocial theory of German sociologist Erich Fromm, who realizes the authoritarian character of state and institutions social (like religion) acting in shaping the character of the subjects. We apply these concepts in authors and their analysis of religiosity and their settings in the Japanese state. Complementary to this analysis, we reflect on the development of sociological studies of bodily practices using figurative analysis of Norbert Elias and Eric Dunning (1992) on the modern sports phenomenon born in Europe and the Japanese martial arts.

Keywords: rationality, religion, modernity, martial arts.

Do conceito de *Bun Bu Ryo Do* à atividade esportiva: a racionalidade moderna nas lutas marciais tradicionais

Sumário

Introdução – Uma abordagem sociológica sobre as lutas marciais	**10**
Parte I – Histórias do Oriente	**28**
Capítulo 1 – Religião, Estado e sociedade no Japão medieval	**29**
1.1. A problemática do Orientalismo	**31**
1.2. Caminho dos deuses e dos homens: mito e história na constituição do Japão	**42**
1.3. Em trilhas próprias: a ascensão dos governos shogunais	**49**
1.4. O florescimento de uma cultura guerreira: uma sociedade militarizada no período shogunal	**55**
1.5. Diversidade de Ryu (escolas) e estilos de lutas no Japão Feudal	**81**
1.5.1. O jujutsu	**83**
1.5.2. O ninjutsu (shinobi no jutsu)	**87**
1.5.3. O aikijujutsu	**90**
Capítulo 2 – Era Meiji: nova ordem e racionalidade moderna	**94**
2.1. Fim do shogunato Tokugawa e reencontro com o Ocidente	**94**
2.2. Religiosidade e autoridade estatal no processo de formação da personalidade japonesa	**99**
Parte II – Racionalização, religiosidade e corporeidade: ressignificação das lutas marciais japonesas na modernidade	**117**
Capítulo 3 – Configurações das lutas marciais: um estudo comparativo	**118**
3.1. Racionalização e racionalidade	**118**

3.2. As práticas corporais no contexto das ciências sociais: racionalização esportiva na modernidade	**130**
3.3. Lutas marciais japonesas e esporte moderno: modernidade e ressignificações	**148**
3.2.1. Análise comparativa: jujutsu e o judô	**150**
3.2.2. Análise comparativa: aikijujutsu e aikidô	**169**
Considerações Finais	**186**
Referências bibliográficas	**194**
Apêndice – DVD com vídeos dos estilos de lutas analisados	**204**

Introdução

Uma abordagem sociológica sobre as lutas marciais

No ano de 1853, um evento se tornaria emblemático para o povo japonês e para as nações globais. 04 fragatas da esquadra do comodoro Matthew Perry aportam em Uraga, Sagami (atual Kanagawa), para entregar uma proposta do presidente Millard Fillmore dos Estados Unidos ao governo japonês, tem início o último capítulo do período Edo. Esses *kurobune* (navio negro) queriam permissão para estabelecer depósitos de carvão para abastecimento dos navios que cruzavam o Pacífico. Para os japoneses, o pedido não foi uma surpresa (russos e ingleses já vinham reivindicando a abertura dos portos), mas ficaram impressionados com os modernos armamentos dos navios. Este fato criou um sentimento de perplexidade na sociedade japonesa, já que o país estava oficialmente fechado para contatos com os diplomatas representantes dos outros países desde o início do século XVII. Este evento representa as transformações que uma sociedade – outrora fechada em si mesma durante séculos (e com suas devidas justificativas) – sofrera num curto período de tempo, mas que acarretou até a atualidade profundas mudanças sócio-culturais neste país.

Na ocasião da assinatura do tratado de comércio, no ano seguinte, novamente os Estados Unidos surpreenderam os japoneses, que nunca tinham visto máquinas como telégrafo e trem, recebidos de presente. O progresso técnico-científico do Ocidente os seduzia.

Percorrendo as ilhas japonesas, o comodoro Perry e seus marinheiros encontraram uma nação que

> Correspondia, com perfeição, às fantasias de superioridade. Não havia, em seu território, um só quilômetro de estrada de ferro. Nem uma só tecelagem mecânica produzia os panos que vestiam os homens e mulheres da terra, gente que desconhecia botas e sapatos e caminhava pelas estreitas ruas das cidades, calçada com tamancos e sandálias. As estradas, por sua vez, quase não tinham sulco de rodas... Com exceção das muralhas ciclópicas que sustentavam os montes de terra sobre os quais estavam construídos os grandes castelos, não havia uma só construção de pedra ou tijolo em todo o país. Os próprios castelos, assim como os templos e santuários, eram feitos de madeira e terra batida à qual se agregava palha de arroz ou algum resíduo vegetal para aglutinar a massa. (Sette, 1991: 01).

Aos olhos ocidentais, certamente essa foi a primeira impressão de quem observou a superfície de uma sociedade que, durante mais de duzentos anos (em 1639 foi decretado o fechamento dos portos aos navios estrangeiros), estivera isolada do “progresso ocidental”. Na realidade, o período Edo foi um tempo inestimável para que o Japão, apartado do mundo exterior, se reunificasse, desenvolvesse os fundamentos estéticos e filosóficos de diferentes manifestações culturais e consolidasse sua identidade nacional. Uma espécie de auto-aperfeiçoamento que lhe permitiu acumular energias para as eras seguintes.

Já para a sociedade mundial, especificamente para o mundo ocidental, o território extremo-oriental despertava interesses e curiosidades. O contato com as nações desta localidade representava um acesso a um mundo desconhecido, com características próprias e distintas do mundo ocidental. Uma diversidade de produtos culturais da sociedade asiática, bens que carregavam simbolismos e crenças bastantes presentes no cotidiano do indivíduo comum, do seu nascimento até a sua morte, do menor ao maior âmbito, era apresentada ao Ocidente.

A “novidade” deste mundo estranho, até mesmo ridicularizado por seus costumes distintos pelo mundo ocidental, logo se tornaria acessível. Da culinária exótica ao costumes sociais, os aspectos culturais da sociedade japonesa são englobados. Uma de suas manifestações, os sistemas de lutas corporais, talvez seja a característica cultural mais conhecida e aceita em todo o mundo. Sua difusão não atinge apenas as organizações militares interessadas em melhorar a capacidade de seus combatentes, mas também atinge a sociedade civil, que se interessa tanto pelo caráter de defesa pessoal que estas práticas possuem como também pelos curiosos sentidos e significados por trás delas. No entanto, como

ocorre em toda a história humana, a aceitação dos aspectos culturais de uma sociedade distinta pela outra se dá sob certas circunstâncias que normalmente as modificam e ressignificam.

Esta é a preocupação central deste trabalho. Diante dos vários referenciais teóricos e modelos de análise sobre o desenvolvimento da sociedade, podemos entender as lutas como texto e contexto para a aplicação de uma análise sobre as sociedades, especialmente aquelas que estão diretamente envolvidas na sua prática e difusão. Por isso, procuramos aproximar as lutas marciais da análise sociológica, transformando-as em seu tema. A partir destas manifestações corporais, podemos compreender aspectos importantes sobre a formação sócio-cultural e os valores dados a essas práticas, tanto em suas origens quanto nas suas modificações ocorridas nos tempos modernos.

A pesquisa em torno das artes marciais no Brasil ainda é limitada, como comprova o recente levantamento do número de produções acadêmicas sobre as lutas realizadas por Correia e Franchini (2010). Observando os periódicos da área da educação física, os resultados apontam para um baixo número de artigos direcionados a estas atividades. Dentre esses artigos, a maior parte foi direcionada à análise do judô e da capoeira, o que reflete a tradição dessas atividades no Brasil. O judô em decorrência da forte presença japonesa no país, ocasionado pelo grande fluxo migratório ocorrido a partir dos anos iniciais do século passado, a que se soma a tradição olímpica – o judô está no programa olímpico desde a década de 1960. No que diz respeito à capoeira, é importante destacar que a mesma é considerada patrimônio cultural pelo Ministério da Cultura face sua forte inserção social em decorrência de sua origem e desenvolvimento no Brasil. No entanto, olhar este processo nos permite ver um caminho cheio de barreiras que esta prática sócio-cultural enfrentou, sendo considerada marginalizada e que poderia trazer outras significações (religiosas) que feriam o pensamento hegemônico cristão no país. Os artigos relacionados nesta pesquisa se enquadram nas análises biodinâmicas do movimento nas lutas e em número menor, nas análises sócio-culturais sobre as práticas. As ciências humanas aparecem como um elemento complementar, onde o que mais interessa é a

história e fatos presentes na evolução destas práticas. A compreensão sociológica começa a aparecer timidamente em poucos trabalhos que procuram analisar as configurações destas práticas na modernidade mundial e, principalmente, brasileira.

Por isso, concordamos com Correia e Franchini (2010) que para o entendimento das práticas de lutas marciais, a compreensão de sua multidimensionalidade implica na mobilização de saberes das mais diversas áreas, bem como na utilização de procedimentos metodológicos especializados.

> Para que as lutas, artes marciais ou esporte de combate sejam concebidos como manifestações culturais relevantes e transcendam as representações do senso comum e o teor "exótico" que lhes são conferidos, é preciso que o conhecimento crítico, sistemático e rigoroso do ponto de vista epistemológico seja produzido e, sobretudo, compartilhado socialmente entre os diferentes interlocutores e protagonistas destas atividades (Correia,Franchini, 2010: 05).

A *priori*, estas questões são de interesse maior das áreas acadêmicas ligadas às práticas das lutas, como a educação física, as ciências do esporte. No entanto, diante das configurações assumidas na atualidade, principalmente pela sua apropriação pelo mercado, pelos meios de comunicação que geram somas enormes de lucro, pelo contexto do desenvolvimento (ou exarcebação) da agressividade dos sujeitos, as lutas tornam-se tema que extrapola aquelas áreas originais.

As lutas (ou artes) marciais são uma das manifestações culturais mais antigas do mundo que surgiram principalmente em situações de garantia da sobrevivência, possuindo como principal característica a organização e sistematização de um conjunto técnico voltado para a autodefesa, muitas vezes com o uso de objetos. Posteriormente, com o desenvolvimento das lutas marciais nas sociedades do extremo oriente, vê-se que elas serão aliadas a um conjunto de práticas filosóficas, sofrendo forte influência da religião que sustentava desde a moralidade e as leis até a estratificação e a hierarquia social (Barreira, Massimi, 2003). Com isso, a própria prática marcial assumirá o sentido de formação integral do sujeito e busca do autoconhecimento.

A origem dessas lutas orientais é ainda obscura, mas com certeza bastante remota. Além dessa distância temporal, contribui para esses lapsos de informação o fato de que a forma de transmissão desses conhecimentos era baseada na tradição oral e na própria prática da atividade, característica que se mantém na atualidade. A maioria das informações disponíveis parte de fragmentos retirados de manifestações artísticas e literárias (que possivelmente foram interpretadas e analisadas pelo crivo do orientalismo) dos países do extremo oriente ou de utensílios produzidos com finalidades bélicas.

Na literatura, encontramos obras que já desempenhavam importante papel na organização bélica das sociedades orientais. Como exemplo, temos o livro *Arte da Guerra* (no método de romanização *pinyin* do mandarim chinês: *SunZi Ping Fa*) do estrategista militar Sun Tzu, escrito durante o século IV a.C. Neste texto, vemos a afirmação da necessidade de sistematizar o conhecimento marcial para a garantia da sustentabilidade do Estado:

> A arte da guerra é de importância vital para o Estado. É uma questão de vida e morte, um caminho tanto para a segurança como para a ruína. Assim, em nenhuma circunstância dever ser negligenciada (Sun Tzu, 1983: 17).

Por meio dessas manifestações é possível afirmar que algumas tradições marciais começaram a se desenvolver em algum momento entre o século V a. C. – há indícios de uma maciça produção manufatureira de espadas na China – e o século III d. C. – quando os exercícios físicos foram descritos pela primeira vez (Reid, Croucher, 1998). Já no século VI a. C. na região da China – na época ainda não era uma única nação, mas um conjunto de estados menores e independentes – havia muitos conflitos. Este fator aponta para a evidência de uma preparação militar e técnica destas nações (Reid, Croucher, 2004: 27-8). Shahar (2003) afirma que, já no século V d. C. na consolidação do famoso mosteiro budista *Shaolin,* a participação dos monges em assuntos militares se mostrava importante. Junto a isto, tem-se o indício de que estes monges possuíam algum tipo de treinamento militar, o que leva a refletir sobre a possibilidade de uma sistematização técnica das lutas marciais. Mostra, por exemplo, o papel da política no primeiro

engajamento militar dos monges (na passagem das dinastias *Sui* para *Tang*) e a importância da desagregação institucional *Ming* para o surgimento de uma tradição marcial sistematizada em Shaolin. Indicam também, as formas encontradas pela comunidade monástica de Shaolin para legitimar teologicamente o próprio uso da violência e, com isso, escapar de uma grave contradição em relação ao seu cânone religioso (Shahar, 2003). Entre os séculos X e XVII, a partir das técnicas de bastão, monges e intelectuais confucionistas interessados nas artes marciais populares iniciaram a sistematização dos modernos "estilos de Kung-Fu da família Shaolin". Neste contexto, Shahar retoma e aprofunda um dos assuntos mais interessantes de seu trabalho anterior: aquele relativo à produção, pelos próprios clérigos, de um mito legitimador de suas atitudes, no caso, o da divindade armada *Jinnaluo*, que combatia os inimigos do Dharma com fenomenais golpes de bastão (Shahar, 2003: 29-31).

Temos também o desenvolvimento de técnicas oriundas das sociedades da Antiguidade Clássica ocidental – como a luta greco-romana, o pancrácio – bem como algumas manifestações presentes no Oriente – tem-se alguns relatos orais sobre combates sistemáticos existentes na Índia como o *Vajhrasmuhti ou o Zurkhaneh* e, uma forma de combate que possui semelhanças com o jujutsu. Durante sua evolução, há uma série de diferenciações técnicas (luta em solo, luta com ênfase em socos, entre outras), filosóficas e espirituais que acompanham o desenvolvimento das lutas na China, no Japão e na Coréia.

No arquipélago japonês, vemos um notório desenvolvimento das lutas marciais a partir da influência da China e da Coréia que trouxeram, além de um modelo hierárquico de organização social, a língua, a religião e a filosofia budista. Este desenvolvimento está associado também à eclosão de conflitos que levam à necessidade de uma organização militar e de técnicas marciais que mais tarde estabeleceriam a formação de classes sociais guerreiras (Ratti, Westbrook, 1999). Com a consolidação da nação japonesa e a militarização parcial da sociedade, surgem as primeiras *Ryu*[1], que são escolas de ensino de um determinado estilo,

[1] No caso de escolas antigas é dada a nomenclatura *Koryu*.

no período do Japão feudal, quando se desenvolvem inúmeras escolas e estilos de lutas marciais[2].

É também neste período que se desenvolve uma importante característica das tradições marciais japonesas: a sua associação com elementos filosóficos e religiosos. Vemos as lutas corporais comparecer como um produto da ação humana influenciada pelas confissões religiosas; confissões que, por sua vez, se encontravam aliadas ao governo em praticamente toda a sua história e justificavam a autoridade (divina) dos governantes. Até os dias atuais a figura do guerreiro samurai povoa o imaginário mundial pela sua representação de moralidade, de retidão na sua conduta de vida e de determinação. No período feudal japonês esta casta teve grande importância social e estratégica. Sua formação ia além da qualidade técnica na luta e o conhecimento de um samurai possuía grande alcance. Mais importante que isso, contudo, sua conduta mostrava uma lealdade para com o senhor feudal, *daymio* e *shogun*, implicando a defesa destes e de seus ideais. Em Scott e Doubleday (1992), vemos a síntese da função do samurai: sua obrigação consistia em lutar e até mesmo morrer por seu senhor.

Este "espírito" determinado tornara-se uma importante arma para o guerreiro e beneficiados. E é justamente no zen budismo que se encontrava a devida preparação psicológica do samurai de determinação e conduta reta. Percebemos que o zen budismo atrai a classe dos militares por ser um método que dá mais valor à experiência direta do que à especulação intelectual e que estimulava o desenvolvimento de uma personalidade corajosa, autoconfiante e ascética, sendo esses os atributos que seduziam o guerreiro (Scott, Doubleday, 2000; Fromm, Suzuki, Martino, 1960).

O próprio aprendizado das lutas marciais só pode ser feito pela sua experimentação e prática. E como vemos nas 04 nobres verdades do Budismo[3],

---

[2] Importante ressaltar que, neste período, já existiam algumas organizações *shinobis* de onde se originaria o *Ninjutsu.* No entanto, estas organizações se mantinham isoladas em regiões inacessíveis. Como veremos posteriormente, no desenvolvimento deste estudo, estes clãs tiveram importante participação na efetivação de estratégias militares e formação de organizações de espionagens que respondiam ao *shogun* (general militar).

[3] As quatro nobres verdades são: 1-toda a vida é dolorosa e; 2-a causa do sofrimento é o desejo ignorante; 3-a dor pode ser eliminada e; 4-pela nobre Senda Óctupla que é: I – Reta concepção, II – Reto pensamento, III – Retas palavras, IV – Reta conduta, V – Reto meio de vida, VI – Reto

este aprendizado não se realiza às vezes sem o devido sacrifício ou dor: a dor é um importante elemento de aprendizagem. Como explicitado por Miyamoto Musashi, um importante samurai e *kendô kai* (estudioso da arte da esgrima) do século XVII, “a palavra não explica o Caminho” (Musashi, 1996).

A partir do momento em que se internaliza este aspecto, pela aprendizagem ocorrerá a compreensão da técnica em seus princípios básicos, o que a torna uma conjunção destas informações básicas com o grau de complexidade de suas fases. E esta experiência ajuda a fortalecer os valores morais, éticos e espirituais. Desta forma, a dicotomia mente/corpo tão presente no pensamento ocidental desaparece nestes sistemas que procuravam manter as suas tradições. No entanto veremos, posteriormente, que teremos a supressão deste conhecimento e sua substituição pelo modelo racionalista de ensino e conhecimento das artes marciais (aqui temos como maior ilustração o processo de esportivização de alguns estilos marciais, como o judô).

Apesar dos samurais terem sido atraídos para o zen com uma finalidade prática, não há dúvida de que se deve a esta forma a maturidade espiritual de muitos. É dentro deste espírito que Gichin Funakoshi (fundador do Shotokan Karatêdo), Jigoro Kano (fundador do Kodokan Judô), Morihei Ueshiba[4] (fundador do Aikidô) procuram utilizar as idéias presentes nas confissões religiosas, em especial no zen budismo e shintoísmo, para fundamentar os seus estilos criados no fim do século XIX, ou seja, na implantação e consolidação das transformações da era Moderna.

O shintoísmo, que ascende em importância a partir da implantação de um forte discurso nacionalista no processo de modernização da era Meiji (1868-1912), ao mesmo tempo em que prega a origem divina do povo japonês confere a base

---

esforço, VII – Reta atenção, VIII – Reta meditação. A nobre senda óctupla é um tratamento completo para erradicar a ignorância que produz a dor, o sofrimento e por ela é possível adquirir a lucidez (Sugai, 2000a).

[4] O fundador do Aikidô também teve importante função na consolidação de uma nova seita religiosa que, por sua vez, tornou-se a escola espiritual deste estilo: a *Oomoto Kyu* (em tradução livre do termo significa a “Grande Origem”), que possui suas bases fundamentadas no shintoísmo (Bull, 2004a).

da hierarquia social[5]. Nas práticas marciais, a religiosidade terá duas funções importantes:

1. o reforço da ideologia e do caráter autoritário do Estado japonês (sintetizados na figura divina do imperador) nas várias camadas sociais, especialmente nas classes e instituições militares (característica do shintoísmo) e;
2. a formação da personalidade dos membros das classes guerreiras, que deveriam manter uma conduta de vida "reta", baseada no desapego aos aspectos materiais (característica principal do zen budismo).

Em seu processo de transmigração para o mundo ocidental, todavia, as lutas marciais se afastam de suas raízes históricas. Algumas vão adquirindo contorno de modalidade esportiva (como exemplo, o judô), isto é, como uma atividade corporal com caráter competitivo surgido no âmbito da cultura européia por volta do século XVIII. O esporte moderno[6] resulta de um processo de modificação dos elementos da cultura de movimento[7] das classes populares inglesas (Bourdieu, 1983; Bracht, 1997), que culmina com o desenvolvimento de algumas características básicas ainda atuais: a competição, o rendimento físico-técnico, a busca do estabelecimento de recorde, a racionalização e a cientifização do treinamento.

---

[5] Este movimento teve seus reflexos aqui no Brasil dentro das colônias japonesas com o movimento Shindo Renmei, que não acreditava nas notícias sobre o rendimento do Japão e do imperador na segunda grande guerra mundial.

[6] Palco de um grande debate, o conceito de esporte tem gerado inúmeros estudos. Este trabalho adota como entendimento a noção de que o esporte moderno representa uma ruptura da modernidade – e não uma continuidade (como defendem alguns teóricos ao promover a idéia de que em cada momento histórico houve uma manifestação esportiva que lhe correspondesse) com os modelos e práticas corporais já existentes, como as artes circenses, os jogos, as danças, as lutas.

[7] Cultura de movimento significa inicialmente uma conceituação global de objetivações culturais, em que o movimento humano se torna o elemento de intermediação simbólica e de significações produzidas e mantidas tradicionalmente em determinadas comunidades ou sociedades. "Em todas as culturas podem ser encontrados as mais diferentes expressões de danças, jogos, competições ou teatro movimentados. A estas manifestações culturais correspondem especificações culturais que se expressam pela conduta e pelo sentido do movimento humano" (Dietrich *apud* Kunz, 1991: 08).

Estes elementos estão presentes na prática marcial atual. Não são poucos os torneios, campeonatos e patrocinadores dispostos a oferecer diversas formas de apoio às "novas promessas" do jiujitsu, judô, karatê-do e taekwond. As maiores expressões destas práticas no cenário espetacular atual se encontram no formato de torneios dos chamados vale-tudo[8].

Vemos aqui, então, um movimento que se torna notório na moderna sociedade de consumo: as lutas tradicionais possuídoras de um sentido bélico e de defesa pessoal, ao mesmo tempo em que mantém um caráter cultural e religioso (sob alguns aspectos), na moderna sociedade capitalista são transformados em mercadoria, sendo oferecidos como produto para consumo. No consumo se encontra o processo de "esvaziamento" da capacidade reflexiva dos sujeitos e do próprio produto cultural (Horkheimer; Adorno, 1985). Em certo sentido, e forçando um pouco o conceito, as práticas corporais como as lutas marciais orientais também perdem a sua "aura" (Benjamin, 1980), sua originalidade e valores adquiridos quando incorporados por outro sistema cultural.

Esta pesquisa tem justamente a intenção de discutir o que ocorre com estas lutas marciais tradicionais oriundas do mundo extremo-oriental – especialmente o *Bujutsu*[9], o *Judô e o Aikidô* – em face do processo de ressignificação ocorrido na modernidade, especialmente na sociedade ocidental. O objetivo deste trabalho é, assim, analisar o desenvolvimento sócio-cultural e histórico destas manifestações, a partir de sua configuração social, religiosa e política no Japão feudal e investigar em que medida estas práticas corporais se reconfiguram no modelo de racionalidade do mundo ocidental, quando são oferecidas nos locais de sua promoção como práticas esportivas, ou mesmo como atividade física que ajuda a obter uma melhoria na qualidade de vida. Estas atividades, por sua vez, são legitimadas por uma produção científica apoiada em concepções mecanicista-biológicas sobre *corpo* e *movimento*.

---

[8] Em outros países estes torneios recebem uma nomenclatura mais apropriada: MMA – Mixed Martial Arts. A idéia de vale-tudo se encontra na possibilidade de embates entre estilos marciais diferenciados e não na ausência de regras que limitam a ação do participante.

[9] "Artes de guerra" (*Bu* – guerra, marcial e *Jutsu* – técnicas), em tradução livre do termo. Assumindo este termo em seu conceito amplo (Ratti; Westbrook, 1999), esta pesquisa focará uma das manifestações do *Bujutsu*, o *Shinobi No Jutsu.*

A pesquisa mantém seu caráter qualitativo por enfatizar as especificidades de um fenômeno em termos de suas origens e de sua razão de ser (Haguette, 2001), sendo delineada como principal técnica de pesquisa um estudo e revisão de literatura sobre os conceitos que são levantados em torno e dentro do tema, das lutas marciais e das alterações das tradições orientais. Segundo Hayman (*apud* Trivinos, 1987: 99) a busca bibliográfica orientada pelos conceitos básicos de uma teoria serve para compreender, explicar e dar significado ao fato que se estuda e ajuda, relativamente, a estabelecer o caminho para a própria pesquisa geral.

Como a abordagem dos elementos presentes na análise sócio-cultural sobre as práticas corporais possuem um caráter multidimensional que envolve uma verificação do tipo e do caráter da conduta dos sujeitos envolvidos com o tema, torna-se necessário escolher uma abordagem que nos traga este nível de compreensão e explicação das ações destes mesmos sujeitos numa determinada sociedade. Neste ponto, concordamos com Filho (1995) sobre a adoção do *pluralismo metodológico* como possibilidade investigativa no campo das ciências sociais e, no caso deste trabalho, para a investigação sobre uma manifestação das práticas corporais, as lutas. Para este autor, somente a consideração das regras metodológicas de um ponto de vista *pluralista*[10] respeitaria a riqueza da interação entre as ciências. As ciências empíricas naturais, as ciências sociais e as ciências formais possuem regras metodológicas diferenciadas (algumas sendo

[10] Para evitar esta dificuldade é preciso especificar dois sentidos do termo pluralismo. *O pluralismo interno* a uma teoria da ciência, que pode coincidir com certos reducionismos atenuados não relativistas, admite algumas regras metodológicas especificas a um conjunto de ciências sem incompatibilidade entre elas. É o caso da metodologia popperiana das ciências sociais. Pode-se também classificar as reconstruções metodológicas de processos de investigação social pela natureza do instrumental de reconstrução utilizado, distinções conceituais de disciplinas filosóficas ou científicas que, retiradas dos seus contextos de origem, passam a exercer funções de fundamentação de estratégias de investigação e se organizam em esquemas-base metateóricos: reconstruções metodológicas de fundamentação analítica, reconstruções metodológicas de fundamentação hermenêutica, reconstruções metodológicas de fundamentação dialética e reconstruções pluralistas, que combinam de alguma forma distinções conceituais e regras metodológicas geradas em várias correntes destas famílias metodológicas. Este *pluralismo externo* evitará os perigos do ecletismo metodológico pela incorporação crítica de novas contribuições a uma postura teórica e metodológica inicial que, em constantes reelaborações, fruto de intenso diálogo, determinará os caminhos, decisões e apostas intelectuais. Como o programa de Habermas hoje exemplifica o pluralismo neste segundo sentido, pode ser compatibilizado com formas atenuadas de dualismo metodológico (Filho, 1995: 267-8).

comuns) e características de técnicas, métodos, logísticas e epistemológicas que se manifestam na construção e teste das teorias e na geração das diferentes formas de explicação científica, causais e teleológicas. Em suma é necessário investigar as normas que orientam e padronizam os procedimentos de investigação destas famílias de ciências.

Este trabalho se encontra dividido em duas partes: na primeira parte (capítulo 1), localiza-se a reflexão sobre a percepção do mundo oriental nas ciências sociais do Ocidente que, em alguns casos, ainda mantém traços preconceituosos sobre este mundo. Na época das grandes navegações marítimas, o mundo europeu obteve seus primeiros contatos com as civilizações asiáticas ou "mais ao leste". Este contato gerou sentimentos de estranheza com relação aos sistemas culturais e aos comportamentos diferentes daqueles do Ocidente. Esta peculiaridade gerou uma série de escritos que procuravam desvendar, decodificar e comparar as civilizações orientais e ocidentais. Na maioria desses relatos sobressaem sentimentos de superioridade do racionalismo ocidental em relação aos países asiáticos. Edward Said (2007) questionou essas formas de apropriação, interpretação, compreensão e julgamento da cultura oriental a partir da ótica – inicialmente fundamentada numa postura eurocêntrica – da racionalidade ocidental, que este autor denominará de Orientalismo. Sua principal característica é a idéia de que o Oriente é uma invenção ocidental – o autor demonstra que esta distinção não possui uma estabilidade ontológica –, uma espécie de selo que marca as civilizações a leste da Europa sob o signo do exotismo, da inferioridade e de uma cultura "massificada", sem grandes distinções no seu corpo de etnias e nações. Mesmo diante das metamorfoses que estes estudos passam, resta ainda uma noção de comparação e julgamento dos valores culturais orientais, o que ajuda de carta forma a identificar e definir a Europa e seu povo.

A importância deste questionamento está inclusive na possibilidade de localizar os esforços de alguns teóricos ocidentais em realizar trabalhos que possui como princípio uma postura de compreensão (mas sem criar juízos de

valor) sobre o tema e também de perceber como esta visão orientalista está engendrada nos livros e manual técnicos sobre as lutas marciais.

Adotando esta linha, este trabalho procura analisar as lutas corporais como uma manifestação que se estruturou em uma determinada figuração sócio-histórica, o que lhe imprime características e significados próprios. Estas características são, por sua vez, elementos que estão presentes na sociedade oriental e que estruturam a conduta e o comportamento dos sujeitos. Assim, este trabalho se centra no fenômeno religioso nos países orientais (especificamente no Japão).

Para a análise deste aspecto, foi essencial adotar como referencial teórico o modelo da sociologia compreensiva weberiana e sua contribuição para a análise do fenômeno religioso presente em todas as sociedades mundiais, notadamente o papel das confissões presentes na Ásia (de forma semelhante a outras religiões mundiais) como fator de estabelecimento de distinções sociais e de formas de conduta de vida. A abordagem teórica de Weber foge das determinações causais[11] unilaterais dos processos sociais, buscando também perceber outros elementos ou fenômenos sociais que contribuem para a formação das ações dos sujeitos e que também dão seus devidos sentidos. Em Weber, vemos uma mudança de "foco" proposta em sua teoria sociológica, já que, segundo este autor, o objetivo da sociologia envolve uma reconstrução do sentido subjetivo original da ação e o reconhecimento da parcialidade da visão do observador. Em seu método, a sociologia compreensiva, Weber negou qualquer "monocausalidade" dos fenômenos sociais, e ressaltou o que chamou de adequação do sentido, isto é, a congruência da ação no âmbito de duas ou mais esferas que compõem o social. E mesmo encarando o materialismo marxista como uma importante abordagem teórica, Weber se preocupava em refutar a idéia da determinação da vida social e

[11] Na teoria weberiana, a explicação causal também assume um alto grau de importância por perceber as conexões entre a explicação causal e a ação dotada de sentidos por parte dos sujeitos (o que abre a possibilidade do desenvolvimento desta temática e abordagem em trabalhos como o de Daniel Little e sua defesa da teoria da escolha racional). O processo central causal subjacente às mudanças sociais deriva do comportamento intencional-racional por parte dos indivíduos. Sobre o desenvolvimento e a questão da teoria da escolha racional, ver Little (1991).

das esferas presentes nela apenas pela via da economia: as esferas presentes na vida social são autônomas e se articulam entre si.

Assim, a partir dos estudos e da preocupação em ver a tendência de um comportamento racional e da racionalização da vida nas modernas sociedades, Weber procurava demonstrar que a conduta e ação dos sujeitos não eram algo meramente irracional, pois através da análise do fenômeno religioso foi possível perceber a existência de afinidades entre a ética religiosa de alguns sistemas mundiais – como ele debate no texto a *Psicologia social das religiões mundiais* (in: Weber, 2002a) e no próprio livro *Ética protestante e o espírito do capitalismo* (2005) – e a contenção do impulso irracional para o lucro através de uma atividade metódica e racional, em busca do êxito econômico representado pela empresa. No protestantismo, por exemplo, a ética desenvolvida é encarada como uma causa do desenvolvimento da conduta racional em moldes capitalistas na esfera econômica.

A partir disto, vemos que a religião nos sistemas mundiais são fatores responsáveis pela modelação da personalidade e conduta dos sujeitos. Sua associação com a autoridade estatal busca a formação de uma sociedade que responda e corresponda às características locais. Os estudos de Weber sobre as religiões mundiais seguiam a idéia da verificação de um comportamento racional voltado a corresponder na ação econômica e também para observar os motivos que levaram ao desenvolvimento do capitalismo na sociedade ocidental e que o mesmo não ocorre nos países orientais. No entanto, sua análise sobre estas religiões trouxe uma grande contribuição para a compreensão das estruturas destas manifestações e seus possíveis elos com o Estado e sociedade japonesa, nosso interesse neste estudo.

A este modelo, que defende e inaugura o pluralismo metodológico (ou seja, um diálogo com outras áreas do conhecimento), acrescenta-se a teoria psicossocial desenvolvida pelo sociólogo alemão Erich Fromm (o arcabouço teórico deste autor tem grande influência do método psicanalítico freudiano). A integração do freudismo com outras ciências se encontra presente em alguns autores das ciências sociais e humanas (Enriquez, 2005), do qual destacamos este autor. Sua tarefa e sua obra se concentravam em uma investigação sócio-

psicológica das interações e integração da sociedade moderna européia: este tema foi desenvolvido no ambicioso projeto interdisciplinar, em 1936, no Instituto de Pesquisa Social da universidade de Frankfurt. Os estudos sobre a formação da autoridade e a relação com a família tem como objetivo mostrar fatores constituintes da personalidade que são, inicialmente, "exteriores" aos sujeitos e são estruturadas no conjunto das relações sociais (especialmente, na estruturação das relações na família). Inclusive, é neste ponto que este pensador coloca em questão a formação do caráter autoritário e como isto se faz presente nos sujeitos. Para Fromm (1983b), a autoridade torna-se um mecanismo fundamental de fuga da liberdade: é a renúncia à independência do próprio ego individual e a fusão com algo no mundo exterior. Uma forma percebível deste fenômeno é o anseio a submissão e dominação – impulsos masoquistas e sádicos – encontrados tanto nas pessoas normais como nas neuróticas em diferentes graus.

O desenvolvimento da teoria de Fromm teve sua aplicabilidade nos estudos das religiões. Independente do sistema cultural, a religião não deixa ou deixará de ser parte integrante, pois ao estudar o homem é possível "reconhecer que a necessidade de um sistema comum de orientação e de um objeto de devoção está profundamente enraizada nas condições da existência humana" (Fromm, 1957: 22). Ao escrever *O medo à liberdade* (1983b) tem-se a afirmação de que a religiosidade pode aparecer como uma tentativa de fuga da liberdade[12], mesmo que mínima e às vezes ilusória, conquistada pelo sujeito nas sociedades ocidentais e que pode gerar outro tipo de anseio diante a esta nova situação – o isolamento e seu conseqüente não-reconhecimento num mundo onde a sua própria produção e irreconhecível ao sujeito. Baseado principalmente na obra de Daisetz Teitaro Suzuki, o autor irá trazer algumas luzes sobre os princípios do zen budismo e os relaciona com a psicanálise[13].

---

[12] Que pode aparecer fundido nos 03 mecanismos de fuga: autoritarismo, destrutividade, conformismo de autômatos (Fromm, 1983b: 114-65).

[13] O enfoque do método zen (a meditação) consiste em penetrar diretamente no objeto e vê-lo "por dentro". Para conhecer uma flor, que é o exemplo utilizado por Suzuki (Fromm, Suzuki, Martino, 1960), é preciso tornar-se a flor, florescer como a flor e deleitar-se com o sol e com a chuva. Assim, a flor "fala" com o sujeito e no processo para atingir tal grau de partilhamento, o sujeito passa a conhecer também todos os segredos do universo, inclusive os segredos do próprio Eu. Ao conhecer a flor, o sujeito também se conhece. Esta descoberta revela o objetivo final desta prática

Aplicamos estes autores e seus conceitos ainda nesta primeira parte (capítulos 2 e 3), procurando analisar diretamente o fenômeno da religiosidade, suas configurações e sua relação com a sociedade e o Estado japonês. São analisadas a constituição e as características da formação da personalidade dos sujeitos durante o período medieval japonês, período no qual surgiram inúmeras manifestações marciais, mostrando que a associação da esfera religiosa com a esfera política se encontra presente desde a constituição da nação japonesa, conduzindo até o momento das significativas transformações sócio-culturais e modernização ocorridas no período Meiji (1868-1912). A presença do budismo e do shintoísmo gera uma série de comportamentos que influenciam as ações dos sujeitos das mais diversas classes sociais: do agricultor à classes militares (*buke*) durante o período do governo shogunal; até na criação de uma ética e conduta nacionalista no processo de modernização japonesa.

Complementar a esta análise, seguimos buscando a compreensão da evolução das práticas marciais no mundo oriental, especialmente no Japão, onde se tem um notório desenvolvimento com diversas especializações e surgimento de diversos estilos e escolas (*Ryu* ou *Koryu*) durante o período shogunal (mas centrando no quadro de desenvolvimento e mudanças ocorridas no fim do século XVIII e durante o século XIX) e de seu posterior processo de difusão no ocidente. Fizemos uma reflexão sobre o desenvolvimento dos estudos sociológicos sobre as práticas corporais. Isto se deve ao fato da identificação de alguns tipos de jogos ou outras manifestações corporais num determinando contexto sócio-cultural (a sociologia do esporte, por exemplo, percebe as transformações das práticas de jogos lúdicos em atividade esportiva regulamentada), o que permite observá-las como produto cultural e como uma instância que carrega os sentidos e traços de uma sociedade (no caso de nossa análise, os traços culturais da sociedade

---

que é o *satori* (a iluminação). Para Fromm, o estado de satori é um estado de espírito narcisista que também pode se ver em outras manifestações religiosas. Não é um estado anormal, ou mesmo um transe (por que, inclusive, neste estado a pessoa está adormecida, o que passa longe do objetivo no zen) em que a realidade desapareça, é um estado de espírito normal. O satori tem um efeito peculiar sobre a pessoa: “Todas as suas atividades mentais se processam num estilo diferente, mais satisfatório e pacífico. Para Suzuki, o tom da vida torna-se alterado” (Fromm, Suzuki, Martino, 1960: 134). Em termos psicológicos, neste estado atinge-se uma orientação plenamente produtiva.

japonesa). A análise do esporte moderno inicialmente procura perceber as transformações de significados ocorridas nestas práticas, especialmente no conjunto de transformações sociais e econômicas ocorridas na Europa a partir do final do século XVIII. Como estas transformações também ocorrem de forma semelhante no país japonês, inclusive na proximidade temporal, foi possível estabelecer conexões com as transformações ocorridas nas práticas marciais. Como suporte teórico complementar, utilizamos a análise figurativa de Norbert Elias e Eric Dunning (1992) sobre o fenômeno do esporte moderno nascido na Europa. As lutas marciais em seu processo de divulgação parcialmente se enquadram nesta questão, já que temos manifestações que se engedraram no processo de esportivização (como o judô) e outras mantiveram seu caráter original (como o aikidô).

A segunda parte se reserva a discutir a evolução das práticas de lutas na modernidade e no Ocidente que a partir de alguns momentos históricos – pós segunda grande guerra e incentivos no processo migratório para outros países, especialmente para o Brasil – percebe-se que algumas artes marciais sofrem importantes reconfigurações, como o seu processo de esportivização ou a sua redução de para uma prática de atividade física esportiva de defesa pessoal desprovida dos seus sentidos originais. Como procedimento, utilizamos o método de análise de imagens paradas (Penn *in*: Bauer; Gaskell, 2002) de decomposição de imagens de vídeos didáticos de lutas, optando pela seguinte análise e processo comparativo de movimento:

1. Comparação de movimento do aikijujutsu (disciplina encontrada na escola de shinobi no jutsu Hiten Ryu) com o aikidô tradicional (vídeo do Doshu Moriteru Ueshiba, neto do fundador do Aikidô Morihei Ueshiba e atual presidente da Aikikai);
2. Comparação de movimento do jujutsu (disciplina encontrada na escola de shinobi no jutsu Hiten Ryu) com o judô Kodokan (vídeo de instrução organizado pela instituição Kodokan).

A utilização destes vídeos permitiu a construção de um dvd (em anexo) contendo as ações e golpes dos modelos de lutas que foram escolhidas para a análise comparativa.

A partir desta análise, partimos para as considerações finais do trabalho, trazendo um conjunto de reflexões sobre a situação das práticas marciais em seu processo de transmigração ao mundo ocidental e os possíveis apontamentos para os estudos posteriores.

PARTE I

Histórias do Oriente

CAPÍTULO 1

Religião, Estado e Sociedade no Japão medieval

Um fenômeno social como as lutas marciais pode ser mais bem compreendido a partir do conhecimento das características sócio-culturais das suas localidades de origem. As lutas marciais são práticas que se estruturam em determinadas figurações sócio-históricas, carregando elementos e significados próprios que, de certa forma, também estruturam as ações dos sujeitos envolvidos. No desenvolvimento das lutas marciais podemos distinguir três momentos:

1. No arquipélago japonês, as partes ligadas a instituições e classes militares no período da chamada idade média japonesa, caracterizado pelos conflitos ocorridos entre os feudos (*Sengoku Jidai*), dos séculos VIII ao XVIII d. C.;
2. Durante o movimento nacionalista pós-abertura política ocorrida no fim do século XIX, quando o programa marcial (judô, kendô, karatê-do-*Gendai Budô*) foi adotado como disciplina no setor educacional fundamental e superior do Japão e;
3. O processo de mundialização das práticas marciais, ocorrido especificamente no período após a segunda guerra mundial.

No primeiro período, é evidente a influência da religião na formação do Japão e de suas lutas marciais, especificamente. Para desvendarmos esta influência, iremos dialogar com o modelo de estudo histórico-social de Max Weber e a sua contribuição para a análise do fenômeno religioso. Cabe lembrar que este

autor não procura analisar a essência da religião ou trazer uma imediata definição conceitual sobre este fenômeno: o autor encara a religião como uma ação que possui uma determinada orientação, já que a religião é uma espécie particular de modo de agir de uma comunidade (Hervieu-Léger; Willame, 2009: 82).

A definição conceitual sobre religião esbarra, entretanto, em alguns problemas. Há opiniões de estudiosos de que a melhor forma de estudar as religiões é considerar cada manifestação em seu próprio contexto histórico e cultural. No entanto, as religiões possuem características distintas e mesmo as características próprias podem possuir distintas interpretações. Para fins deste trabalho, que também se preocupa com os efeitos que o fenômeno religioso tem sobre o sujeito e a sociedade, encaremos a religião como uma crença na garantia sobrenatural de salvação, e técnicas destinadas a obter e conservar essa garantia (Abbagnano, 2000: 846). A garantia religiosa não implica necessariamente que ela seja oferecida por uma divindade: há algumas religiões que são ateístas, ou seja, não há uma crença numa divindade. Semelhante definição se encontra em Fromm (1957: 21), mas este enfatiza que o sistema de pensamento e ação tem de conferir ao sujeito uma orientação (conduta de vida, ética religiosa no vocabulário weberiano) e um objeto de devoção.

Nesta parte apresentamos, a partir do questionamento de Edward Said (2007), as formas de apropriação, interpretação, compreensão e julgamento da cultura oriental a partir da ótica – inicialmente fundamentada numa postura eurocêntrica – da racionalidade ocidental, de que este autor denominará de Orientalismo.

Seguimos então realizando um levantamento histórico da constituição e presença da religião, da sociedade e do Estado no Japão. Nosso marco para compreendermos as mudanças de significados nas práticas de lutas é a passagem (e o conjunto de transformações) da estrutura feudal shogunal para o regime imperialista (Era Meiji 1868-1912).

1.1. A problemática do Orientalismo

Com a mundialização[14] da cultura, a cultura oriental (e especificamente, a japonesa) foi bastante difundida no Ocidente. Neste processo há um duplo movimento "ocidentalização" da cultura oriental e de "orientalização" da cultura ocidental [15] , que vem absorvendo alguns produtos culturais do Oriente (principalmente pela grande indústria da cultura que vê uma grande fonte de inspiração nos filmes, animes, mangás, gastronomia, entre outros). No entanto, ainda que estejamos em contato com alguns elementos da cultura oriental, as tradições milenares dos países do Extremo Oriente ainda causam estranheza. É comum identificarmos o Japão à noção de "outro", uma nação diferente de "nós". As literaturas e as produções teóricas de japonólogos reforçam esse sentimento, sugerindo uma sociedade enigmática, indecifrável.

Como nos alerta Ortiz (2000), é comum identificar o Japão com a noção de "outro". Desde a chegada àquela ilha, os europeus se depararam com um povo cujo modo de ser escapava à sua compreensão, ao olhar ocidental. A produção literária e intelectual nos a idéia de estranheza e exotismo como características fundamentais do povo japonês e de toda a sociedade asiática, numa forma geral. Ortiz aponta como exemplo os relatos que os jesuítas realizaram durante este primeiro encontro. Em 1585, o padre Luís Fróis, em seu tratado, procurou aprofundar as distinções entre os europeus e os japoneses. Redigido de maneira concisa, com frases lapidares, ele explora esta contraposição de costumes entre mundos tão diversos: os europeus acham bonitos os olhos grandes, os japoneses os acham horríveis, eles consideram belos os olhos fechados, como se estivessem chorando; as mulheres na Europa não saem de casa sem permissão do marido, as japonesas têm a liberdade de ir aonde quisessem; os religiosos católicos fazem a barba e portam a tonsura, os bonzos (monges) raspam a cabeça

[14] Aqui seguiremos a proposta de Ortiz (2006: 16), onde o autor utiliza o termo "mundialização" para tratar da problemática cultural. O termo "globalização" é reservado para a compreensão das esferas econômica e tecnológica, sendo o termo aplicado à produção, distribuição e consumo de bens de serviços, organizados a partir de uma estratégia mundial, e voltados para um mercado mundial.

[15] Conforme apresenta Paine (2007).

e o rosto; os europeus comem sempre com os dedos (antes da invenção dos talheres e da etiqueta da corte) enquanto os japoneses comiam (e comem) com dois pauzinhos chamados *hashis* (Ortiz, 2000: 19).

O aspecto “bizarro” desta nova cultura chamou a atenção de diversos eruditos. O relato de Basil Hall Chamberlain, de 1873, traz mais alguns elementos anódinos (não-significativos) da cultura japonesa daquele período: o pé da página é impresso no alto da página; come-se doce antes da refeição e não como sobremesa (como é o costume europeu); monta-se o cavalo pelo lado direito, não se diz nordeste ou sudeste, mas este-norte e este-sul; carregam-se os bebês nas costas, e não no colo; constrói-se uma casa iniciando-a pela edificação do teto; quando se costura a agulha é “enfiada” no fio, e não o contrário (Ortiz, 2000).

Nos relatos dos viajantes e dos literatos, a ilha japonesa apresentava um caráter distinto, incompreensível para os olhos ocidentais. Até mesmo o brasileiro Aluísio de Azevedo, que viveu no país como representante do governo brasileiro entre os anos de 1897 e 1899 ofereceu o seu retrato: um país orgulhoso de seu passado, rico em tradições, a ponto de conseguir erguê-las como barreiras ao imperialismo europeu e norte-americano. O fato de o país ter se mantido isolado durante o período Tokugawa (1603-1867) fez com que o olhar dos estrangeiros, promovessem vários estereótipos sob o signo da estranheza, do enigmático e até mesmo do “atraso” cultural/econômico/político diante a cultura racionalizada européia.

No entanto, estas questões persistiram nos ditos trabalhos sérios. “O que deveria ser circunstancial, resultado de um lapso momentâneo, tornou-se elemento intrínseco à explicação” (Ortiz, 2000: 20). É encontrada na literatura científica a sugestão da existência de uma sociedade enigmática, como se os japoneses partilhassem de uma mente idiossincrática, onde se encerrariam os segredos de uma terra incógnita. É comum encontrarmos entre os estudiosos a clássica distinção entre pragmatismo e especulação. Segundo estes estudiosos, os japoneses seriam marcados por uma inclinação pragmática que naturalmente os afastaria das especulações filosóficas e religiosas. O ecletismo seria um traço

deste caráter: nas situações concretas os indivíduos resolveriam “ecleticamente” os seus problemas sem perder tempo com digressões intelectuais.

Sob o signo do enigma, desenvolveu-se um senso comum nos quais diferentes intérpretes tomam a sério a tarefa de decifradores. É comum encontrar na literatura (principalmente em livros teóricos de economia e administração), que o êxito das tecnologias industriais modernas no Japão decorre da aplicação dos princípios e técnicas de guerras dos antigos samurais. E o desenvolvimento econômico, ao invés de afastar este véu de mistério, fez foi reforçá-lo.

Mas também os próprios escritores e literatos japoneses alimentavam este mito, essa versão sobre o conhecimento da sociedade. E também procuravam demonstrar que o povo japonês se distinguia tanto do mundo ocidental quanto de seus vizinhos continentais chineses e coreanos. A cultura japonesa contribuiria para formar uma espécie de sujeito único, existente apenas nas ilhas japonesas; aspecto este que aumentava a dificuldade de compreensão por parte do sujeito ocidental.

> Os ocidentais declaram que não podem compreender o que os japoneses estão realmente pensando. O suposto sorriso japonês, isto é, o costume de sorrir quando uma situação nada tem de engraçado, é incompreensível para o ocidental. Alguns deles, olhando confusos, chegam a perguntar por que o japonês crê que a situação seria engraçada. Essa distância de entendimento entre japoneses e ocidentais está intimamente conectada à questão da estrutura cultural (Ishida *apud* Ortiz, 2000: 22).

Um ponto que se pode analisar sobre esta questão se encontra no tema da intercomunicação, ou mesmo, na sua ausência perceptível (mas sentida), que aponta que o povo japonês teria uma forma de raciocinar não-verbal empatética, alógica, radicalmente oposta ao modo de pensar (ou sentir) do sujeito ocidental. É deste tema que surge a noção de MA[16].

Desta forma, há o entendimento comum de uma ruptura na comunicação e na compreensão entre as duas culturas: para os autores japoneses “apenas os

[16] A noção Ma representa um entre-espaço de onde e quando acontece o processo de comunicação (Okano, 2007). Posteriormente esta noção será mais bem compreendida na sua relação com a corporeidade e as lutas marciais.

japoneses conseguem entender o Japão" como afirma Shunsuke Tsurumi citado por Ortiz (2000: 23). Semelhante afirmação também possui Harumi Befu, que, citado por Ortiz (2000), problematiza a noção da falta de vivência "antropológica" dos autores estrangeiros, por entender que o componente intuitivo encontrava-se ausente nestes pesquisadores. Primeiro, porque os acadêmicos estrangeiros entraram no campo dos estudos japoneses quando já eram adultos. Eles não foram socializados desde a infância para desenvolver tentáculos sensitivos que lhes permitam ter uma disposição cultural para avaliar as proposições da cultura japonesa. Embora não seja impossível esse tipo de faculdade, não é fácil para os estrangeiros desenvolver essa intuição nativa para a compreensão da cultura. Uma segunda barreira refere-se ao fato de parte destes estrangeiros não residirem no Japão, onde cada um é exposto diariamente a estímulos sociais e culturais que ajudam a avaliar as proposições culturais japonesas (Ortiz, 2000: 23). Esta idéia de um conhecimento intuitivo compartilhada apenas pelos nativos daquele país sanciona e também amplia a distância entre os japoneses e os estrangeiros.

Diante destas considerações iniciais, o problema sobre a busca da decodificação da cultura oriental revela também que os estudos realizados (academicamente) promovem uma discussão comparativa, ora para ser utilizada como contrapartida metodológica (como os estudos weberianos sobre a cultura oriental), ora para justificar a relevância, superioridade/inferioridade e sobrepujança de um sistema cultural sobre o outro. No caso da análise da chamada civilização oriental, Edward W. Said (2007) aponta que o chamado Orientalismo – termo comumente utilizado para definir o estudo por cientistas e intelectuais europeus e norte-americanos do conjunto histórico e cultural teoricamente constituído por todas as sociedades "fora" do contexto ocidental da cultura européia e norte-americana (sendo esta uma primeira e simples definição) – é um discurso de poder: o Orientalismo serviu como uma ferramenta legitimadora da exploração colonial através de um trabalho de pesquisa pautado, antes de tudo, na hipótese da inferioridade racial e cultural de todas as civilizações não-européias. O seu objetivo, não assumido, foi a busca da justificação do

processo imperialista pelo discurso de redenção dos primitivos, inferiores e subdesenvolvidos.

Aliás, para este autor o termo Oriente e Ocidente não possuem estabilidade ontológica; “ambos são constituidos de esforço humano – parte afirmação, parte identificação do Outro” (Said, 2007: 13). Para uma segunda definição, Said aponta:

> O orientalismo é um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o “Oriente” e (na maior parte do tempo) o “Ocidente”. Assim, um grande número de escritores, os quais poetas, romancistas, filósofos, teóricos políticos, economistas e administradores imperiais, tem aceitado a distinção básica ente o Leste e o Oeste como ponto de partida para teorias elaboradas, epopéias, romances, descrições sociais e relatos políticos a respeito do Oriente, seus povos, costumes, “mentalidade”, destino e assim por diante. Esse Orientalismo pode acomodar Ésquilo, digamos, e Victor Hugo, Dante e Karl Marx (Said, 2007: 29).

Em seu livro, que trata mais especificamente sobre a visão e concepção que o mundo (diga-se Europa e EUA) tem do Oriente Médio, o autor aponta inclusive que a geração deste discurso pode ter estreitas ligações com o anti-semitismo moderno (Said, 2007: 20) e com os interesses políticos e econômicos das nações consideradas potências mundiais. Afinal de contas:

> O Oriente não é apenas adjacente à Europa; é também o lugar das maiores, mais ricas e mais antigas colônias européias, a fonte de suas civilizações e línguas, seu rival cultural e uma das imagens mais profundas e mais recorrentes do Outro. [...] O Oriente ajudou a definir a Europa (ou o Ocidente) com sua imagem, idéia, personalidade, experiências contrastantes (Said. 2007: 28).

O intercâmbio entre o significado acadêmico e o sentido mais ou menos imaginativo de Orientalismo é constante. Desde o final do século XVIII há um movimento considerável, totalmente disciplinado – e talvez regulado – em aliar, unir estes aspectos. É deste movimento que se tem uma terceira definição, onde ela é mais histórica e material e possui maior enfoque político:

> Tomando o final do século XVIII como ponto de partida aproximado, o Orientalismo pode ser discutido e analisado como a instituição autorizada

> a lidar com o Oriente – fazendo e corroborando afirmações a seu respeito, descrevendo-o, ensinando-o, colonizando-o, governando-o: em suma, o Orientalismo como estilo ocidental pra dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente (Said, 2007: 29).

Ainda em Said (2007: 40), vê-se que o Orientalismo não é um simples tema ou campo político e nem é uma grande e difusa coletânea de textos sobre o Oriente.

> É antes a *distribuição* de consciência geopolítica em textos estéticos, eruditos, econômicos, sociológicos, históricos e filológicos; é a *elaboração* não só da distinção geográfica básica (o mundo é composto de duas metades desiguais, o Oriente e o Ocidente), mas também de toda uma série de "interesses" que, por meios como a descoberta erudita, a reconstrução filológica, a análise psicológica, a descrição paisagística e sociológica, o Orientalismo não só cria, mas igualmente mantém; é, mais do que expressa, uma certa *vontade* ou *intenção* de compreender, em alguns casos controlar, manipular e até incorporar o que é um mundo manifestamente diferente (ou alternativo e novo); é sobretudo um discurso que não está absolutamente em relação direta com o poder político ao natural, mas antes é produzido e existe num intercâmbio desigual com vários tipos de poder, modelado em certa medida pelo intercâmbio com o poder político (como um regime imperial ou colonial), o poder intelectual (como as ciências dominantes, por exemplo, a linguística ou a anatomia comparadas, ou qualquer uma das modernas ciências políticas), o poder cultural (como as ortodoxias e os cânones de gosto, textos, valores), o poder moral (como as idéias sobre o que nós fazemos e o que eles não podem fazer ou compreender como nós fazemos e compreendemos) (Said, 2007: 41).

O Orientalismo como fato político aparece em textos, que por sua vez se encontram num contexto, onde a pressão da superestrutura e das suas convenções afetam a composição textual. Há um intercâmbio entre os autores individuais e os grande interesses políticos em cujo território intelectual e imaginativo a escrita foi produzida. A preocupação então, como recurso metodológico reflexivo, está na busca da compreensão do texto orientalista e de suas representações, que não são consideradas as descrições naturais sobre o Oriente. Essa evidência das representações é encontrada tanto nos chamados textos verdadeiros (histórias, análises filológicas, tratados políticos), bem como nos textos artísticos (imaginativos). Os dados observados são o estilo, as figuras de retórica, o cenário, os esquemas narrativos, onde a construção das

representações é regida por alguma versão organizada e elaborada pelos ocidentais.

Como exemplo, pode-se apontar para os textos de J. M. Robertson e Arthur James Balfour, burocratas do governo britânico que procuravam justificar a presença de seu país no Egito[17] e lorde Cromer, no caso da Índia. Dois temas presentes no comentário de Balfour saltam aos olhos atentos: o conhecimento e o poder. Seguem as palavras do autor, que é citado por Said (2007):

> Eu não assumo nenhuma atitude de superioridade. Mas pergunto [a Robertson e a qualquer outro] [...] que tenha até o conhecimento mais superficial da história, se eles enfrentarão os fatos com que um estadista britânico tem de lidar quando é colocado numa posição de supremacia sobre grandes raças como os habitantes do Egito e dos países do Leste. Conhecemos melhor a civilização do Egito do que a civilização de qualquer outro país. Nós a conhecemos no passado remoto; nós a conhecemos intimamente; nós a conhecemos mais. Ela ultrapassa o alcance pequeno da história de nossa raça, que se perde no período pré-histórico numa época em que a civilização egípcia já passara por seu apogeu. Considerem todos os países orientais. Não falem sobre superioridade – ou inferioridade (Said, 2007: 63).

Vemos uma justificação da necessidade da ocupação britânica a partir da sua noção de supremacia associada com a noção sobre o conhecimento sobre o Egito que o Ocidente possuía. Para este autor, o conhecimento significa examinar uma civilização desde as suas origens ao seu apogeu e ao seu declínio. O conhecimento significa elevar-se acima do imediatismo e obtê-lo (ou tê-lo) significa dominá-lo, ter autoridade sobre ele. Nesse ponto, a autoridade pode significar que os ocidentais devem negar a autonomia dos povos orientais (no caso aqui, do povo egípcio). A crença na superioridade britânica e na inferioridade egípcia aparece como algo natural, o que justificaria que o melhor para estas nações (orientais) é que o governo fosse totalmente assumido pela lógica e racionalidade ocidental, já que a prosperidade chegara como nunca havia chegado antes nestas localidades.

[17] Neste caso, se vê mais uma posição metodológica adotada por Said: o autor limitou sua pesquisa ao conjunto de experiências anglo-franco-americana em torno dos árabes e do islamismo por vê-los como representantes maiores do Oriente e do discurso orientalista e por observar de forma mais contundente a experiência européia (Said, 2007: 47).

A superioridade do povo europeu, do britânico, fazia com que este, inclusive, assumisse e falasse pelos orientais por saberem e conhecerem a sua história. Assumeo discurso a tal ponto de que é possível **imaginar** qual seria a resposta **provável** do sujeito egípcio, do oriental, onde este **provavelmente** reproduziria esta idéia de que “são uma raça subjugada, dominada por uma raça que os conhece e sabe o que é bom para eles mais e melhor do que poderiam possivelmente saber eles próprios” (Said, 2007: 66).

Esta discussão nos mostra que o Orientalismo é uma forma de racionalização do regime colonial. Porém, mais que isso, desde a metade do século XVIII, na Europa, já havia um conhecimento sistematizado em torno e sobre o Oriente, explorado através das novas ciências como a etnologia, a anatomia comparada, a filologia e a história. Acresce-se a isto um corpo de literatura produzido por romancistas, poetas, tradutores e viajantes. As investigações linguísticas, por exemplo, foram enunciadas num estilo que tirava da gramática comparada, da anatomia comparada e da teoria racial grande parte da sua autoridade. O Orientalismo foi submetido às correntes de pensamentos em voga no fim do século XIX e início do seculo XX e ao historicismo, ao darwinismo, ao racismo, ao freudianismo, ao marxismo, ao spenglerismo (Said, 2007: 77). É claro que no Orientalismo também se desenvolveram paradigmas e modelos. Instituições com cátedras sobre os estudos orientais surgiram na Europa e no EUA e apenas algumas destas (incluindo junto as publicações de periódicos especializados) floresciam de forma livre.

No entanto, não se pode afirmar apenas isto, já que esta organização do pensamento em torno dos povos orientais serviu mais para justificar o colonialismo europeu e agora a dominação geo-política norte-americana. Esta é uma característica básica das relações orientais-européias: a Europa estava sempre numa posição de força e dominação. Um outro exemplo disto se encontra em alguns estudos linguísticos que apontam que até a segunda grande guerra mundial, os significados para a palavra orientalismo, conforme verbete do Dicionário Oxford, mantiveram-se intactos. Em compensação, nos vinte anos que se seguiram, o termo passou a se referir a “instituições corporativas designadas a

lidar com o Oriente" e, aos poucos, tornou-se sinônimo de um estilo de pensamento, baseado em uma distinção ontológica e epistemológica entre Oriente e Ocidente. Para muitos, foi compreendido como uma ideologia usada para subjugar negros, árabes, mulheres e outros grupos, invariavelmente privados de seus direitos (Greiner, 2008: 15). A proximidade entre a política e o Orientalismo, ou melhor dizendo, com a probabilidade de idéias sobre o Oriente tiradas do Orientalismo, é uma verdade, porém, extremamente delicada.

> Propõe questões sobre a predisposição para a inocência e a culpa, o desinteresse erudito ou a cumplicidade do grupo de pressão, em campos como estudos dos negros e das mulheres. Provoca necessariamente inquietação em nossa consciência sobre generalizações culturais, raciais ou históricas, os seus usos, valor, grau de objetividade e intenção fundamental (Said, 2007: 145).

As circunstâncias políticas e culturais em que o Orientalismo ocidental floresceu chamam a atenção para a posição degradada do Oriente ou do oriental como objeto de estudo.

E estas circunstâncias retomam a questão sobre o próprio Oriente se "orientalizando", já que a influência ocidental se tornou tão grande que alguns aspectos das correntes de estudos sobre esta região foram internalizados pelos próprios orientais. Said (2007), citando Anwar Abdel Malek, mostra dois pontos sobre a caracterização da orientalização do Oriente que se torna comum nos estudos realizados no Ocidente (o por alguns orientais) durante o século XX:

1. No nível de proposição do problema e da problemática o Oriente e os orientais [são considerados pelo Orientalismo] um objeto de estudo, carimbado com uma alteridade constitutiva, de um caráter essencialista. Esse objeto de estudo será, como de costume, passivo, não participativo, dotado de uma subjetividade "histórica" e, acima de tudo, não ativa, não autônoma, não soberana em relação a si mesmo: o único Oriente, oriental ou "sujeito" que é admitido é o ser alienado filosoficamente, isto é, diferente de si mesmo em relação a si mesmo, proposto, compreendido, definido – e representado – por outros;

> 2. No nível da temática, [os orientalistas] adotam uma concepção essencialista dos países, das nações e dos povos do Oriente em estudo, uma concepção que se expressa por uma tipologia étnica caracterizada [...] e logo a levam em direção ao racismo. Esta essência constitui a base comum e inalienável de todos os seres, podendo tanto ser "histórica", pois remonta à aurora da história, quanto a-histórica, pois transfixa o ser, o objeto de "estudo", dentro de sua especificidade inalienável e não evolutiva, em vez de defini-lo como todos os outros seres, estados, nações. Desta forma, acaba-se tendo uma tipologia que faz do objeto estudado, um outro ser; em relação ao qual o sujeito que estuda é transcendente (o homem ocidental é o homem "normal") (Said, 2007: 146-7).

Aliás, deve-se às ciências sociais esta metodologia de construção de tipologias como instrumento analítico. Nos pensadores do início do século XX como Weber, Lukács, Mannheim e outros sociológos encontra-se o desenvolvimento dos "tipos" na sociologia do conhecimento. E em Weber observa-se que seus estudos sobre o protestantismo, o judaísmo e o budismo o lançaram no proprio território originalmente mapeado e reinvidicado pelos orientalistas. Ele encontrou estímulos nos pensadores do século XIX que acreditavam haver uma espécie de diferença ontológica entre as 'mentalidades" econômicas e religiosas do Oriente e do Ocidente. Weber influenciou muitos campos de estudos, sobretudo por confirmar algumas teses canônicas do Orientalismo.

Em suma, como também discute Greiner (2008: 14), o Orientalismo teve as suas fases. Nas ciências sociais, nas disciplinas desenvolvidas neste campo como a etnologia e a antropologia, é apresentada uma longa trajetória de indagações acerca da necessidade de se reconhecer a singularidade das diversas culturas e da cultura que é "estranha" para o nosso próprio sistema cultural. Autores como Leroi-Gourham, Marcel Mauss, Norbert Elias, Victor Turner e Levi-Strauss, entre outros, dedicaram-se a investigar os diferentes modos de organização das comunidades que elegeram para estudar, abordando de maneira

direta ou indireta os jogos de poder inevitavelmente presentes diante de toda situação de exposição à alteridade.

Se no passado o Orientalista era o especialista versado em línguas e literaturas do oriente (sendo que o oriente dos séculos XVIII e XIX incluía a Turquia, a Síria, a Palestina, a Mesopotâmia e a Arábia; mais tarde, a Ásia entrou no mapa, incluindo-se a Índia, a China e o Japão e, em seguida, os outros países asiáticos), no decorrer dos últimos três séculos, embora continuasse a se referir ao "outro", o termo orientalismo se pluralizou. A leitura do "outro" passou a ser entendida de maneiras muito distintas: como uma aproximação (a comunicação com o outro), uma imitação (o fetiche pelo outro), uma devoração (a apropriação do outro) e uma exposição (a abertura para o outro). Muitas vezes, todas estas estratégias foram reunidas, agindo simultaneamente, apesar das aparentes contradições. Assim, algumas publicações têm refeito o percurso semântico, político e filosófico do tema, buscando esclarecer algumas das principais complexidades envolvidas.

Contudo, acerca deste assunto é importante trazer algumas reflexões. A primeira é que este conjunto de obras reflexivas sobre o Orientalismo, no qual encontraremos a crítica de Edward W. Said, Anwar Abdel-Malek, Tibawi, entre outros[18], mostraram-se ambivalentes e foram vistos com resistência, acusados de estarem criando "novos imperialismos". O argumento usado como contrapartida foi o de que após um período rápido de descolonização com a independência da Índia em 1947, da Argélia em 1954, da retirada britânica do Egito em 1954, além de muitos outros movimentos na Ásia e na África nos anos 1950 e 1960, ficou claro que existia a possibilidade de desafiar a hegemonia européia, não apenas a partir de estratégias militares ou para-militares, mas também na esfera intelectual (Greiner, 2008: 16). Um segundo aspecto é que os próprios estudos sobre o Orientalismo ou as disciplinas especializadas como a japonologia dependem ou

[18] Daisetz Teitaro Suzuki, filósofo nascido japonês (e que utilizamos como aporte teórico neste trabalho), com seus escritos, retirou o budismo, pela primeira vez, do confinamento dos estudos eruditos e acadêmicos no século XIX, e o levava para um público amplo. Entre os autores japoneses, ele se distingue por escrever em inglês, para o público ocidental. (Albuquerque, 2008: 02).

partem de modelos estruturados a partir de referências epistemológicas das ciências sociais e da filosofia elaboradas no Ocidente.

Assim, concordo com Ortiz (2000: 25), que afirma que não devemos radicalizar as críticas a ponto de retornar à estaca zero do conhecimento. Os especialistas possuem uma tradição rica e diferenciada, sua erudição é matéria obrigatória para todo aquele que se inicia num rumo do saber. Seria inconsequente negligenciar a produção intelectual dos japonólogos e orientalistas. Pelo contrário, devemos valorizá-la. A astúcia está em considerá-los interlocutores privilegiados sem, no entanto, se deixar levar pelas armadilhas que os envolvem. Obras como a de Weber, que começa com o questionamento das condições que levaram ao surgimento do capitalismo no Ocidente, e que, como recurso metodológico utilizam-se comparações com o mundo oriental, possuem ainda bastante valor pela sua relevância e empreendimento (Ortiz, 2000: 183), mesmo que isto hoje suscite em debates sobre a validade de seu trabalho[19].

1.2. Caminho dos deuses e dos homens: mito e história na constituição do Japão

As manifestações religiosas estão arraigadas na cultura e sociedade. Na oposição básica de dois tipos de religião (uma religião mágica e uma religião ética) estabelecida por Weber, a eticização da religião foi um dos grandes vetores de sua própria racionalização. Weber discerne um vasto processo de desencantamento (desmagificação) do mundo iniciado a partir do interior das religiões e atribui uma grande importância ao papel desempenhado por certas expressões religiosas na racionalização do mundo.

Nos seus estudos sobre o hinduísmo e budismo, o autor procura explicar porque ele não deduziu da religiosidade asiática nenhum caminho que levasse a uma conduta de vida racional no mundo. É porque Weber, percebendo o peso da

[19] Numa nota explicativa do livro de Said (2007: 491), é encontrado o questionamento sobre a análise do judaísmo realizada por Weber: Maxime Rodinson aponta algumas (total nas palavras de Said) imprecisões analíticas no trabalho deste sociólogo.

magia na conduta da vida dos asiáticos, não viu a presença de uma ética voltada para a ordem econômica da mesma forma como ocorreu no mundo ocidental.

Ressaltamos que este autor não procura discutir um conceito imediato sobre a religião, não procura analisar a sua essência[20], pois seus interesses são diferenciados:

> Mas não é da essência da religião que nos ocuparemos, e sim das condições e efeitos de determinado tipo de ação comunitária cuja compreensão também aqui só pode ser alcançada a partir das vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos – a partir do "sentido" – uma vez que o decurso externo é extremamente multiforme. A ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para este mundo (Weber, 2004: 279).

Vemos que este autor não aborda as religiões prioritariamente como sistema de crenças, mas como sistemas de regulamentação da vida: Weber aponta que a ação religiosa é, relativamente, uma forma de ação racional orientada pelas regras da experiência. A partir disso, o autor se interessou pelos comportamentos práticos dos indivíduos e pelo sentido que eles dão a sua conduta, e isso para melhor analisar os conjuntos das conseqüências sociais que o seu comportamento acarretou. A ação religiosa consiste em regular as relações das potências sobrenaturais com os homens (Willame, Hervieu-Léger, 2009: 82). Ela volta-se para o mundo para orientar a vida do sujeito e lhe oferecer um sentido existencial mágico. O autor ressalta:

> A ação ou pensamento religioso ou "mágico" não pode ser apartado, portanto, do círculo das ações cotidianas ligadas a um fim. Uma vez que também seus próprios fins são, em sua grande maioria, de natureza econômica (Weber, 2004: 279).

No caso específico, a análise da difusão da religião no Japão se centra em suas principais manifestações – o *shintoísmo* e o *budismo.* E ambos influenciaram a formação do estado japonês, a sua forma de governabilidade e a própria

[20] Para Fromm, a experiência religiosa parte da tentativa regressiva de responder ao problema da existência, mas assume também outras formas, tendo em comum todas elas o fato que malogram e levam ao sofrimento. Freud desenvolve a partir desta problemática a questão do surgimento dos tipos libidinais, a relação com a construção da personalidade e a definição da noção de bem-estar do sujeito (Fromm, Suzuki, Martino, 1960).

construção da identidade nacional, tendo elas (principalmente o shintoísmo) a característica de uma religião mágica.

O shintoísmo (*Shinto*) e o budismo (*Bukkyo*) são os principais protagonistas do cenário religioso japonês. Porém, séculos antes dessas tradições religiosas tomarem corpo no arquipélago, inúmeras manifestações do sagrado já se faziam presentes – achados arqueológicos datados como sendo de 7500 anos[21] (como clavas de pedra, pedra polida e figuras de barro), sugerem ritos de fertilidade e práticas mágicas. Segundo Yamashiro (1978: 06), os povos que habitavam a ilha acreditavam que o sol, a lua, as estrelas, o trovão, o tufão, rios, montes, árvores, animais e aves possuem alma, criando assim, cultos a estes elementos e peças de barro elaboradas que os representassem.

Com o desenvolvimento de embarcações marítimas na China (e de sua evolução cultural ocorrida desde o século IV a.C.), o arquipélago japonês tem seus primeiros contatos com nações estrangeiras, ocorridos aproximadamente entre os séculos III e II a.C. Com a introdução da rizicultura[22], surgem as cerimônias religiosas ligadas a cada aspecto deste cultivo. Neste período também se introduzem os instrumentos de metais (ferro e bronze) para a agricultura e surgem vasos e esculturas de barros mais elaborados[23]. Têm-se também os escritos chineses antigos que falam de práticas xamânicas, mediúnicas e adivinhatórias entre os japoneses do começo da era cristã. Segundo Yamashiro (1978: 09), os indícios arqueológicos apontam que a organização social primitiva no Japão girava em torno dos homens que se destacavam numa determinada comunidade; sujeitos que posteriormente adquiram o direito de orientar o cultivo de arroz ou o comando nas lutas contra grupos hostis; sujeitos que se perpetuaram na posição de *ujinokami* (chefes) de *ujis* (clãs). Freud quando discute a horda primeva em Totem e Tabu (1996a) e Psicologia de grupo e análise do Ego (1996b), aponta que a formação inicial de um grupo se estabelecia em torno do macho dominante. A partir desta conjectura surgiu todo um sistema de conduta baseada na proibição

[21] Período *Jomon* (Idade Neolítica).
[22] Cultivo do arroz em águas.
[23] Período *Yayoi* (período que vai do início da cultura de arroz das águas – IV a.C. – até o fim do século III d.C.).

moral, os chamados tabus. Os ujinokami ao mesmo tempo governavam a comunidade, exerciam funções sacerdotais e oficiam o culto do *ujigami* (o deus ancestral da comunidade) (Yamashiro, 1978: 13). Para oficializar as cerimônias religiosas, é escolhida a filha do chefe do clã por ser considerada uma *miko* (uma feiticeira ou adivinha). Sakurai (2007) aponta que era possível encontrar clãs que se organizavam em torno de chefes mulheres, justamente por estas portarem poderes e direitos de se comunicarem com as divindades. Weber (2004: 294-95) também mostra que a magia e o portador dela (o mago, a feiticeira) tinham importantes funções sociais conseguidas, inclusive, pelo *carisma* de seus representantes. Nesta fase proto-shintoísta, "cada clã cultua os seus deuses (*kami*), que o protegem do inimigo e guardam as terras cultivadas" (Sakurai, 2007: 60). Este culto ao *kamis* se tornaria a base para o desenvolvimento do shintoísmo posteriormente.

Até o século VI d.C., as crenças autóctones não se encontravam organizadas teologicamente ou centralizadas numa única instituição. Considerada no entendimento comum como a religião original japonesa, a tradição shintoísta foi, entretanto, constituída tardiamente, até como uma forma de reação ao budismo que foi introduzido no território japonês (André, 2008). O que se possuía anteriormente eram práticas isoladas de cultos aos *kami* (a diversos tipos de divindades), fragmentadas regionalmente, sem uma organização em torno de um conjunto de mitos e ritos sistematicamente prescritos. A fragmentação regional e dogmática e a ausência, a princípio, de livros sagrados não quer dizer que o culto aos *kami* não fosse uma religião: como indica André (2008: 03), citando William Paden, o conceito é polissêmico e abarca uma série de manifestações distintas.

Segundo os pesquisadores revisionistas, torna-se necessário distinguir os cultos aos *kami* – que Pereira (2000) denominará de fase proto-shintoísta – do shintoísmo propriamente dito: a idéia de religião mais antiga entre os japoneses teria sido construída pelos próprios sacerdotes shintoístas no sentido de *inventar uma tradição*[24]*.* Os primeiros livros registrados na história japonesa, o *Kojiki* e o

[24] André (2008: 02) utiliza o conceito de invenção da tradição do historiador Eric Hobsbawn, na qual se discute a busca legitimação de uma situação a partir de um passado calcado no início dos tempos.

Nihon Shoki, que reuniam uma série de lendas, histórias que as misturaram com as genealogias reais (que remontavam aos primeiros *kami*), foram concluídos em 712 e 720 d. C (André, 2008: 03), em período histórico próximo à introdução dos caracteres chineses no Japão, o que ocorre juntamente com a introdução do budismo, e estão relacionados com a necessidade de utilizar a escrita para a cópia dos sutras budistas vindos da China. Estes relatos traziam a idéia de que o primeiro grande chefe supremo do reino de Yamato[25], no caso a rainha Himiko era a "filha do sol", o que sugeria uma ancestralidade com a deusa *Amaterasu Okami* (Sakurai, 2007: 62; Yamashiro, 1978: 12; Sette, 1991: 05).

Desta forma, o Japão já nasce com a legitimação do poder temporal e religioso que afirma a ideologia de que este país deve dominar e conquistar os outros clãs e nações. As reformas ocorridas a partir do século III d. C, sofreram influências do pensamento religioso na estruturação social e política. Durante o período *Asuka* (552 a 710 d. C), estas reformas resultariam na feudalização da nação japonesa. O contato que os japoneses passaram a ter com as outras nações – especialmente China e Coréia – se tornou mais intenso, sendo que isto afetou seu modo de vida numa forma bastante ampla. Este intercâmbio trouxe para a ilha japonesa a escrita, a organização política e uma nova religião, o budismo[26].

No começo do século VI d.C, intensificaram-se as disputas políticas entre os poderosos clãs proprietários de extensas terras. A família Ohtomo exercia a função de *oomuraji* (semelhante a ministro), mas cede lugar ao clã Mononobe e a família Soga. No fim deste século, a família Soga elimina o clã Mononobe, tornando-se a única detentora do poder dentro da corte de Yamato. Por ser o clã mais poderoso, instituiu, a partir das bases religiosas, o sistema *uji kabane*, onde os *uji* (clãs) mais fortes sustentavam *tenno* (ou *taiwo,* o rei supremo, imperador, imperatriz) e as famílias descendentes do mesmo tronco constituem comunidades, os *uji* locais, chefiadas por um *ujinokami (*chefes de clã*)*.

[25] Segundo os registros históricos citados anteriormente, este foi o primeiro grande reino no território japonês que se configurou no período *Yayoi* (século IV a. C – IV d. C.).
[26] Vale lembrar que outros sistemas religioso-filosóficos também influenciaram a formação da estrutura do pensamento japonês, como é o caso do confucionismo e o taoísmo.

Nesta situação sobe ao trono a *tenno* (imperatriz) Suiko, tendo como seu regente o príncipe Shotoku (593 d.C.). Este príncipe tornou-se uma importante peça para a difusão[27] do budismo, escrevendo livros e mandando construir templos budistas (Yamashiro, 1978: 19). Ainda no período de sua regência, tem-se a instauração da constituição dos 17 artigos: a importância deste documento se encontra no fato de ser o primeiro em língua japonesa e que baseia toda a filosofia do governo desde então[28] (Sakurai, 2007: 70).

No entanto, a grau de influência das religiões presentes no território japonês ganharia mais força a partir dos séculos seguintes. A chamada reforma *Taika* (a Grande Reforma), em 645 d. C., espelhada no sistema de governo chinês da dinastia *Tang*, estabeleceu os contornos gerais para a centralidade autocrática do poder nas mãos do imperador e aos clãs que o sustentava, onde estes assumiam cargos da autoridade civil, militar e religioso, frente aos outros clãs (*uji*) pertencentes ao reino japonês. Meio século depois, em 701 d.C., o Código *Taiho* (Grande Tesouro), em sua seção *ryo*, formalizou os ritos ligados à casa imperial, às hierarquias e deveres dos negócios de Estado e impôs aos principais santuários o controle direto da casa real. O exercício do governo era partilhado por dois órgãos: o Departamento de Estado e o Departamento de Religião. Cabia ao segundo, considerado o mais importante devido às crenças *shinto*, observar e registrar pronunciamentos e adivinhações oraculares, presidir celebrações religiosas de grande significação, manter os santuários e a disciplina dos sacerdotes. O imperador passa de um chefe de clã a monarca absoluto. Todos os governadores são de sua nomeação, todas as taxas são a ele devidas diretamente; todas as terras do reino lhe pertencem (Omena, Silva, 2008: 03).

Conforme nos apropriamos da reflexão de Weber (2002a: 99), percebemos a relação ambígua entre a ordem clerical das religiões e os quadros administrativos e políticos. Esta ordem foi de extrema importância para o

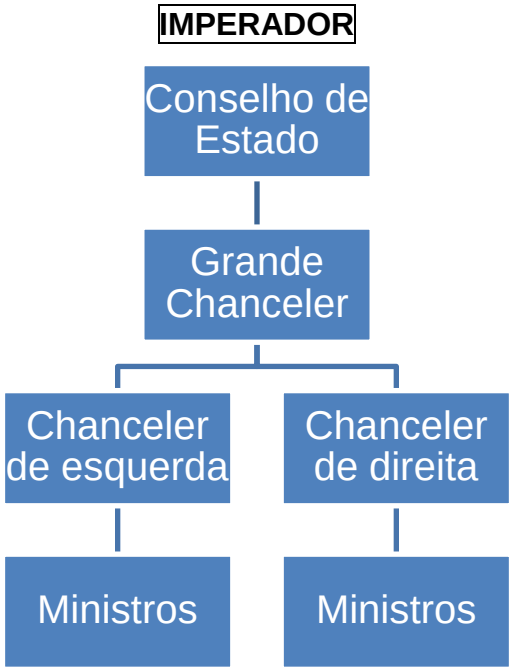
[27] Segundo Sakurai (2007: 69), a família Soga já havia adotado o budismo como sua prática religiosa. Porém, o budismo ficou restrito à aristocracia, enquanto os outros estratos da sociedade continuavam a venerar os seus deuses.

[28] Segundo Sakurai (2007) este conjunto de leis mais era um guia para os governantes do que uma própria Constituição, pois defende as virtudes da harmonia, da regularidade e do desenvolvimento moral dos governantes. Estes deveriam garantir o bem-estar dos seus subordinados.

desenvolvimento das suas religiões no Japão, mesmo que os resultados fossem diferente daquilo que os intelectuais destas manifestações tivesse programado. Era possível, por exemplo, perceber que o quadro político usufruiu da relação com o clero para suas buscas individuais de salvação, mas ao mesmo tempo, olhavam com desconfiança a concorrência do clero e dos sacerdotes portadores de poderes – já que sua influência nas camadas sociais mais baixas, como a classe dos agricultores e dos artesãos era grande, o que lhes possibilitavam "dar conselhos quanto ao comportamento adequado" (Weber, 2002a: 193). Com o desenvolvimento da sociedade e da burocracia no estado japonês (principalmente na modernização do país) os deveres religiosos foram tornando-se obrigações oficiais ou sociais determinadas por um conjunto de regulações, assumindo assim, um caráter ritualista.

Vejamos no quadro seguinte como ficou a organização política do império japonês após as mudanças previstas na reforma Taika:

Figura 01. Esquema de administração do Japão sob a Reforma Taika



Fonte: Sakurai, 2007

As reformas Taika e o código Taiho são marcos importante no campo político por que favorecem certa unidade nacional e aponta as diretrizes do sistema de poder, o que fortalece o imperador e a aristocracia da corte. As ordens e funções religiosas saem bastante privilegiadas, recebendo benefícios como a aquisição de terra.

Sobre a questão das terras, Yamashiro (1978: 40-2) e Sakurai (2007: 77), mostram que a partir das *shoen* (propriedades privadas) tem-se o germe para a feudalização do território japonês. E, graças aos conflitos surgidos entre os poderes locais, tem-se posteriormente a formação das classes militares (*bushi* ou *samurais*).

1.3. Em trilhas próprias: a ascensão dos governos shogunais

As reformas iniciadas no século VI d. C. resultaram no aparecimento das *shoen* (propriedades privadas), mas é a partir do século IX d.C. que se terá uma significativa mudança que levará ao surgimento da propriedade feudal. Porém, pela reforma Taika, inicialmente, se tem a instituição de propriedades particulares na seguinte forma:

1. Foi abolido o sistema de propriedade particular de terra e gente existente no sistema *uji kabane*; passam todos a pertencer ao Estado (terra e homens da Coroa); em troca, os clãs recebem funções públicas e outras compensações;
2. Divide-se o território nacional em sessenta províncias, nomeando-se para seus governadores elementos influentes do centro; as províncias se dividem em municípios que são governados por gente influente local; regulamentam-se o serviço militar e o sistema de transportes;

3. As terras de todo o país são distribuídas de acordo com a *Handen no ho* (lei de distribuição de terras); para essa finalidade se organiza o Registro de Famílias;
4. Estipulam-se impostos diversos e outras obrigações dos lavradores (Yamashiro, 1978: 23).

As *shoen* formadas fora do sistema desta reforma cresceram em números. Eram autônomas, isto é, se auto-sustentavam e não pagavam impostos. Este aspecto levou posteriormente a uma deterioração do poder central – também agravada pelo surgimento da forma de governo *Insei* (1073 a 1179), onde o imperador exercia o cargo, mas já não possuía mais poder (Yamashiro, 1978: 46) – e ao aumento dos poderes das províncias locais. Segundo Sakurai (2007: 78), as províncias adquiriram autonomia do governo central, e ao mesmo tempo dos membros da aristocracia acomodada na corte (Heian, que posteriormente se chamará Kyoto), que ficavam longos períodos ausentes destas terras em que tinham influência e que delegavam então funções e cargos nestas instâncias provinciais. Assim a Corte usufruía uma vida de luxo ao mesmo tempo em que ocorriam crises e intricadas lutas por terras e poder nas províncias. É neste contexto que surgem os samurais. Toda a gama de grupos que forma a elite japonesa se organiza a partir do século X d.C. com os samurais exercendo um papel preponderante para a manutenção dos interesses de seus chefes (Sakurai, 2007: 79).

Vale destacar também que neste contexto de lutas pela predominância local e regional dos *uji* se destacaram as famílias Taira e os Minamoto. Estas famílias, que possuíam cargos honoríficos na Corte, posteriormente se tornaram famílias guerreiras. A rivalidade entre estes clãs levou a eclosão de uma guerra entre 1158 e 1185 (Guerra *Gempei*), em que os Minamoto saíram vitoriosos e a partir dali começou o *shogunato Kamakura* (governo dos generais da província da Kamakura) (Sakurai, 2007: 82; Yamashiro, 1978: 61). Nesse sistema, o *shogun* (chefe militar) não substitui o imperador, mas exerce o poder de fato. Seu poder é garantido pela classe samurai e seu grande poder bélico. O título governativo, no

Japão feudal, era concedido pelo Imperador, que assim transferia para um favorito a incumbência de governar a Nação. O cargo foi criado em 1291, quando o Imperador Takaira escolheu o generalíssimo de seu exército, o cortesão Minamoto, dando-lhe carta branca não só para o comando supremo do exército, como também para controlar a administração e a economia do país. Desse modo, o Imperador ficava investido de um cargo decorativo e solene, ligado a uma concepção religiosa, enquanto o poder político era desempenhado por um áulico.

Tanto a ascensão do shogunato quanto a sua manutenção ocorre sob imensas disputas entre as famílias. No período entre os anos de 1333 a 1573 (período *Muromachi*) ocorrem intensas guerras. Com a mudança do centro do poder para Kyoto, estabelecida pela família Ashikaga (descendência dos Minamoto da província de Muromachi, mas seu rival), este novo shogunato teve de enfrentar diversas revoltas e insatisfações, principalmente pelos clãs que ajudaram Ashikaga a subir ao poder (Sakurai, 2007: 92). Também contribuíram para este quadro, os levantes populares que se tornaram constantes, perdurando durante dois séculos. As altas taxações sobre as classes populares (agricultores, comerciantes), não apenas sobre os seus produtos como também sobre o direito de moradia num feudo, acarretou estas revoltas populares (The Cambridge History of Japan, 1990a).

Do início do shogunato Muromachi até o ano de 1573, quando este shogunato cai, houve um declínio do controle dos shoguns sobre os *daimyo* (senhores locais) e os exércitos locais. A guerra de *Onin* (1467) torna-se o marco para as mudanças extremas que ocorrem no perfil político e administrativo do Japão. Tais mudanças, conforme explica Sakurai (2007: 93), se deram num longo processo de lutas e que ocasionou o surgimento de novos atores sociais fora da corte de Kyoto, sede do governo durante o período Muromachi. A maior crise se deu entre os anos de 1534 e 1615, quando se instaurou a *Sengoku Jidai* (tempo das guerras civis).

Neste contexto de guerras, a influência religiosa se consolida estando presentes tanto nos preceitos de fé quanto nas organizações da vida social. A influência shintoísta é bastante perceptível no comportamento e no modo de vida

dos japoneses, em seus diversos rituais (como nos rituais de nascimento e morte, por exemplo). Diferente do budismo, que têm origem indiana e influência chinesa, o shintoísmo é dominante apenas em seu país de origem, embora sua prática não implique no abandono ou repúdio a outras formas de crença. Não se trata de uma concepção exclusivista, convivendo pacificamente e até complementarmente com outras práticas religiosas.

O budismo entrou oficialmente no Japão em 552 d. C (período *Asuka*), via China e Coréia. A corrente *zen* (c´han em chinês) chegou nesta região durante o período *Kamakura* (1192-1333). Os monges japoneses foram à China e Coréia para estudar o C´han e voltaram para o Japão para promover seus ensinamentos. Neste mesmo período em que fora introduzido oficialmente o budismo no Japão, sacerdotes ligados à corte começaram a organizar as crenças nativas, para distingui-las do ensinamento budista, sob as denominações alternativas *Shinto*, *Kami-no-michi* ou ainda *Kannagara-no-michi* (shin/kami/kan, “deus”, “espírito”; to/do/michi, “via”, “caminho”), e resistir contra o avanço da nova religião. Se, por um lado, a tradição proto-shintoísta, para sobreviver ao impacto da introdução do budismo, teve de se organizar tomando emprestado da religião importada termos, doutrinas, iconografia, entre outros elementos, por outro, o budismo, sendo uma religião originária da Índia, também teve de “japonizar-se” e fazer empréstimos da tradição religiosa dos japoneses para conquistar a sociedade em geral (Pereira, 2000).

Neste processo, a oposição do shintoísmo ao budismo fundamentava-se em apropriações de alguns dos elementos do budismo. A começar pelo próprio conceito *shinto*: a palavra é composta de dois ideogramas, *kami* (divindade, que pode ser lido como *shin*) e *michi* (*to*), que significa caminho. Modernamente, seria o “caminho dos deuses”. No entanto, possivelmente durante o período Kamakura, os mesmos ideogramas possuíam a leitura *jindo*, muito próxima daquela. Tratava-se, no entanto, de um conceito budista que se referia ao universo das divindades não-budistas. Isto é, os sacerdotes de um shintoísmo em processo de construção apropriaram-se de um conceito budista, alteraram sua leitura e buscaram afirmar-se enquanto arautos de uma tradição imemorial. É deste período que surgem

documentos como o *Jinno Shotoki* (Crônicas dos descendentes diretos dos deuses e soberanos), que procuram construir uma história japonesa ligada ou baseada nos mitos de criação e surgimento presentes nas seitas e nos cultos aos kamis dequele período (The Cambridge History of Japan, 1990a: 455-57). O combate ao budismo dava-se em seu próprio terreno conceitual.

O processo de construção do shintoísmo sobre elementos emprestados do budismo vai ainda mais longe: durante o período Kamakura, os sacerdotes passaram a desenvolver a *shinto kanjou* (rituais de iniciação) com elementos direta ou indiretamente budistas. Os ritos envolviam, por exemplo, procedimentos como a purificação, vedar os olhos, jogar uma flor sobre um altar em mandala, além de conceitos como o *satori* (vazio), a Terra Pura, a ilusão relacionada à morte e à vida e, o que não deixa de ser particularmente surpreendente, a visualização de letras em sânscrito. Ora, somente para explorar alguns elementos, a mandala é uma das mais populares representações budistas, imaginada enquanto um círculo indicando a relação do homem com o universo; a Terra Pura diz respeito à Sagrada Escola da Terra Pura, criada pelo monge Hounen, segundo o qual mesmo uma pessoa má iria para a Terra Pura se recitasse em vida pelo menos uma vez o *nenbutsu*, que presta homenagem ao Buda e, por fim, a ilusão morte/vida encontra-se na própria essência do budismo, que compreende o contínuo ciclo morte/nascimento como fator de sofrimento (André, 2008: 05).

No território japonês, segundo Nukariya (2006: 27-30; 204), as primeiras tentativas de introduzir o zen budismo não tiveram muito sucesso: Dosho (629 – 700 d. C.) foi o primeiro a montar uma sala de meditação na cidade de Nara. O segundo mestre zen foi I Kung (Giku), no ano de 810 d.C. O terceiro foi Kakua, da escola Yogi. Mas é com Eisái, da escola Rinzai que o zen budismo recebeu um impulso maior na sua difusão, principalmente após o convite do então shogun Minamoto Yotiié para se estabelecer num novo monastério construído na cidade de Kyoto. Isto levantou a ira dos seguidores da escola Shingon, que também se encontrava presente na ilha desde 808 d. C.

É importante ressaltar que a entrada do budismo em território japonês também teve o seu aspecto conflituoso: grupos anti e pró-budistas entraram numa

contenda que desembocou numa guerra entre os *uji* que defendiam uma destas posições (Sakurai, 2007: 69). Apesar da vitória, o budismo – mesmo declarado como religião de Estado – ficou restrito à aristocracia, enquanto os outros estamentos continuavam a venerar os seus próprios deuses.

A intensificação dos conflitos e as guerras civis no final do séxulo XVI geraram um enfraquecimento na influência das ordens religiosas na sociedade feudal japonesa. As guerras, onde se incluíam os conflitos de interesses entre as seitas ligadas ao budismo e a ordem clerical shintoísta, desestabilizava o Japão e demonstravam às nações européias que procuravam contato, um alto grau de desorganização política. Este fato fez com que os governantes e clãs se atentassem para a necessidade de estabelecer uma nova organização no país.

É neste contexto que ressurge a importância simbólica da figura do imperador. A garantia do poder divino imperial se deu por conta da liderança de três generais militares que se tornariam os principais responsáveis pela unificação do Japão e pelo estabelecimento de um período de paz: Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi, Ieyasu Tokugawa. Este último consolidou um governo duradouro com os seus descendentes (três séculos), depois de ter vencido a batalha de Sekigahara (1600) contra outras famílias que queriam ascender ao poder, conquistar mais espaço político ou garantir a sucessão do descendente da família Hideyoshi. Em 1603, Ieyasu Tokugawa obteve o título de shogun diretamente do imperador, estabelecendo em Edo a sede central do poder no país.

Durante o período *Tokugawa* (1600-1868), o zen budismo japonês tornou-se a religião estatal oficial, tendo inclusive algumas ações nas micro-instâncias, como o estabelecimento do sistema paroquial *danka-seido*, segundo o qual cada família estava obrigada a filiar-se ao templo budista local e a nele registrar todo nascimento, morte, mudanças de residência de seus membros. Já o shintoísmo, religião originária na própria ilha, embora incorporando elementos do budismo, teve seu ressurgimento como religião estatal a partir da chamada Restauração *Meiji* (1868), tornando-se o maior suporte para o nacionalismo e militarismo da época (o que tem como conseqüência, a participação do Japão na segunda guerra mundial) e para o culto ao imperador, já que nesta manifestação crê-se que o

imperador e o próprio povo japonês são descendentes diretos da deusa *Okami Amaterasu*, a maior representante do panteão mitológico japonês[29] (Davis, 1992. Pereira, 2000).

Outro aspecto complementar é que essas duas tradições religiosas mantiveram uma duradoura e frutífera relação simbiótica ao longo dos séculos e desenvolveram uma espécie de divisão de trabalho, particularmente no que tange a ritos de passagem. Aliás, vimos em Weber que este sincretismo é uma característica da região asiática: ela se tornou a terra da livre concorrência das religiões, da tolerância.

Importante salientar que esta forma de dominação tradicional – em virtude da crença na santidade das ordenações e dos poderes senhoriais hereditários – e também, carismática – em virtude de devoção afetiva a partir da crença na santidade do líder, do imperador (Weber, 2004: 141-42) – sofreu um vertiginoso declínio após os acontecimentos da era moderna[30].

1.4. O florescimento de uma cultura guerreira: uma sociedade militarizada no período shogunal

As lutas no contexto do Japão feudal eram chamadas por um único nome, *bujutsu*. Segundo Ratti e Westbrook (1999: 22-3), o termo *bu* designa a dimensão militar na cultura nacional e a diferencia das dimensões públicas e civis. Na palavra *buke*, por exemplo, a partícula *bu* designa o reconhecimento de "famílias militares" e; em *bushi*, a partícula designa a nobreza militar; em *buke seiji*, designa regras militares. Combinando com a partícula *jutsu*, que é traduzido como "técnica", "método" ou "arte", tem-se então o significado de artes de guerra,

[29] A partir da contribuição de Fromm (1957: 32), podemos afirmar que o shintoísmo possuía um caráter de religião autoritária – submissão a um poder transcendental – tanto na sua estrutura social como no sistema de crença.

[30] Em 1946, além de o imperador renunciar a sua condição divina tornando-se "símbolo do Estado e da unidade do povo", também há uma grande renovação da estrutura burocrática japonesa, antes garantida por um sistema de privilégios para pessoas dependentes do governante central (familiares) ou que possuíssem algum vínculo de fidelidade e de proeminência social (*zaibatsu*, as tradicionais famílias japonesas).

técnicas marciais. Desde o aparecimento e consolidação do aspecto militar na ilha, o termo *bujutsu* designa a todo o conjunto de técnicas, artes e métodos de combate desenvolvidos e praticados inicialmente pelos membros das classes militares (Ratti, Westbrook, 1999: 24). Com a influência do budismo (zen), as artes marciais passaram a ser vistas como uma preparação mais ampla: eis que surge o *Budô* (*bu*-marcial; *do*-caminho ou via). O guerreiro japonês comprometia-se a seguir um caminho de desenvolvimento espiritual por meio do treinamento marcial.

Desta forma, temos a seguinte divisão do desenvolvimento históricos das lutas no Japão:

1. (600 a 1100 d. C.) *Bujutsu* – técnicas rudimentares de luta. Seu desenvolvimento será maior no período feudal.
2. (794 a 1867 d. C. período feudal) *Bugei* – com a crescente organização militar e conflitos entre as classes, surgiu a necessidade de organizar as diversas técnicas e formas de combate. Surgem então, as *Ryu* (escolas). Aqui também surgem as organizações *shinobi*.
3. (1867 d. C. até início do século XX. Fim do shogunato. Restauração Meiji) *Budô* – abandono dos aspectos ligados a guerra. Suavização das técnicas de combate. Mudança de sentido nas artes marciais. Surgimento (ou ressignificação) do Karatê-dô, Judô, Aikidô, Kendô, Kyudo, entre outras (*Gendai Budô*). As artes marciais são proibidas (porte de arma e o próprio treinamento).

Durante o período feudal se desenvolve uma importante característica das tradições marciais japonesas: a sua associação com elementos filosóficos e religiosos. Tendo como ilustração a “mítica” figura do guerreiro medieval japonês, o *samurai*, vemos as lutas marciais comparecer tanto como um produto da ação humana, como também se encontrava sobre a influência das confissões religiosas. E, apesar da estrutura do zen budismo não possuir uma figura autoritária irracional como Deus no cristianismo (Fromm, Suzuki, Martino, 1960: 144), sua promulgação pela via política mostrará a pesada mão do Estado sobre

os sujeitos. Já o shintoísmo, possui um grande panteão de divindades que se manifestam (hierofanias) nos elementos naturais como o sol, vento, árvore, justificava a origem “divina” do imperador.

No período feudal japonês a casta samurai teve grande importância social e estratégica. Sua formação ia além da qualidade técnica: o conhecimento de um samurai possuía grande alcance. Mais importante que isso, sua conduta mostrava uma lealdade com os senhores feudais, *daymio* (ou *fudai daymio,* significa vassalos hereditários ligados à família do shogun por laços de parentesco) e *shogun* (general comandante)[31], implicando a defesa destes e de seus ideais (mesmo que suas ações não fossem exatamente altruístas e justas). Em Scott e Doubleday (1992), vemos a síntese da função do samurai: sua obrigação consistia em lutar e até mesmo morrer por seu senhor. A luta para este guerreiro poderia ter apenas três resultados: a morte[32]; a morte ou ferimentos mútuos; a vitória. Esta característica foi construída ao longo do tempo: esta classe em seu início não possuía a organização e a retidão que os tornaram conhecidos. Como apontam Sakurai (2007) e Ratti e Westbrook (1999), no início, os samurais são guerreiros rudes, mal-armados e mal-treinados, que auxiliam os senhores locais a manter as suas propriedades. Foi preciso constituir, através de uma coação externa, alguns elementos que estruturassem o comportamento para atender àquele determinado código de civilidade.

As sociedades guerreiras são caracterizadas por uma economia de troca, ou escambo, na qual não está presente a circulação de moeda, por uma pequena diferenciação de funções e por um baixo grau de controle das emoções. Dos impulsos e as paixões, Elias (1993; 1994) afirma que os cavaleiros, classe dominante na sociedade guerreira européia, dificilmente poderiam ser controlados “em sua conduta e paixões por cadeias monetárias”, visto que a “única

[31] O *shogunato* terminou somente na Era *Meiji*, em 1868, era da restauração do poder do Imperador, isto é, era na qual o Imperador enfeixou novamente o poder em suas mãos.

[32] A única saída para um samurai derrotado no campo de batalha ou por algum motivo de desonra era a morte ou o suicídio ritual: *sepukku* (desentranhamento, também conhecido como Hara-Kiri- que é o ato de empunhar e perfurar o ventre [local onde as crenças orientais acreditam ser o centro da razão e emoção]). É quando um samurai literalmente tirava as entranhas. Depois deste ato, outro samurai, usualmente um amigo ou parente (podendo também ser o samurai executor nomeado para esta função como cargo de um governo) lhe corta a cabeça.

dependência direta" a que estavam submetidos era a dependência do uso da espada, o único meio que lhes garantia a vida e o sustento. A única forma de moderação nas atitudes cotidianas dos cavaleiros provinha da coerção direta, física e externa, representada pelo perigo de serem vencidos fisicamente por um inimigo visivelmente superior. Os cavaleiros são caracterizados como selvagens e cruéis, inclinados a explosões de violência ou de alegrias momentâneas, fazendo com que suas afeições tivessem livre e ilimitada expressão em todos os terrores e alegrias da vida.

Esse baixo grau de controle das emoções significa, nessa sociedade, a ausência quase completa do autocontrole, ou seja, o controle exercido pelo próprio indivíduo sobre os seus impulsos e suas paixões. O controle das emoções pelo indivíduo é feito através da coação externa, do meio social em que o indivíduo vive, por exemplo, e da coação interna, representada pelo surgimento de um superego (sua formação se encontra na relação direta com a sociedade e o Estado) rigoroso e estável, o qual é fruto "da dependência e das compulsões originárias de outras pessoas", produzindo no indivíduo o autocontrole (Elias, 1993: 70).

O processo de civilização, apesar de aumentar o autocontrole do indivíduo, seja por pressão externa ou interna, também é acompanhado permanentemente por tipos de libertação dos mais diversos, porém, sendo impossível a existência de uma suposta liberdade 'absoluta', se por ela entendemos total independência e ausência de qualquer coação social. O que há é libertação de uma forma de restrição opressiva ou intolerável e troca por outra, menos pesada (Elias, 1994: 184). O que move a sociedade guerreira é a constante conquista de novas terras, através do conflito belicoso. Os momentos de paz, por menores que fossem nessa sociedade, irão afetar diretamente o controle das emoções dos indivíduos.

Conquistar mais terras significa possuir mais poder. Quanto mais territórios conquistados e ocupados, maior o poder político e social do senhor dessas terras. Acontece, porém, que a conquista de grandes espaços territoriais obriga a quem os conquistou a administrá-los. Na sociedade guerreira isso só é

possível quando o senhor dessas terras oferece a seus próximos (parentes ou servidores) parte delas em troca da sua administração.

Este aspecto presente na Europa medieval, também ocorre no Japão com alguma semelhança após a reforma Taika, quando a aristocracia vivia na capital, enquanto suas propriedades ou “zonas de influência” eram dirigidas por um quadro administrativo ligado às famílias que perfazem um *uji* (clã). O movimento subseqüente e inevitável é que esses parentes ou servidores, muito cedo buscaram tornar-se independentes do senhor que lhes confiou parte de suas terras em troca da administração das mesmas, rebelando-se contra eles, e portanto, produzindo novos combates, que conduzirão a sociedade guerreira a uma nova configuração, a sociedade feudal ou feudalização, que se caracteriza pela gradual descentralização de governo e território, a transferência de terra, do controle do suserano conquistador para o da casta guerreira (Elias,1993: 36).

A sociedade feudal continuava baseando sua economia na troca (o escambo), porém, diversos fatores fizeram com que, progressivamente, essa economia de troca fosse sendo substituída pela economia monetária, personificada pela introdução e circulação do dinheiro (moeda). Entre os fatores proeminentes dessa mudança podemos citar aumento na diferenciação de funções (em relação às funções existentes na sociedade guerreira), a pressão da falta de terras, aumento demográfico e, como conseqüência desses, a formação das cidades, possibilitando o desenvolvimento da atividade comercial. Os moradores das cidades passaram a preferir pagarem impostos para que os senhores feudais contratassem guerreiros – ação esta que pode levar a constituição das classes militares como ocorre do período Minamoto e Tokugawa onde os shogun tinham domínio nas instancias políticas e nas funções militares (que contratavam samurais para exercê-la) – ao invés de serem obrigados a participarem das lutas de conquista de novas terras.

Nesse momento de transição entre a sociedade guerreira e a sociedade feudal, aos guerreiros que não se submetiam a essa nova formação social restava somente à pilhagem, o ataque armado e a rapina como fontes de renda, explicitando suas dificuldades em adaptar-se a uma nova estrutura social que

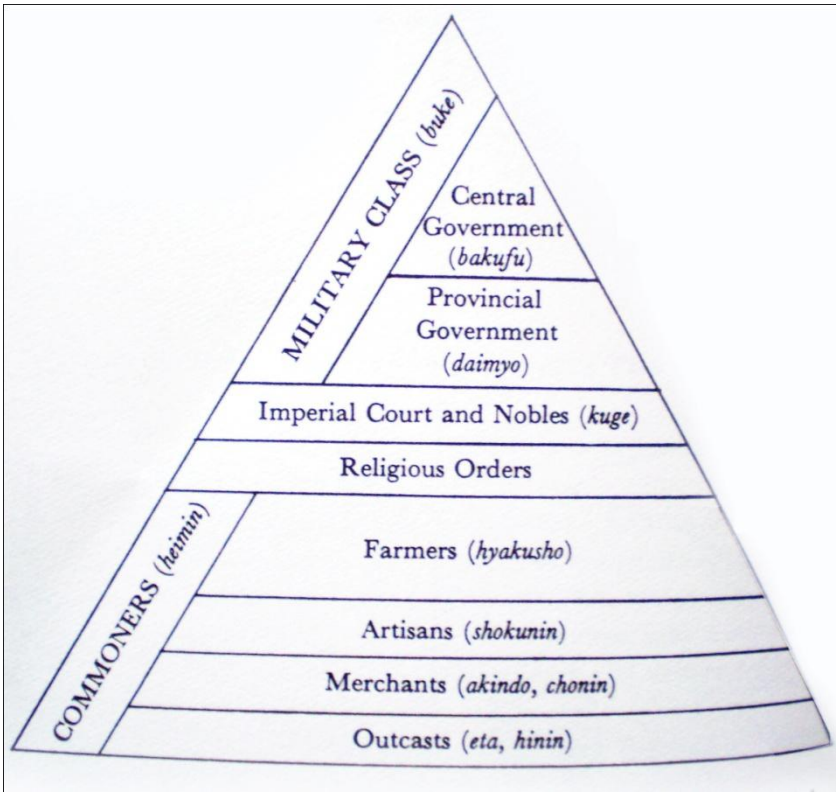
surgia. Esse momento de transição caracterizava-se pela crescente circulação de moeda e pelo desenvolvimento da atividade comercial, fazendo com que as classes burguesas e a receita da autoridade central se expandissem, ao passo que a renda de toda a nobreza restante caísse vertiginosamente. No Japão, a figura do *ronin* (samurai que não responde a nenhum senhor) pode ilustrar (apenas em alguns casos) esta situação. Pois alguns se tornavam ronin por ter perdido o seu senhor, por motivos de falecimento ou desonra ou mesmo por buscar nesta situação a oportunidade de crescer em suas técnicas de combate.

Nas sociedades guerreiras, mas não apenas nelas, a espada é instrumento freqüente e indispensável para adquirir os meios de produção e a violência, meio indispensável de produção. Somente quando a divisão de funções alcança um estágio mais adiantado é que surge o monopólio centralizado e público da força. Quando esse monopólio do uso da força física prevalece em uma extensa área é que a competição pelos meios de consumo e produção se desenvolve de modo geral sem intervenção da violência física. É nesse momento que passa a existir, efetivamente, o "tipo de economia e de luta que estamos acostumados a designar pelos termos 'economia' e 'competição' em sentido mais específico" (Elias, 1993: 132).

Com a lenta, mas progressiva, expansão da economia monetária, duas novas formas de integração social irão surgir: as cortes dos senhores feudais e as cidades. Essas novas formas de relações sociais assinalam um aumento na divisão do trabalho e na interdependência das pessoas, fazendo surgir também um novo e diferenciado nível de controle das emoções, especialmente no que diz respeito ao relacionamento entre homens e mulheres. No caso do feudalismo japonês um cuidado tem de ser tomado: as classes guerreiras não perdem a sua importância, muito pelo contrário. São valorizadas por sua posição estratégica no governo de shogunato (pois o próprio líder da nação, o shogun, é pertencente a estas classes) e também pelo conhecimento acumulado sobre as técnicas de lutas e também sobre a espiritualidade presente na nação japonesa. Como relatado por Ratti e Westbrook (1999), Sakurai (2007) e Oi (2008), o shogunato Tokugawa

trouxe uma sociedade parcialmente militarizada e que a casta samurai era assumida como uma classe social.

Figura 02. Estrutura de classe no governo Tokugawa



Fonte: Ratti, Westbrook , 1999

Em 1603, tendo feito reconhecer-se pelo imperador como shogun, Ieyasu Tokugawa (1542-1616) começa a terceira etapa de um intricado processo de reunificação nacional, iniciado e seguido, respectivamente, pelos também chefes militares Oda Nobunaga (1534-1582) e Toyotomi Hideyoshi (1536-1598), que representou o fim de cerca de 120 anos de lutas sangrentas entre os senhores feudais sedentos por expandir seu domínio territorial. A moralidade do shogunato foi organizada e baseada na subordinação das classes inferiores ao shogun e ao imperador, numa forma de “autoridade manifesta” (Fromm, 1983a), que refletia em todas as instâncias, até “na relação entre pais e filhos” (Ratti e Westbrook, 1999:

62). A noção de autoridade manifesta em Fromm – onde se tem a percepção das instâncias e dos sujeitos que fomentam e controlam o poder (como o pai, o rei, o funcionário) – revela a existência de uma proximidade com as formas de dominação racionais e menos racionais (ou irracionais) discutidas por Weber, acrescendo a estas as formas de autoridade estimulante e a inibitória, de onde podem surgir formas mais ou menos repressoras dos instintos dos sujeitos. Desta noção é que se pode ter uma idéia sobre as motivações dos conflitos e da direção em forma de rebelião existentes no período medieval nipônico. Em função do "personalismo" da forma de governo durante o shogunato, era comum expressões ou atitudes "em nome do" ou contra o shogun, o daymio ou em qualquer relação com subordinações abertas.

O *Tokugawa Bakufu* (literalmente, posto militar, ou seja, local de onde o poder é emanado e se comandam todos os subordinados) durou exatos 264 anos, com a sucessão hereditária de 15 shoguns. A sede de governo ficou baseada em Edo (daí o nome desse período), local que, em meados do século XV, não passava de uma aldeia cheia de pântanos ao redor de um castelo, e que mais tarde se transformaria na movimentada Tóquio.

Ieyasu Tokugawa organizou uma estrutura que garantiu o domínio de todo o território japonês e, ao mesmo tempo, uma paz interna duradoura, resultado do eficiente controle do fator econômico e da repressão aos dissidentes. Os 214 feudos foram distribuídos entre os daymio aliados, os subordinados diretos de Ieyasu e os membros da família Tokugawa, todos estrategicamente localizados para possibilitar rigorosa fiscalização pelo poder central.

Outra medida preventiva contra as revoltas dos daymios foi o sistema *sankin-kotai* ("atendência alternada", obrigação de servir ao shogun, por turnos, em Edo). Adotado a partir de 1635 (e só abolido em 1862), exigia que todo daymio, em anos alternados, residisse quatro meses na capital Edo e oito meses em suas terras. Portanto, o daymio era obrigado a manter dois domicílios, visto que sua esposa e os filhos deviam residir sempre na sede shogunal, como se fossem reféns do poder central. Para o senhor feudal, era um sistema custoso, por causa das despesas relacionadas ao deslocamento nessas viagens anuais e à

manutenção da vida em Edo. Para o shogun, ao contrário, era a garantia de fidelidade e de que a sangria financeira impossibilitava qualquer levante armado. Para o país, a medida foi benéfica por levar a cultura da capital para o interior. Cidades localizadas nas estradas que levavam à capital Edo prosperaram graças ao movimento das caravanas (obrigatoriamente acompanhadas de numerosos serviçais: samurais para sua proteção, funcionários, criados e suas respectivas famílias). Cenas desses deslocamentos foram imortalizadas pelas pinturas e ilustrações da época.

O rígido controle social estabelecia uma divisão básica em quatro classes nesta ordem hierárquica: samurai, agricultor, artífice e comerciante. Existia ainda o grupo dos sacerdotes shintoístas e budistas (com seus templos, santuários e terras onde gozavam de certa autonomia) e a dos *gakusha* (letrados, estudiosos), de status elevado que, por seus conhecimentos, gozavam do respeito tanto dos samurais como dos comerciantes.

Em Kyoto vivia a família imperial e os *kuge* (nobres) que, mesmo destituídos de poderes econômicos e políticos, preservavam a posição de altos dignatários da Corte. No fim da escala social, além de mendigos, estava a “casta” dos *eta* que, protegidos pelo bakufu, detinham o monopólio de certas atividades, como o trabalho de abate de animais e a confecção de chapéus de palha de arroz, de *zori* (chinelos de palha), de pavios e de flechas, entre outras. O arroz era a referência de valor e de riqueza cuja medida chamava-se *koku*, equivalente a mais ou menos 180 litros. Dessa maneira, com base na quantidade de arroz produzida, estabelecia-se a importância de determinado daymio.

Os samurais constituíam a classe dominante, composta pelos daymio, seus dependentes e os vassalos diretos do shogun. Nessa rede de poderes, o daymio representava a autoridade regional, subordinada diretamente à casa shogunal, a quem pagava impostos e prestava lealdade política e militar. Embora tivessem autonomia na administração de suas terras, os daymios não tinham sua posse permanente, sempre na dependência da vontade do shogun, que poderia retirá-los da terra ou remanejá-los.

Já a maioria dos guerreiros, ao longo da era Edo, passou a viver junto aos castelos dos grandes senhores (nos períodos anteriores administravam as terras para os seus daymios) e a receber rendimentos proporcionais às funções exercidas. Na prática, viviam de renda, já que durante todo o shogunato Tokugawa nunca tiveram de enfrentar grandes batalhas. Apesar disso, seus privilégios foram mantidos: só eles tinham o direito de usar duas espadas (*katana*, a longa; e *tanto* [*wakizashi*], a curta) e, caso fossem ofendidos, era-lhes permitido usá-las contra qualquer pessoa – as armas de fogo estavam proibidas. Complementando esta informação, Sakurai (2007: 116) aponta que a renda da ordem bushi (samurai) era de uma determinada quantia de arroz (*koku)* proporcional ao seu status dentro do domínio do senhor a que prestavam serviços. Logo abaixo dos samurais vinha a classe dos agricultores, que no período Edo representava 84% da população, formada por proprietários de terra, lavradores independentes, arrendatários e lavradores dependentes. Apesar do status social elevado, os agricultores levavam uma vida sacrificada, controlada por funcionários do governo central; pagavam, em média, 50% sobre a previsão da colheita (independentemente da ocorrência de alguma intempérie); além disso, como sobretaxa, eram convocados para trabalhar em obras públicas (construção de estradas, drenagem) ou na manutenção do castelo senhorial. As interferências na vida dos agricultores eram tantas, que decretos chegavam a proibir que se alimentassem de arroz (produzido por eles próprios!), restando-lhes trigo, milho moído, legumes, folhas, raízes, peixes, entre outras. Sufocados pelo poder central, mesmo duramente castigados (geralmente com a morte), não deixaram de demonstrar seu alto grau de descontentamento – calcula-se que nesse período ocorreram 574 casos de rebeliões de lavradores. Registra-se a prática comum de aborto ilegal para conter o aumento de bocas a serem alimentadas.

O processo educacional durante o shogunato Tokugawa atinge um alto grau de refinamento, especialmente nas classes militares (*buke*). Este processo, segundo Ratti e Westbrook (1999: 97) se consolidou durante um grande período: desde o período Heian (794 d. C.) a classe militar foi adquirindo algumas importantes características que se consolidaram no período Tokugawa (1600-

1867). Em cada fase, era claro a ligação entre o desenvolvimento do processo educacional e a relevância de toda a classe dos *buke* (militares), desde as baixas categorias até aos daymio e vassalos.

Sobre o significado da educação é importante ressaltar dois conceitos geralmente utilizados para definir esta questão:

1. A classificação do processo educacional como uma forma de procura e expansão do campo de conhecimento;
2. A segunda classificação encara a educação como um processo de treino e desenvolvimento de diversas habilidades.

A primeira definição e classificação expõem a idéia de uma educação que construa a autonomia do sujeito e que esteja envolvida com as áreas intelectuais e reflexivas sobre a realidade. O segundo tipo de definição e classificação traz a idéia de uma busca por qualificação “instrumental”, para um ofício justificada (no caso, pela função que a classe *buke* tinha na sociedade). Este segundo tipo também ajuda a construir a ideologia em torno da função social dos *buke*, tendo então como finalidade, a construção de uma forma de personalidade ligada a tais idéias que o sujeito tinha de internalizar e encarar como dever moral e ético.

Neste período supracitado, sua organização e disseminação começou nas categorias superiores da classe militar. A partir da necessidade da transmissão e formação de uma elite guerreira, foram montados centros de instruções da arte militar para crianças que foram desvinculadas do programa educacional civil, mas sendo direcionados pelo próprio *kuge* (nobreza) (Ratti, Westbrook, 1999: 104).

Um exemplo que este dois autores trazem é a organização educacional ocorrida no instituto Nisshinkan, que foi a instituição responsável pela educação da província de Wakamatsu e do clã Aizu. Neste clã de samurais, a instrução sistemática das crianças se iniciava aos oito anos de idade. Antes disso, era costume, as crianças receberem a partir dos cinco anos de idade uma preliminar preparação na etiqueta militar, sendo que os garotos recebiam suas primeiras

indumentárias e espadas (das quais nunca irão se afastar). Após receber a sua primeira espada o garoto se junta a um grupo de crianças divididas de acordo com as várias seções e funções na cidade e possuem um ou mais instrutor (*sensei*) que são responsáveis por ele, para cuidar e ensinar. Sob o olhar exigente e atento do sensei a criança aos 11 anos estudava os textos literários de instrução (sem haver uma explicação, pois era dever do aluno descobri-lo). Entre os dez e quatorze anos praticavam a etiqueta oficial da província onde serviriam futuramente. A partir dos treze anos as crianças iniciavam seus estudos na arte do *kyujutsu* (técnicas com arco e flecha), *kenjutsu* (técnicas de espada), *sojutsu* (técnicas de lança), estudos estes que seguiriam ao longo de suas vidas. Aos quinzes anos, também começariam os estudos nos escritos clássicos chineses sobre estratégias de guerras, leituras confucianas e sobre o zen budismo (Ratti, Westbrook, 1999: 105; Cleary, 1991). O esquema a seguir demonstra a organização dos estudos no instituto Nisshikan:

Figura 03. Programa de formação no Instituto Nisshikan

Obrigatório		**Opcional**
Literário	**Militar**	
Clássicos Chineses (*jugaku*)	Arte do arco e flecha (*kyujutsu*)	Cerimônia do chá (*sado*)
Religião e literatura (*shinto oyobi kogaku*)	Várias especializações na arte da lança (*yarijutsu, naginata, bojutsu*, etc.)	
Caligrafia (*shogaku, shuji*)		Poesia (*shisaku*)
Etiqueta (*reishiki*)	Várias especializações na arte da espada (*tojutsu, kenjutsu*, etc.)	
Música clássica (*gagaku*)	Arte de combate sem armas (*jujutsu*)	Versificação Improptu (*sokuseki*)
Matemática (*sugaku*)	Artilharia e armas de fogo (*hojutsu*)	
Medicina (*igaku*)	Arte da fortificação (*chikujojutsu*)	Caçada (*torioi*)
Astronomia (*tenmon*)	Arte da montaria em cavalo na terra e na água (*bajutsu, subajutsu*)	
	Arte da natação com armas (*suiei*)	

Fonte: Ratti, Westbrook, 1999

E a seguir, a listas dos clássicos chineses que fizeram parte do processo educacional dos jovens samurais:

Figura 04. Lista dos clássicos literários chineses presentes na educação samuraica

Obras Clássicas Chinesas (Myokyo)		
Combinação Principal	**Título (denominações chinesas / japonesas)**	**Combinação secundária**
Treze Clássicos		
Cinco Clássicos (Gokyo)	**1.** Livros de documentos (*Shu Shing* ou *Shang Shü* / *Shokyo* ou *Shosho*	Clássicos pequenos (*shokyo*)
	2. Livro das mudanças (*I Ching* ou *Choü i* / *Ekikyo* ou *Shueki*	
	3. Anais da Primavera e Outono (*Ch'um Ch'iü* / *Shunju*)	Grandes Clássicos (*daikyo*)
	4. Registro dos Rituais (*Li Chi* / *Raik*i)	
	(a) Livro do Grande Aprendizado (*Ta Hsüeh* / *Daigaku*)	
	(b) Doutrina dos Significados (*Chüng Yung* / *Chuyo*)	Clássicos médios (*chukyo*)
	5. Clássico das canções (*Shing Ching* ou *Mao Shi* / *Shikyo* ou *Moshi*)	
	6. Primeira seção dos Anais da Primavera e Outono	
	7. Segunda Seção dos Anais da Primavera e Outono	
	8. Cerimônias e Rituais *(I Li* / *Girai*)	
	9. Rituais de Chou (*Chou L*i / *Shurai)*	
	10. Analetos (*Lun Yu* / *Rongo*)	
	11. Menções (*Meng Tze* / *Moshi*)	
	12. Clássicos da Piedade Filial (*Hsiao Ching* / *Kokyo*)	
	13. Dicionário Etimológico (*Erh Ya* / *Jiga*)	

Fonte: Ratti, Westbrook, 1999

Vale lembrar que as práticas religiosas no Japão se encontram de forma difusa e sincrética, como é o caso do desenvolvimento da caligrafia que se baseia em preceitos do budismo desde o período de sua implantação em território japonês (Saito, 2004:14-5). Quando vemos a coluna sobre os estudos literários, aparece como um ato obrigatório os estudos dos escritos do shintoísmo, ao mesmo tempo em que se têm práticas como a já citada caligrafia e as artes de combate direcionadas ou sobre a influência do budismo (especialmente, as correntes ligadas ao zen budismo).

Esta preocupação com os estudos sobre a arte da guerra rendeu no Japão alguns importantes escritos. As virtudes marciais construídas são institucionalizadas nos códigos. O *bushido* (código ético dos guerreiros) encontra seus teóricos. Temos obras importantes como os trabalhos de Yamaga Soko, *Shido* (1665), e o *Hagakure* (1716), de Yamamoto Tsunetomo, nos quais se exaltam as virtudes do guerreiro, e é nesse período que proliferam as escolas de artes marciais *(ryu)* e os samurais desempregados *(ronin)* peregrinam pelo Japão em busca de adversários com os quais possam medir sua mestria.

É igualmente desse período (1701) o episódio dos 47 ronin*,* que configura na história japonesa a expressão máxima das virtudes dos samurais. A história conta que um grupo de samurais (exatamente 47) foi forçado a se tornarem *ronin*, de acordo com o código de honra samurai, depois que seu daiymo (senhor feudal), Asano Takumi No Kami Naganori, foi obrigado a cometer *sepukku* (ritual suicida) por ter agredido um alto funcionário judicial nomeado Kira Yoshinaka, cujo título era *Kozukeno Suke*, em uma sede do governo. Os ronin elaboraram um plano para vingar o seu daimyo, que consistia em matar Kira Yoshinaka, e toda sua família. Os 47 ronin esperaram cerca de um ano e meio para não despertarem qualquer suspeita entre a justiça japonesa. Após o assassinato de Kira, se entregaram à justiça e foram condenados a cometer seppuku. Esta lendária história tornou-se muito popular na cultura do Japão, porque mostra lealdade, sacrifício, persistência e honra que as boas pessoas devem preservar em sua vida cotidiana. A popularidade da mística história aumentou rapidamente na

modernização da era Meiji no Japão, quando muitas pessoas anseiaram voltar às suas raízes culturais (Nukariya, 2006: 39).

Uma obra assume de forma emblemática esta preocupação de aliar conhecimento marcial e cultural religioso: elaborada por Miyamoto Musashi (1584-1645), o livro *Gorin no Sho* (O livro dos cincos elementos).

Figura 05. Shinmen Musashi Fujiwara no Genshin (Miyamoto Musashi)

Fonte: http://www.youngsamurai.com/site/YOUN/UploadedResources/Musash_pic.jpg

Musashi é o criador da chamada Escola Nito — *Nito Ryu,* ou *Nito Ichi Ryu,* que quer dizer Escola de Duas Espadas. A escola caracteriza-se pelo uso simultâneo de duas espadas, a longa e a curta, nos combates. Este livro conta sua vivência e estudo no kenjutsu, a estratégia por ele elaborada e as verdades que ele descobriu ou construiu sobre a arte da guerra. Musashi enfrentou seu primeiro duelo aos treze anos, conforme narrado no livro e desde então, até os 29 ou trinta anos, buscando aperfeiçoar a sua arte, levou uma vida de *ronin* — samurai sem

suserano que, por não estar ligado a nenhum feudo, perambulava pelo país ao sabor de duelos e trabalhos esporádicos.

> Desde a juventude, me interessei pelos mandamentos da arte militar. Enfrentei e venci no primeiro duelo, aos treze anos de idade, o esgrimista Arima Kihei, da Escola Shinto. E, aos dezesseis anos, derrotei outro grande mestre da arte militar, de nome Akiyama, da província de Tajima. Aos *2*1 anos, fui para a metrópole — Kyoto — onde me bati em duelo com os mais notáveis mestres de esgrima da nação, vencendo-os todos (Musashi, 1995: 17).

Não perdeu nenhum dos mais de sessenta combates que travou. Por vezes, lutava com uma espada de madeira ou pedaço de pau, sendo muito conhecido o episódio de seu duelo com Sasaki Kojiro, quando improvisou uma espada de madeira com o remo de seu barco.

No ano de 1641, Musashi escreveu, a pedido de Hosokawa Tadatoshi, um pequeno tratado — mais um memorando — de sua arte, a que deu o título de *Heiho Sanjugo-jo, Os 35 artigos sobre a arte militar,* no qual expõe as noções básicas da arte da espada e o preparo espiritual indispensável ao samurai. Mas Hosokawa Tadatoshi falece um mês depois de receber o trabalho, aos 54 anos de idade, para profunda consternação de Musashi. Mitsunao, filho e sucessor de Tadatoshi, também dispensa tratamento de especial deferência e simpatia ao velho mestre da esgrima. Este, que já estava doente por ocasião da morte de Tadatoshi, viu agravar-se sua moléstia nos anos seguintes. Nessa época, então, passa a residir na caverna *Reigando* e começa a freqüentar o mosteiro Ungen da seita Soto, ligada à corrente zen-budista[33]. O mosteiro fica defronte da caverna Reigando, no monte Iwato, que pertence à cadeia de montanhas Kinbo, cerca de doze quilômetros a oeste do castelo de Kumamoto.

Na caverna, desprovida de qualquer conforto material, Musashi entregou-se a rigorosos exercícios espirituais sob a orientação de dois monges. De acordo com seu pensamento de que o verdadeiro samurai deve conhecer e praticar outras artes, além da militar, passa a aperfeiçoar-se em caligrafia (*shodo)* – pintura, escultura de imagens de Buda, cerimônia do chá e poesia. “Reverenciar

[33] Esta escola foi iniciada por Ch’ing-yuan (Seigen), um eminente discípulo do sexto patriarca, e completada por Tun-shan (Tozan) (Nukariya, 2006: 206).

os deuses e Buda, mas não contar com sua proteção" (Musashi, 1995), esse era um de seus lemas. Confiava em sua capacidade, no trabalho e no esforço próprio. Ao final de uma atribulada existência, Musashi encontrou naquela caverna isolada na montanha ambiente propício a suas reflexões sobre a vida e a arte militar.

O livro dos cinco elementos se tornou um *best seller* mundial, elevado à categoria de leitura obrigatória tanto de aguerridos executivos ocidentais quanto de homens e mulheres em busca dos caminhos da iluminação interior e da sabedoria. Na concepção budista do cosmos, os cinco elementos – *Gorin* – são a terra, a água, o fogo, o vento e o vácuo. Em todos os capítulos, Musashi desenvolve sua peculiar concepção de arte militar, proclamando as vantagens da Escola Nito, por ele criada. Podemos perceber que sua visão se desenvolve também no campo religioso e mostra o autor envolvido nas práticas das seitas religiosas da região onde vivia:

> Subi ao monte Iwato, na terra de Higo, ilha de Kyushu, e rendi homenagem aos céus, reverenciei a deusa Kannon e me inclinei diante de Buda. Sou o samurai Shinmen Musashi Fujiwara no Genshin, natural da província de Harima, com idade de sessenta anos (Musashi, 1995: 17).

No capítulo da Terra, o autor expõe em linhas gerais os mandamentos da arte militar e a razão da existência da Escola Ichi, tendo como um parâmetro fundamental a condução de uma vida ascética, pois

> [...] é muito difícil alcançar os verdadeiros mandamentos apenas através da arte da esgrima, o kenjutsu. É preciso conhecer desde o conjunto até os detalhes mais sutis, partindo do superficial para o profundo [...]. Como que consolidando as bases estruturais de uma estrada reta, dei ao primeiro capítulo o nome de Terra – o começo da obra (Musashi, 1995: 22).

Percebermos posteriormente que os mandamentos da arte militar juntamente com as virtudes desenvolvidas no Bushido [34] se encontram como

[34] Vejamos os princípios presentes no Bushido. A partir destes princípios, tem-se a seguir alguns exemplos sobre o ideal da forma de conduta de um guerreiro *bushi*: 1) **GI** (Honra e justiça): Honre os teus tratos com todo o mundo; acredite na justiça, mas não a que emana dos demais e sim na tua própria; para um autêntico samurai não existem tonalidades cinza no que se refere à honra e

textos influentes para a construção dos *dojô kun* (mandamentos do dojô) de algumas modalidades marciais modernas do Japão. Eis os mandamentos encontrados no livro de Musashi (1995: 29):

1. Evitar todo e qualquer pensamento perverso;
2. Treinar dentro dos preceitos da Escola Nito-Ichi;
3. Conhecer muitas artes – não só a arte militar;
4. Compreender os mandamentos das diversas profissões;
5. Discernir as vantagens e as desvantagens que existem em todas as coisas;
6. Desenvolver a capacidade de discernir a verdade em todas as coisas;
7. Conhecer pela percepção instintiva coisas que não podem ser vistas;
8. Prestar atenção aos menores detalhes;
9. Nada fazer de inútil.

Outro ponto interessante está presente no quarto mandamento, pois Musashi explica que as outras profissões e funções sociais do período Tokugawa possuem algumas semelhanças com o caminho do guerreiro, especialmente no plano religioso e na crença sobre a morte e seus significados.

---

justiça; só existe o certo e o errado; 2) **YUU** (Valor heróico): Eleva-te sobre as pessoas que temem agir; ocultar-se como uma tartaruga em sua carapuça não é viver; um samurai deve ter valor heróico; é absolutamente arriscado; é perigoso; é viver a vida de forma plena, completa, maravilhosa; a coragem heróica não é cega; é inteligente e forte; substitua o medo pelo respeito e a precaução; 3) **JIN** (Compaixão): Mediante o treinamento intenso, o samurai se converte em rápido e forte; não é como o resto dos homens; desenvolve um poder que deve ser usado para o bem de todos; tenha compaixão; ajude os seus companheiros em qualquer oportunidade; se a oportunidade não surge, saia do seu caminho para encontrá-la; 4) **REI** (Cortesia): Os samurais não têm motivos para serem cruéis; não necessitam demonstrar sua força; um samurai é cortês, inclusive com seus inimigos; sem esta mostra direta de respeito não somos melhores que os animais; um samurai é respeitado não somente por sua força na batalha, senão também por sua maneira de tratar os outros; a autêntica força interior do samurai se torna evidente em tempos de apuros; 5) **MEIYO** (Honra): O autêntico samurai só tem um juiz de sua própria honra, e é ele mesmo; as decisões que toma e como as realizam são um reflexo do que é na realidade; não pode ocultar-se de si mesmo; 6) **MAKOTO** (Sinceridade absoluta): Quando um samurai diz que fará algo, é como se já o tivesse feito; nada nesta terra o deterá na realização do que disse que fará; não há de dar a sua palavra; não há de prometer; o simples fato de falar coloca em movimento o ato de fazer; falar e fazer são a mesma ação; 7) **CHUGO** (Dever e lealdade): Para um samurai, haver feito ou dito algo significa que esse algo lhe pertence; é responsável por isso e por todas as conseqüências que se seguem; um samurai é intensamente leal àqueles que estão sob seu cuidado; por aqueles que são responsáveis; por aqueles que são responsáveis permanece fiel; as palavras de um homem são como suas impressões; pode segui-las onde quer ele vá; cuidado com o caminho que segues.

No segundo capítulo, Água, Musashi toma como base esse elemento que evoca no espírito humano a limpidez de sua imagem. Em seu estado líquido, a água toma de imediato a forma do seu recipiente, seja ele quadrado ou redondo, e torna-se uma gota ou um oceano. A sua tonalidade é o azul mais puro. A partir desta idéia de clareza, ele se propôs a escrever sobre a sua escola e apresentá-la de forma clara e aberta, demonstrando assim uma crítica ao secretismo (segredo) encontrado em outras escolas. Uma vez dominados os princípios da arte de esgrimir e vencer, é possível derrotar qualquer adversário – não importa quem ele seja. Os mesmos princípios que permitem vencer um só homem podem se aplicar na luta contra milhares e dezenas de milhares de inimigos. A tática militar de um comandante – que consiste em aplicar as regras das pequenas unidades às grandes unidades – "é como esculpir a estátua em grandes dimensões de Buda a partir de uma miniatura" (Musashi, 1995: 23). O princípio da arte militar tem como meta conhecer a unidade de uma coisa e, a partir de então, entender dez mil.

No terceiro capítulo, denominado Fogo, o objetivo é tratar dos combates. O fogo pode ser grande ou pequeno, mas possui sempre extraordinária força de transformação. O mesmo sucede com as batalhas, cujos mandamentos são iguais tanto no combate de um contra um como nos confrontos de exércitos de dez mil homens de cada lado. Qualquer situação precisa ser considerada tanto sob a óptica do conjunto (o grande) quanto dos pormenores (o pequeno). Apreende-se o conjunto facilmente, enquanto os detalhes só podem ser percebidos por um olho muito atento. Dependendo das circunstâncias, é impossível mudar repentinamente uma estratégia que envolve um contingente numeroso, ao passo que uma só pessoa pode tomar de súbito a decisão de mudar alguma coisa, porquanto depende de um só espírito. Nesse caso, porém, é difícil perceber os pormenores. Deve-se, pois, fazer um exame crítico da situação. Neste capítulo está exposto, de maneira implícita, que no duelo individual a vitória ou a derrota acontecem com muita violência e rapidez, razão por que se exige treinamento constante, dia após dia, a fim de que haja o devido preparo para enfrentar de pronto qualquer emergência.

No capítulo quarto, Vento, o autor trata de outras escolas existentes. Ao mencionar o vento é feito uma referência tanto ao estilo antigo quanto ao atual, assim como ao estilo das diferentes famílias. A escolha do título Vento (*kaze*) está ligado ao ditado popular: sem conhecer bem os outros, é difícil conhecer a nós mesmos. Mesmo procurando cumprir com diligência os mandamentos, se o espírito se afastar da essência da verdade, não estará seguindo corretamente os mandamentos, não obstante o corpo acredite estar. Se não houver obediência estrita aos verdadeiros mandamentos, mesmo um pequeno desvio espiritual resultará, posteriormente, em grande distorção. Existem escolas que consideram a arte da esgrima a única arte militar. Trata-se, porém, de um equívoco. Segundo os princípios e técnicas da arte militar da escola Nito Ichi Ryu, a esgrima ocupa lugar de destaque, mas não é a única.

O Vácuo (quinto capítulo) indaga o que é o começo e o que é o fim. Desde que se adquire um determinado conhecimento ou teoria, é preciso desprender-se dele: conquistar a razão e dela afastar-se.

> Nos mandamentos da arte militar, encontro minha liberdade e consigo um poder superior ao dos outros. Chegado o momento propício, conheço o ritmo. Essa é a única maneira de alcançar o estágio espiritual no qual é possível esquecer que se tem uma espada na mão, e a espada não sente a mão (Musashi, 1995: 24).

Vemos que este capítulo é o que realiza uma maior abordagem dentro dos preceitos da religiosidade desenvolvida em sua teoria.

O *Gorin no Sho* é resultado da ampliação e da complementação do memorando Os 35 *artigos da arte militar,* já referido. É preciso lembrar que essa obra foi escrita, por assim dizer, no leito de morte do autor, que não teve tempo de revisar e corrigir os originais, razão por que “se observam pontos confusos e repetições freqüentes”, conforme a abalizada opinião do seu ilustre exegeta, o professor Watanabe (*in*: Musashi, 1995). Os mandamentos – *michi* em japonês, geralmente traduzido por *caminho* – expostos no *Gorin no Sho* sintetizam toda a sabedoria de vencer na arte da esgrima e na vida de um singular samurai que, depois de atingir a quintessência da arte da espada, decidiu recolher-se a uma

caverna para entregar-se à meditação. Ao buscar a perfeição nas belas artes e nas letras, realiza o supremo ideal de sua classe: o *Bun Bu Ryo Do,* a pena e a espada caminhando juntas – artes literárias e militares, ou virtudes civis e marciais. A edição do *Gorin no Sho,* da Editora Iwa-nami de Tóquio, a partir da qual foi feita a tradução para o idioma português do livro que estamos utilizando, baseia-se na cópia conservada na biblioteca da família Hosokawa, que durante o período Tokugawa governou o feudo de Higo. Essa cópia foi originariamente cedida em 1667 – 22 anos depois da morte de Musashi – por Terão Magonojo ao seu discípulo Yamamoto Gensuke. Esta é a razão por que figuram os nomes de Terão e Yamamoto no final de cada capítulo, no qual o autor assina Shinmen Musashi. Na tradução, é citado apenas o nome de Terão no fecho da obra. O manuscrito original de Musashi desapareceu. Conclui-se daí que o trabalho entregue por Terão Magonojo a Yamamoto Gensuke era uma cópia do original.

Segundo Musashi (1995), a arte militar constitui a lei da classe dos samurais. Os oficiais comandantes a praticam de modo específico, mas mesmo o soldado raso também precisava conhecer os seus mandamentos. Conhecem-se muitos mandamentos, ou preceitos: os que conduzem à salvação pelo budismo, ao aprendizado das letras através do confucionismo, ao tratamento e cura de moléstias (utilizados pelos médicos); ou ainda à assimilação das regras de *waka* (poesia clássica do Japão) pelos poetas, à arte da cerimônia do chá, ao ofício do arqueiro, entre outras artes e habilidades – todas com treinamento de acordo com a índole e o gosto de cada um. No entanto, Musashi já alertava que são poucos os que buscavam conhecer também as artes militares aliadas a outras formas já citadas.

Inicialmente, o samurai deve seguir o caminho das letras, ao lado das artes marciais — *Bun Bu Ni Do (o* mesmo que *Bun Bu Ryo Do*, ou seja, o caminho das letras e das armas, o ideal supremo do verdadeiro samurai). Seus mandamentos consistem em conhecer e saber apreciar os dois caminhos. Ainda que não alcance grandes progressos nessas duas áreas, o samurai pode, de acordo com sua posição hierárquica, fazer o possível para seguir as leis do guerreiro. Ao fazer uma análise do modo de pensar dos samurais, o autor percebe

que, em geral, eles se apegam aos mandamentos da aceitação da morte com calma resolução. Não só o samurai, como também o sacerdote budista, as mulheres, ou mesmo o camponês e gente de categoria inferior a ele, todos devem conhecer o sentido de obrigação (*giri* – ver figura 13 e explicação sobre as obrigações), refletir sobre a vergonha e morrer de maneira honrosa. Ao praticar os mandamentos da arte militar, o samurai deve ter por princípio superar em tudo a todos os demais, vencendo em duelo individual ou em combate com vários adversários. Assim alcançaria fama e progresso na vida, em prol de seu suserano e de si próprio. Graças às virtudes da arte militar, é possível obter tudo. Entretanto, existem aqueles que, embora tendo aprendido os mandamentos da arte militar, não sabiam pô-los em prática no momento do combate real. Por isso, é preciso ensinar de tal maneira que a arte da luta possa ser aplicada em todos os casos, em qualquer circunstância.

Através deste breve histórico e explanação de um importante documento sobre as artes de guerra é possível ver que este processo de formação revela um alto grau de preparação, não só no campo do conhecimento das técnicas militares e de combate, como também na preparação ética e moral do “espírito” guerreiro do samurai.

Uma interessante comparação é realizada por Kaiten Nukariya (2006), professor da universidade de Kei-O-Gi-Jiku e Assim-Shu, a faculdade budista de Tokyo. Ele propõe realizar um paralelo comparativo entre o monge zen budista e o samurai, por possuírem algumas proximidades na forma de suas condutas de vida:

1. Em primeiro lugar, tanto os samurais como os monges zen deviam submeter-se a uma estrita disciplina e passar muitas privações sem se queixar; deveriam também ter um espírito altruísta;
2. Em segundo lugar, a chamada honrada pobreza é uma característica tanto dos monges zen como dos samurais. Enriquecer por meios ilícitos vai de encontro às regras dos cavaleiros japoneses (Bushido). Um samurai preferiria morrer de fome a viver com algum recurso indigno dele.

Na história japonesa existem vários relatos de samurais que estiveram a ponto de morrer de fome para não gastar as moedas de ouro que possuíam para utilizar em uma situação de emergência. Daí é que se tem o provérbio: “O falcão não se alimentará de uma espiga de milho ainda que morra de fome”. Da mesma forma, os monges zen enfrentavam a pobreza a ainda conservavam um espírito alegre. Enquanto em algumas seitas (como a Shin Shu), os sacerdotes recebiam dinheiro e enriqueciam, os monges do zen prefeririam a honrada pobreza, traço que se mantém ainda hoje;

3. Em terceiro lugar, tanto os monges zen como os samurais distinguiam-se por sua virilidade e seu porte majestoso, que, às vezes, inclusive, fazia-os parecer grosseiros e isso se devia, por um lado, à dura disciplina a que se submetiam e, por outro, à forma com que eram instruídos;
4. Em quarto lugar, os samurais afrontam a morte com absoluta valentia. Nunca lhe ocorre fugir do inimigo, mas sim seguir lutando até que não lhe reste mais energia ou saída. A covardia era uma desonra pior que a morte. Da mesma forma, os monges também seguiam resolutos ao enfrentar situações de risco de morte (Nukariya, 2006: 31-5).

Há outro tipo de figura no Japão medieval em que as duas funções (guerreiro e monge) se encontravam presentes: é o caso dos chamados *sohei* (monges guerreiros). Os sohei eram monges que, como verdadeiros samurais, por séculos representaram a força religiosa do Zen-Budismo. Fervor religioso e treinamento samurai formavam uma combinação potente. Os sohei tinham a tradição de se envolverem em guerras que não necessariamente diziam respeito a eles. Muitos monastérios também tinham uma tradição de produzir bravos e fanáticos guerreiros, homens certos de que a morte no campo de batalha não significava derrota, desgraça e falha, mas um lugar perto do paraíso. Uma tropa de monges guerreiros foi uma poderosa força de luta, motivada por devoção religiosa. Também usam um "templo portátil" no lugar de uma bandeira de batalha como estandarte. A presença deste templo torna as outras tropas relutantes em

atacá-los, por causa do sacrilégio em potencial, ou seja, a figura santificada deste monge impedia qualquer retaliação mais severa por parte dos agressores que possuíam crenças nos poderes mágicos (na definição que Weber debate). No entanto, inimigos estrangeiros não sofriam qualquer penalidade por atacar monges guerreiros.

Assim como vimos no trabalho de Shahar (2003), que explicita a relação dos mosteiros budistas com os governantes locais na China antiga, fato semelhante também aconteceu no Japão. Entre os séculos X e XVII d.C., o pacifismo e tolerância eram o que menos se poderia esperar das seitas budistas que floresceram no Japão. Encastelados em seus magníficos templos-fortaleza, os monges mantinham verdadeiros exércitos privados e, durante séculos, influenciaram decisivamente a vida política, social e militar japonesa. A origem desta casta guerreira pode ser explicada pelo desenvolvimento do budismo no Japão. Na ocasião da transferência da capital para Kyoto os arquitetos reais utilizaram inclusive os princípios do *feng-shui* – a técnica oriental de harmonização de ambientes – para assegurar que a nova região fosse propícia ao imperador. A região de Kyoto era boa, com exceção de um ponto frágil, o nordeste. Para sorte do imperador, justamente naquele local conhecido como Monte Hiei, havia sido erguido um pequeno templo budista, chamado Enryakuji. O novo santuário foi visto como um sinal de bom agouro e, com a efetiva mudança da capital, os sacerdotes de Enryakuji viram seu prestígio crescer rapidamente, e logo eram eles que conduziam as cerimônias da família real, para inveja dos religiosos de Nara, até então titulares nestas funções. A animosidade entre os dois centros cresceu e, por volta do século X d. C, finalmente houve um confronto. O primeiro incidente ocorreu quando 56 monges de Nara marcharam rumo à casa de um oficial de Kyoto a fim de protestar contra a escolha de religiosos de Enryakuji para conduzir um ritual. O resultado foi um conflito com vários manifestantes mortos. A situação deteriorou-se rapidamente e ambos os monastérios começaram a treinar forças regulares de monges, já prevendo o pior. Nasciam aí os primeiros exércitos de monges guerreiros. Para eles, foi fácil canalizar toda a disciplina adquirida na prática da clausura para a prática da guerra. Aguerridos, fanáticos e prontos para

a luta, eles eram extremamente temidos do mesmo modo como a ordem militar dos templários durante o período medieval europeu.

Mas, de acordo com estudiosos, os conflitos entre os sohei não tinham nenhum fundo religioso. Essas disputas entre templos e facções não devem ser compreendidas como guerras religiosas. Elas não envolviam pontos da doutrina, ou dogmas, como acontecia com os conflitos na Europa medieval. A questão era puramente política (Tsunoda, 1958: 158-9).

As disputas entre os monges – da seita Hosso e da seita Tendai – cresceram ainda mais e várias delas terminavam com a pilhagem e o incêndio dos templos rivais. Em 1180, com a crescente desagregação do poder central, o Japão mergulhou numa guerra civil. A essa altura, os diversos monastérios eram, além de forças políticas, consideráveis potências militares. E tomaram partidos opostos. Os monges de Enryakuji, no Monte Hiei, apoiaram o clã dos Tairas, enquanto os sacerdotes de Nara e Miidera uniram forças aos Minamotos. Quando os Tairas triunfaram, o grande templo em Nara estava com seu destino selado: foi queimado garantindo para Enryakuji o poder absoluto nas esferas religiosas e, claro, política e comercial. Em 1280, os sacerdotes controlavam oitenta por cento das destilarias de saquê e das casas de empréstimo, além de contar com uma força de intimidação para estimular os devedores e coibir os arruaceiros.

Outro tipo extremo surgido da relação da religião com os guerreiros samurais é encontrado na figura dos samurais cristãos. Estando presente na ilha desde o estabelecimento dos primeiros contatos dos jesuítas em 1549, a cidade de Shimabara, localizada na ilha de Kyushu, ao sul do país foi a região de maior influência. Não demorou muito para que a região passasse a ser vista pelo governo como uma ameaça à unidade do Japão devido a sua grande população católica. A religião era uma influência direta dos portugueses que aportaram na cidade de Tanegashima. E o porto de Nagasaki, na parte oeste da mesma ilha, foi a principal porta de entrada de embarcações vindas de Portugal entre os séculos XVI e XVII. Apelidados de *nanban-jin* (a tradução literal é “bárbaros do sul”), os portugueses logo tomaram conta das ruas de Nagasaki. Senhores feudais de Kyushu tornaram-se cristãos para ganhar a simpatia do povo e dos comerciantes

estrangeiros. Em princípio, isso não afetava o poder central. Oda Nobunaga, que governou o Japão de 1567 a 1582, chegou até a incentivar o trabalho dos jesuítas para enfraquecer a influência dos monges budistas (com quem disputava poder político) (Yamashiro, 1978; Sette, 1991; Thele, 1987). Mas o ideal de igualdade pregado pelo cristianismo começou a bater de frente com a hierarquia imposta pelo governo shogunal que desde o século XII d. C, detinha o poder militar, executivo e judiciário no Japão. Em 1603, o shogun Ieyasu Tokugawa havia tomado o poder no país, unificando a força as várias partes do território controladas por diferentes senhores feudais. Preocupado com a ascensão da religião trazida pelos portugueses, Ieyasu levou seu filho e sucessor, Hidetada, a proibir o cristianismo em 1614. Naquela época, já havia cerca de 300 mil japoneses convertidos.

A proibição, entretanto, foi ignorada. Contrariado, Hidetada mandou executar quatro missionários estrangeiros em 1617, no primeiro ato contra cristãos no Japão. Pouco depois, em 1622, começaram os massacres. Naquele ano, 22 cristãos foram queimados e 30, decapitados. Dois anos depois, a população de Nagasaki já tinha caído de 50 mil para 30 mil habitantes devido às perseguições. Mas os executados tornavam-se mártires e a repressão teve efeito contrário ao pretendido pelas autoridades: a fé dos camponeses só aumentava. Em Shimabara os conflitos se acentuaram em 1630, quando Shigeharu Matsukura tornou-se o senhor feudal que controlava a cidade. Sua fama era de repressor: ele ordenava aos soldados que ateassem fogo a cristãos vestidos de casacos de palha de arroz. Além disso, implantou um imposto que cobrava dos lavradores 80% do produzido. Esse foi o estopim da rebelião conhecida como o massacre de Shimabara [35] . Não demorou muito para que alguns samurais também se convertessem ao cristianismo, apesar de que este fato era algo que ocorria com pouca freqüência.

[35] O movimento não nasceu como uma revolta de cristãos. Mas, apesar de não conhecerem dogmas do cristianismo com profundidade, os camponeses eram atraídos pela idéia de igualdade. Para ver mais detalhamento desta revolta camponesa ver Yamashiro (1978) e o aprofundado estudo de Thelle (1987) sobre a presença da religião cristã no Japão e suas condições de aceitação inicial, rejeição e compreensão no Japão moderno.

1.5. Diversidade de *Ryu* (escolas) e estilos de lutas no Japão Feudal

As lutas (que posteriormente adquiriram o *status* de artes) marciais são uma das manifestações culturais mais antigas do mundo. Recorrendo à teoria de Weber, ele expõe que o objetivo da sociologia compreensiva se centraria na análise da ação, ou seja, do comportamento humano, mas especificamente, da ação social (Weber, 2004: 03). Seu desdobramento levou a desenvolver uma tipologia (e problematização) sobre as características das ações sociais e das relações que podem surgir com elas ou a partir delas. Assim, encontramos uma definição de uma forma de relação social estabelecida na concorrência e no conflito: a relação denomina-se *luta* quando as ações se orientam pelo propósito de impor a própria vontade contra a resistência do adversário. No desenvolvimento desta noção, Weber mostra que as lutas podem ser *pacíficas* quando não consistem no emprego da violência física efetiva, ela pode se caracterizar também como "concorrência" (que pode ser regulada por uma ordem), quando se tratar da pretensão formalmente pacífica de obter para si o poder da disposição sobre oportunidades desejadas também pelos outros. Tem-se também uma luta latente pela sobrevivência[36] denominada de *seleção*, podendo ser do tipo seleção social quando se tratar das possibilidades que as pessoas concretas têm na vida ou podendo ser do tipo seleção biológica quando se tratar das probabilidades de sobrevivência do patrimônio genético (Weber, 2002: 23-4). É claro, pode-se afirmar que o uso deste conceito adquire um caráter restrito em nosso trabalho já que este trata da lutas corporais. No entanto, como o próprio Weber discute, as formas de lutas possuem tanto a abrangência de uma concorrência entre indivíduos – podendo estas ser lutas sangrentas ou reguladas para se chegar a outros fins (como o da concorrência existente no esporte) – como de grupos, estamentos, classes sociais, nações. Diante desta problematização vejamos agora algumas considerações a respeito das lutas marciais. No arquipélago japonês, as lutas marciais se desenvolvem a partir da

[36] Esta luta latente se encontra nas raízes da natureza humana segundo a teoria freudiana. Este aspecto aparece tanto na teoria dos instintos libidinais quanto no desenvolvimento das pulsões psíquicas.

influência da China e da Coréia que influenciaram a formação da sociedade deste país. Este desenvolvimento está associado também com a eclosão de conflitos que levam a necessidade de uma organização militar e de técnicas marciais que, por sua vez, influenciariam o estabelecimento e formação das castas sociais guerreiras (Ratti, Westbrook, 1999). Com a consolidação da nação japonesa e a militarização parcial da sociedade, surgem as primeiras *Ryu*, que são escolas de ensino de um determinado estilo, no período do Japão feudal:

Figura 06. O desenvolvimento do *bujutsu* no Japão feudal

Com arma			**Sem arma**
Maior	**Menor**	**Colateral**	
Arco – *Kyujutsu* *Kyudo* *Shagei* Lança – *Sojutsu* *Yarijutsu* *Naginatajutsu* *Sodegaramijutsu* *Sasumamatajutsu* Espada – *Tojutsu* *Kenjutsu* *Iaijutsu* *Tantojutsu* Cavalaria – *Bajutsu* *Jobajutsu* *Suibajutsu* Nado/mergulho – *Suieijutsu* *Oyogijutsu* *Katchu gozen oyogi*	Leque – *Tessenjutsu* Bastão – *Jojutsu* *Tetsubojutsu* Jitte (bastão de defesa) – *Juttejutsu*	Correntes e outros implementos – *Kusarijutsu* *Kusarigamajutsu* *Manrikikusari* *Chigirijutsu* *Gegikanjutsu* Oculto – *Toiri no jutsu* *Shinobi no jutsu* *Chikairi no jutsu* *Shurikenjutsu* *Yubijutsu* *Koppojutsu* *Fuhikari suijohokojutsu*	*Aikijujutsu* *Chikarakurabe* *Chogusoku* *Genkotsu* *Gusoku* *Hakushi* *Jujutsu* *Karatê* *Kempo* *Kiaijutsu* *Kogusoku* *Koshi no mawari* *Koshi no wakari* *Kumiuchi* *Roikumiuchi* *Shikaku* *Shinobi (no jutsu)* *Shubaku* *Sumai* *Sumo* *Taido* *Taidojutsu* *Torite* *Wajutsu* *Yawara*

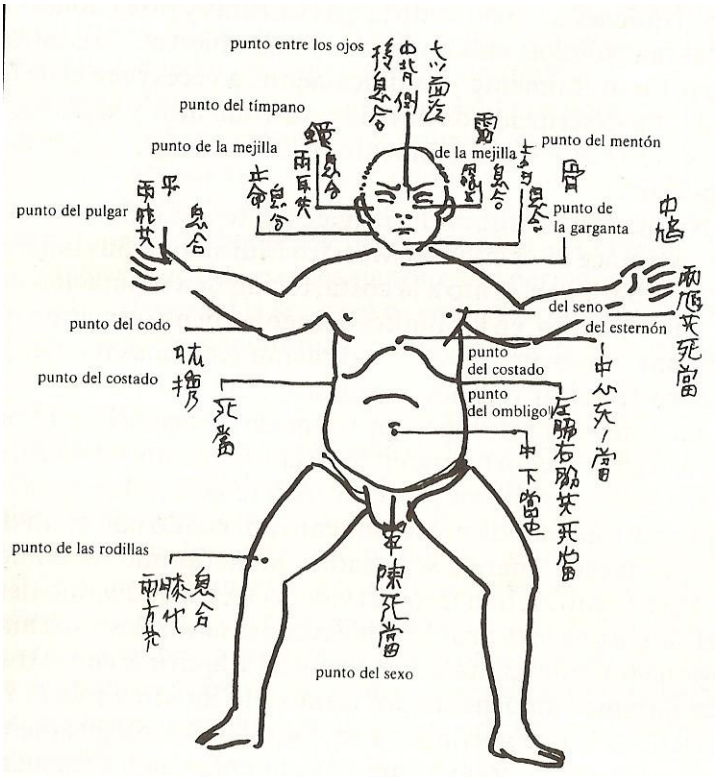
Fonte: Ratti, Westbrook, 1999

As manifestações marciais presentes no quadro acima, continuaram o seu desenvolvimento. De algumas surgiram novos estilos e sistematizações e outras conseguiram sobreviver quase intactas ao longo do tempo. Veremos a seguir o caso de três manifestações: o *jujutsu*, o *aikijujutsu* e o *ninjutsu* (*shinobi no jutsu*).

1.5.1. Jujutsu

A palavra *jujutsu,* possui um sentido amplo e um sentido restrito. A palavra quer dizer literalmente técnicas suaves, estilo suave (*ju* – suavidade; *jutsu* – técnica, arte, estilo) e é empregada tanto para se referir ao conjunto de estilos de lutas japonesas com ou sem armas (este é o sentido amplo), quanto a uma determinada técnica ou estilo de luta de combate corpo-a-corpo (*taijutsu*), que utiliza golpes nas articulações como torções nos membros superiores (articulações nas mãos, punho, cápsula articular do cotovelo, ombro), torções nos membros inferiores (articulação do tornozelo, joelho, coxo-femoral–quadril) e estrangulamentos para imobilizar o oponente. Inclui também quedas, golpes traumáticos (com quebramentos da estrutura óssea ou danificação de órgãos e tecido muscular através de atemis-socos,chutes, cotoveladas, joelhadas) e defesas pessoais. Outro aspecto que se soma a estas ações é o estudo dos *kysho* (pontos vitais) desenvolvidos na medicina chinesa e que posteriormente fora aperfeiçado para as lutas marciais.

Figura 07. Ilustração de estudo sobre pontos vitais retirados de manuais de ninjutsu



Fonte: Thelen, 1987

O jujutsu[37]como estilo, é um dos mais antigos sistemas de combate do Japão e se dedica a envolver o inimigo com golpes a curta distância para então lançá-lo ao solo de maneira efetiva e ali finalizar o embate. No jujutsu se usam inúmeras projeções de origem semicircular associada a uma variedade imensa de chaves, torções e *atemis* (socos) que são desferidos tanto na postura *tachi* (em pé) como no solo. Sua origem ainda é motivo de estudos. No entanto, segundo Ratti e Westbrook (1999) e Reid e Croucher (2004), a versão mais aceita pelos estudiosos é de que o jujutsu foi influenciado por artes da Índia e China, mesclada a técnicas dos povos primitivos japoneses.

O jujutsu treinado dentro da escola de *shinobi no jutsu Hiten Ryu* (Escola do Céu Supremo [Perfeito]) mantém as raízes de sua criação. É uma arte de

[37] O jujutsu difere do jiu-jitsu brasileiro organizado pela família Gracie. Apesar de possuírem as mesmas origens, a sistematização brasileira se constitui como uma escola derivada que se tornou uma prática esportiva.

combate que tivera suas técnicas refinadas ao longo dos anos desta tradição, tendo como principal patriarca Shiro Tanaka, seguindo dentro desta família o seu desenvolvimento e transmissão.

Figura 08. Decomposição de imagem do jujutsu da Hiten Ryu

01. 02.

03. 04.

05. 06.

07. 08.

09. 10.

11. 12.

13 14.

Omote-Shuto Koshi Guruma
Fonte: Arquivo pessoal (dvd em anexo. Arquivo 1.Jujutsu Hiten Ryu – 00h:02m:02s)

Nas imagens anteriores, vemos o desenvolvimento de uma sequência de ações a partir de um *atemi* (soco) ofensivo chamado *Omote-Shuto* que fora

realizado pelo *Uke*[38] (sujeito a direita na imagem 01). O *Tori*[39] (sujeito a esquerda na imagem 01) realiza uma ação defensiva, mas aproveitando o momento da abertura da guarda (da defesa do oponente) para aplicar uma sequência de contragolpes (que se reveza entre entradas de *atemis,* a projeção com o quadril chamada *Koshi Guruma* (imagens 05 e 06) e aplicações de chaves de articulação (imagens 8: *Ne Waza Juji Gatame* [chave de braço no solo]; imagens 13 e 14: *Musadori* [chave na região da escápula e articulação do ombro]).

Pelo desenvolvimento das imagens, é possível percebermos que o objetivo principal deste conjunto de ações é a defesa pessoal somada com uma rápida eliminação do oponente, não cedendo nenhum espaço nem tempo para o *Uke* reagir. Por serem desenvolvidas em situações de conflitos, as ações no jujutsu não são limitadas por regras. Portanto, há a utilização de golpes em pontos vitais (imagem 04). Posteriormente (capítulo 3), analisaremos com maior propriedade, as principais distinções encontradas entre as técnicas de sistemas antigos com as técnicas do *Gendai Budô* (artes marciais modernas como o judô e o aikidô).

1.5.2. Ninjutsu (shinobi no jutsu)

Agora, cabe salientar aqui que o *shinobi* (sorrateiro, silencioso) *no jutsu* ou *ninjutsu* (*nin* – sombra, secreto, furtivo; *jutsu* – técnica, arte) não se constitui como uma técnica, mas como um sistema que agrega o estudo de várias disciplinas de combates corporais, estudos filosófico-religiosos e de compreensão de esquemas energéticos do corpo.

Como vimos anteriormente, no fim do período Heian e inicio do período Kamakura (1192), o enfraquecimento do governo central japonês gerou constantes conflitos entre senhores feudais (e também líderes religiosos)

[38] *Uke* é o parceiro passivo que simula os ataques, mas não resiste nem neutraliza as ações de *Tori.*
[39] *Tori* é o sujeito que demonstra a ação técnica defendendo-se do ataque e aplicando o contragolpe.

disputando o poder e criando o perfeito cenário para a implantação de estratégias e estudos sobre a guerra, como o uso de espiões e assassinos para eliminar adversários políticos[40]. Durante o período shogunal, enquanto a casta dos *samurai*s ascendia ao poder, os serviços dos *shinobis* (ninjas) cada vez mais eram requisitados, pois a utilização de agentes ninjas com seus talentos especiais pareciam ser a solução para os daymios se livrarem de seus oponentes. Governando suas áreas e fazendo suas próprias leis, os senhores feudais deixavam seus postos para irem à guerra, deixando seus fiéis samurais assegurando o cumprimento de suas ordens. Devido ao aumento da demanda de informações sobre movimentos de tropas, o uso de espiões ninjas tornou-se lugar comum, pois suas táticas resultavam numa informação correta (Ratti, Westbrook, 1999: 325).

Outro ponto que chama a atenção na utilização dos serviços dos *shinobis* era o seu custo: um ou dois agentes infiltrados, além de barato, colhiam mais informações do que um exército inteiro de samurais. Sob a proteção dos disfarces e do anonimato[41], estes agentes moviam-se livremente pelas fortalezas reunindo informações sobre tudo. Num curto espaço de tempo, os ninjas se tornaram essenciais para o serviço de inteligência e logo progrediram para o assassinato. Os shoguns e daymios imaginavam que se um agente ninja penetrasse nas linhas inimigas tendo acesso ao acampamento ou castelo e matasse em silêncio os comandantes do exército, este comandante seria vencido sem jamais confrontar-se num campo de batalha e resultaria em grande economia tanto financeira como em vidas humanas.

Na chamada era dourada do ninjutsu (período Kamakura), os clãs ninjas floresceram em cerca de 70 ryu, cujas principais fortalezas centravam-se na área das províncias de *Iga* e *Koga*. Cada clã praticava uma especialidade de espionagem e uso de certo armamento que eles mantinham em segredo e

[40] Em Thelen (1987) e Ratti e Westbrook (1999), há o apontamento de estudos que mostram que espiões já eram utilizados na China Antiga.

[41] O disfarce era uma técnica bastante desenvolvida pelo shinobi. Havia casos de espiões se infiltrarem dentro de um clã, de um feudo e estabelecerem gerações de famílias, sendo acionados sempre que fossem necessários. Estes eram chamados de *kusa* (grama, erva), por crescerem e se estabelecerem sem chamar a atenção, assim como uma erva daninha num jardim.

transmitiam através de gerações só aos membros de sua própria família. Por exemplo, o *koppojutsu*[42], uma técnica de quebrar ossos foi desenvolvida no clã *Koto*. A família *Fudo* desenvolveu um implemento de arremesso em forma de estrela chamado *shuriken*. A espionagem era a marca do clã *Kusonoki* e o clã *Togakure* (sendo a linhagem mais conhecida na atualidade) adotou a *shuko* e *tetsubishi* (garras de escalar e apoio de escalar para os pés). Na região de Iga, as duas maiores famílias, *Hattori* e *Oe* governavam conjuntamente, enquanto em Koga governavam os clãs *Mochizuki*, *Ukai* e *Nakai*. Pelo século XIV, tendo crescido em grande número, tornaram-se grandes adversários do governo. A disputa pelo poder entre famílias de nobres e samurais no governo Ashikaga, levou o Japão a uma inevitável guerra civil em 1500, onde os clãs ninjas tiveram importantes ações ao se infiltrarem em todas as áreas do governo.

Durante o período shogunal, os clãs ninjas tiveram momentos em que foram perseguidos e momentos em que seus serviços foram utilizados. Em 1579, sob a liderança de Oda Nobunaga, um vasto exército de samurais atacou clãs ninjas da província de Iga e Koga. No entanto, devido às estratégias e manobras de guerrilha, as forças de Oda Nobunaga sofreram enormes perdas. Embora em número inferior, as habilidades dos ninjas derrotaram as forças invasoras do general militrar. Em 1581, Nobunaga comandou pessoalmente um exército num esforço final, saturando o interior de Iga com samurais. O exército de Nobunaga superou os clãs ninjas saindo vitorioso. Refugiando-se no interior das montanhas, os poucos remanescentes se reuniram e se iniciou o lento processo de treinamento de novos guerreiros nas habilidades ninjas. Já o shogun Ieyasu Tokugawa, para sufocar as rebeliões e submeter os daimyos, precisava de uma vasta rede de espionagem, para informá-lo do que ocorria no país. Os ninjas de Iga começaram uma enorme operação, infiltrando-se nos castelos e fortes,

[42] O *koppojutsu* (que também é treinado na escola Hiten Ryu) visa quebrar as partes mais vulneráveis da estrutura óssea do corpo humano, tanto por meio de *atemis* (socos, chutes), como por chaves de articulações semelhantes as do aikijujutsu. O koppojutsu é ensinado ao aluno na Hiten Ryu quando este alcançar certa graduação, devido a alta periculosidade encontrada na execução das técnicas. Não é necessária muita força física para se aplicar os golpes desta arte, pois o esqueleto humano não apresenta grande resistência a impactos (quando executados da maneira correta). Um fator que influencia nesta modalidade é a massa muscular que sobrepõe certas regiões da estrutura óssea do adversário. Contudo, grande parte dos pontos a serem atacados no koppojutsu não é coberta por grandes volumes musculares.

reportando notícias ao shogun Ieyasu sobre nobres dissidentes. Durante este período, os shinobis realizavam assassinatos contra senhores feudais rebeldes. Em 1603, Ieyasu tornou-se efetivamente shogun em Edo e uma série de decretos tiveram dramáticos efeitos sobre o Japão, levando ironicamente à supressão dos ninjas, já que o processo de abertura que ocorre no final deste shogunato diminuiu a importância e a necessidade dos clãs ninjas (e também da casta samurai). Mas, alguns pequenos grupos foram para a clandestinidade continuando suas práticas e passando a cada geração os modos e métodos desenvolvidos ao longo da história.

1.5.3. Aikijujutsu

A origem do aikijujutsu[43], segundo Obata (1987), arte marcial praticada na antiguidade pelos nobres japoneses, perde-se na história já que no Japão antigo não dominava a prática da escrita, restringindo o conhecimento passado apenas à forma oral. Mais provável é que sua origem venha do kenjutsu, da arte da espada, e que foi criado para o combate na ausência da espada quando não havia outras soluções para a defesa que não o conceito do *Sukima* (vazio).

Figura 09. Ilustração de situação de defesa do aikijujutsu a partir de ataque no kenjutsu.

Fonte: Ratti, Westbrook, 1999

[43] *Ai*: harmonia, amor; *ki*: energia, força vital; *ju*: flexibilidade; *jutsu*: técnica, arte

Sukima ou *Ku* é um fundamento básico do aikijujutsu e nos mostra como fazer com que um adversário chegue a derrota apenas usando os conceitos dos quatro elementos, água, fogo, ar e terra (conceitos este que anteriormente vimos aparecer na obra de Musashi e que por sua vez, se baseiam no budismo). Ainda em Obata (1987: 05-9), há o relato de que Shinra Minamoto No Yoshimitsu, e seu irmão Yoshilie Minamoto do clã de Aizu aperfeiçoaram as técnicas guerreiras que já existiam no seu e em outros clãs (isto, por volta no ano 1120). Minamoto distinguiu-se como famoso professor de *sojutsu* (técnicas de lança) e seu irmão Yoshilie Minamoto como arqueiro (*kyujutsu)*, além de ambos serem mestres de *taijutsu* (corpo-a-corpo). O filho mais velho de Yoshimitsu Minamoto, Yoshikio mudou-se para a área conhecida como Kai e fundou uma nova ramificação da família denominando *Kai Genji Takeda* (*kai* – local, *genji* – nome original da família e Takeda o novo nome da família). A família Takeda desenvolveu técnicas marciais de estilos próprios incluindo montaria, lança, espada e o próprio aikijujutsu. Ainda atualmente as únicas escolas de cavalgar do Japão são a Takeda Ryu e OgaSawara Ryu e ambas tem Minamoto No Yoshimitsu como seu fundador.

Figura 10. Decomposição de imagem do aikijujutsu da Hiten Ryu

01. 02.

03. 04.

05. 06.

07. 08.

09. 10.

Omote-Shuto Shiho Nage Orosu
Fonte: arquivo pessoal (dvd em anexo. Arquivo 3. Aikijujutsu Hiten Ryu – 00h:03m:47s)

O Aikijujutsu é, assim, uma arte muito antiga, que se baseia na harmonia e na utilização do *Ki* (energia vital). Nesta escola há a procura de se focalizar os estudos em sua condução e direcionamento e para tanto são usadas movimentações circulares que envolvem totalmente o adversário. Seus golpes se organizam em chaves, torções e imobilizações, de modo a invalidar o inimigo buscando a harmonia do corpo. Assim como o uso dos círculos para colocação de atemis o que é estudado em sua forma *Orosu* (forma violenta).

Na sequência acima, *Tori* (sujeito a esquerda na imagem 01) recebe um ataque (*Omote-Shuto*) de *Uke* (sujeito a direita na imagem 02). Como o princípio deste estilo se baseia na fluidez da movimentação, *Tori* realiza o bloqueio do ataque com o braço esquerdo ao mesmo tempo em que executa um contragolpe com um *Ura Shuto* (borda interna da mão) com a mão direita (imagem 02), enquanto realiza *Ashi Sabaki* (esquiva a direita) e passos que permitam "deslizar" para uma posição mais apropriada para a continuação do ataque (imagens 04, 05 e 06) com a aplicação da chave de braço chamada *Shiho Nage*. O desenvolvimento circular da movimentação, semelhante a uma dança, permite que novos pontos vitais se abram para a realização de entradas de atemis (imagens 04, 07 e 10) e de quebramento e chaves de articulação (imagem 05: *Hiji Ate* [quebramento do cotovelo]).

Ainda há algumas incertezas sobre o desenvolvimento de outras linhagens. Em algumas escolas (como na escola Hiten Ryu) há a afirmação de que a disciplina da escola veio dos proto-estilos que surgiram na região de Aizu e que não estavam sob o controle da família Minamoto e Takeda. Desde sua organização por Minamoto no Yoshimitsu, o aikijujutsu teve vários caminhos distintos, que resultaram em diferentes estilos, como o Daito Ryu Aikijujutsu, fundado por Sokaku Takeda do qual se originaram o aikidô e o hapkido, sendo esta escola, inclusive, a mais documentada.

CAPÍTULO 2

Era Meiji: Nova ordem e racionalidade moderna

2.1. Fim do shogunato Tokugawa e reencontro com o Ocidente

A sociedade japonesa no final do século XIX passou por intensas transformações, implantando e adquirindo os valores do modo de produção capitalista. Também se enquadra neste período, a busca da consolidação do país dentre as sociedades capitalistas liberais através da legitimação que a ciência e a tecnologia ocasionavam. No entanto, a utilização da ciência e da razão não propiciava o reconhecimento dos sujeitos nas suas relações, pois ao mesmo tempo em que há um processo de dominação da natureza e satisfação dos desejos básicos humanos, se tem também a ausência da busca do verdadeiro esclarecimento. O "eclipse" da razão – no seu sentido kantiano – é justamente a sua substituição por uma forma instrumental de conhecimento que permite a realização dos desejos primários dos sujeitos, mas que reduz a capacidade reflexiva e esclarecedora.

Este conjunto de transformações também atinge a sociedade asiática (Ortiz, 2000). O Japão foi um dos poucos países (ao lado dos Estados Unidos da América, Inglaterra, França e Alemanha) a se industrializarem ainda no século XIX. O processo de racionalização ocidental, entretanto, nem sempre se torna o modelo mais adequado para estudar o caso particular do Japão. Neste aspecto, Davis (1992) entra em discordância (parcial) com a teoria weberiana: este autor questiona se essa análise se aplica a sociedades eu que a ética religiosa possui

características diferentes daquela desenvolvida no protestantismo na América do Norte[44].

O Japão, no final do século XIX, reestabeleceu contato com a Europa e a América do Norte depois de ter passado um grande período de isolamento político e cultural. Este isolamento se deu de forma racional, uma decisão proveniente dos governantes japoneses em seu período feudal que perdurou por muitos séculos. No século XVI, os europeus que chegavam ao Japão transferiam suas disputas políticas (entre as monarquias da Europa) para esta região provocando uma grande instabilidade. Segundo Sakurai (2007), portugueses, espanhóis, ingleses e holandeses – que passavam por um processo de expansão marítima e comercial – concorriam entre si pelas mercadorias do Oriente. Isto fez com que o Oriente e o Japão tornassem-se centro de interesses e disputas comerciais. Em contrapartida, os comerciantes orientais se associavam com os europeus, tendo como principal conseqüência a incorporação de elementos culturais e religiosos dos seus sócios. Vemos então que os japoneses se encontrariam naquele momento entre os conflitos dos europeus, tanto na ordem política quanto na religiosa (Católicos e protestantes neste momento histórico passavam por grandes embates dentro das cortes européias).

Toda esta interferência é vista pelos governantes japoneses como uma ameaça à soberania territorial e política. O Japão começa então um repúdio calculado das coisas estrangeiras: em 1633, os navios japoneses foram proibidos de ir à Europa e também de sair das águas territoriais. E a partir de 1639, nenhum estrangeiro seria permitido entrar no país; se tentasse, seria executado.

No final do século XIX, por pressão externa e mudanças políticas internas, os japoneses iniciam seu processo de abertura; no campo político tem-se o fim do

[44] Percebemos que realmente a teoria weberiana procurou detectar o nível da racionalidade nas sociedades e a função que a religião poderia ter na condução do comportamento dos sujeitos. No entanto, não se vê um juízo de "valor" sobre as práticas orientais (apesar de Weber utilizá-las para compreender as próprias razões que levaram ao processo de modernização no Ocidente e isto não ocorreria da mesma forma no Oriente), mas uma possível determinação, através da autoridade político-religiosa, de uma conduta que correspondesse aos parâmetros daquela sociedade. Veremos a seguir, como este processo de modernização japonesa (e a consolidação do regime político imperial) assumiu características próprias.

shogunato[45], processo este iniciado pelas forças que queriam a volta do poder imperial, que se tornara figurativo nos séculos do antigo regime; no campo social têm-se as dificuldades que o povo japonês passava, sendo ainda mais agravada pelos desastres naturais; no campo religioso, têm-se a disputa entre as seitas budistas e shintoístas para obter hegemonicamente o prestígio e espaço político.

Figura 11. Membros da Corte do shogunato Tokugawa no final do século XIX

Fonte: http://www.klepsidra.net/klepsidra4/corte.jpg

A queda do shogunato foi precipitada por uma série de rebeliões locais que vinham ocorrendo desde o final do século XVIII por senhores feudais não-leais a família Tokugawa. Entre os rebeldes, as províncias de Choushu, de Tosa e de Satsuma foram as que mais se destacaram (Sakurai, 2007: 130-31; The Cambridge History of Japan, 1990b).

[45] Alguns analistas apontam que antes mesmo desta “abertura dos portos” no Japão, o feudalismo japonês já estava em declínio.

Estas três províncias não se rebelaram à toa. Nestas localidades se encontravam famílias de comerciantes com grandes fortunas que procuravam aproveitar a vantagem de suas posições geográficas para estabelecer contato e um mercado com o mundo exterior. Também era uma região que possuía muitos jovens samurais educados com idéias voltadas para o rompimento da estrutura feudal (Sakurai, 2007: 131).

Um aspecto importante neste momento histórico é a participação dos sacerdotes shintoístas. Estes eram a favor da abertura relembrando sempre as suas concepções sobre a origem divina do imperador, e com isso, restabelecerem seus poderes na Corte e na nova situação política que se criava.

É a partir daí que o povo japonês vê seu país caminhando rumo à modernização. A restauração *Meiji* (1868-1912) vai se preocupar em colocar o Japão no cenário mundial, cenário este que também passava por intensas transformações com a consolidação do modo de produção capitalista. Um apontamento interessante em Fukutake (1989) demonstra estas preocupações: enquanto na Europa, palavras que denominam uma relação comunitária mais ampla (*sociedade, society, gesellschaft, societé*) se encontram presente no cotidiano dos países constituintes, no Japão a utilização da palavra *shakai* como sociedade aparece apenas neste período de transformação. E juntamente com este aspecto e seguindo (de maneira própria) os moldes das transformações ocorridas, uma pequena revolução burguesa ocorre trazendo modificações na secular estrutura de classe japonesa.

No campo, temos a transformação dos *han* (feudos) em *ken* (prefeituras) administradas por funcionários nomeados pelo governo. Com isso, a antiga estrutura fundiária, baseada na administração dos daymios, é quebrada. Com a abolição dos feudos, foi permitido o arrendamento e venda de terras. Também houve uma uniformização dos impostos, o que permitiu subsidiar o investimento da crescente indústria japonesa.

Nas cidades, apesar de haver um intenso crescimento populacional, o Japão neste período ainda mantém uma estrutura comunitária baseada nos vilarejos geralmente constituída por membros de um clã. A base da estrutura

social também é mantida na família que possui uma estrutura conhecida como *Ie*: era o princípio básico da família japonesa o anúncio de que o filho mais velho (ou a filha mais velha se não houver filhos) traz a sua noiva (ou noivo) em sua casa (ou ela) e o jovem casal se estabelece na mesma casa com os pais e avós. A relação axial de uma família não era no relacionamento conjugal, mas a relação pai-filho, e esta família com forte autoridade patriarcal constituía a unidade básica de construção da sociedade japonesa. Havia um processo de autoridade e dominação hereditária[46] (Weber, 2004).

Para atingir seus objetivos na reestruturação social, o governo passa a investir pesado no setor tecnológico e principalmente no setor educacional. Com a assinatura da Constituição de 1889, o Japão se torna uma monarquia constitucional e procura estreitar suas relações com os povos ocidentais. Isso gera diversos reflexos dentro da sociedade japonesa, pois a indústria pesada é implantada no país ao mesmo tempo em que é construída uma ampla rede de estradas de ferro, promovendo rápido crescimento econômico que, combinado com os pesados investimentos militares, transforma o país que acaba adotando uma política agressiva e expansionista, nos moldes dos países imperialistas ocidentais da época (Fukutake, 1989: 17-22). Entre os anos de 1876 e 1911, o Japão assinou importantes tratados e procurou estender sua influência e domínio sobre os países do Extremo-Oriente, especialmente na Coréia, o que leva posteriormente a um conflito histórico contra a China e Coréia.

A modernização no Ocidente foi fruto de um continuum histórico, enquanto que no Japão implicou o desenvolvimento de um governo que encorajou este processo diretamente pela construção da integração política, adotando o nacionalismo e disseminando os benefícios econômicos, educacionais, entre outros, para a maior parte da população. Em contrapartida e sob certa medida, houve uma limitação nos privilégios da elite dominante (Sakurai, 2007).

Ainda nos dizeres desta autora, o antropólogo Lévi-Strauss e o historiador Eric Hobsbawn vêem o processo de modernização japonesa como um plano bem-

[46] Para maior entendimento ver o trabalho de Fukutake (1989) sobre a constituição do sistema Ie, sua manutenção e refigurações.

sucedido, onde a busca da inserção do país no cenário mundial não significou uma total “ocidentalização”. Ou seja, este não era o objetivo, mas o contrário: a intenção era tornar viável o Japão tradicional, adotando determinadas inovações (Sakurai, 2007: 134).

2.2. Religiosidade e autoridade estatal no processo de formação da personalidade japonesa

O tratado apresentado por Daisetz Teitaro Suzuki (Fromm, Suzuki, Martino, 1960) sobre o zen budismo japonês tem como objetivo apresentar, minimamente, as características do pensamento oriental. Para apresentá-lo seguiremos a proposta deste filósofo de realizar uma comparação objetiva, mas com os cuidados alertados por Ortiz (2000). Ao discutir a noção identitária de uma determinada nação ou localidade, Ortiz utiliza a noção de “lugar antropológico”. Ou seja, um território geográfico investido de sentidos, onde se enraízam homens e mulheres e se constitui sua espacialidade com limites míticos e identitários dos diversos grupos sociais que compõem tal lugar.

Suzuki problematizou a questão secular da comparação entre o Oriente e Ocidente, utilizando a imagem de duas obras de reconhecidos artistas (poetas, no caso) em suas respectivas culturas. O poema de dezessete sílabas (*haiku* ou *hokku*) do poeta japonês Matsuo Basho (1644-94):

> Yoku mireba
> Nazuna hana saku
> Kakine Kana.
>
> Quando olho atentamente
> Vejo florir a *nazuna*
> Ao pé da sebe!

Situação semelhante passou (possivelmente) o poeta inglês Alfred Tennyson (1809-1892), o que o levou a criar o seguinte poema:

Flower in the crannied wall,
I pluck you out of the crannies; –
Hold you here, root and all, in my hand,
Little flower – but if I could understand
What you are, root an all, and all in all,
I should know what God and man is.

Flor no muro fendilhado,
Eu te arranco das fendas; –
Seguro-te, com raiz e tudo, em minha mão,
Florzinha – mas se pudesse compreender
O que és, com raiz e tudo, e tudo em tudo,
Eu conheceria o que são Deus e o homem.

Ambos os poemas retratam situações semelhantes. No entanto, não "dizem" a mesma coisa.

Matsuo Basho, proveniente de uma família de samurais, é cultuado como um dos ícones da literatura japonesa. É também conhecido por suas grandes peregrinações pelo Japão, de onde retirava inspiração para os seus poemas. Provavelmente, o poema acima foi inspirado numa situação encontrada nestas andanças: o poeta estaria andando por uma estrada do campo quando reparou uma flor junto à sebe. Basho percebeu um fato considerado insignificante para muitos que passavam por aquela mesma estrada. O poeta japonês, diante do fato singelo, buscou construir um texto sem qualquer expressão de algum sentimento "poético". No entanto, numa observação mais atenta, veremos que as duas últimas sílabas apresentam a partícula *kana*, que significa sentimento de admiração, de louvor, de tristeza e alegria. Na linguagem utilizada no mundo ocidental este signo poder ser representado pelo ponto de exclamação.

Tennyson, na sua experiência, colhe a flor e segura-a em suas mãos, "com raiz e tudo", com certa atenção, talvez obtendo sensações, sentimentos semelhantes ao que Basho experimentara ao ver florir a *nazuna* junto à sebe. No entanto, a atitude e o comportamento dos dois artistas são distintos. O poeta inglês, Tennyson, colhe a flor no lugar em que ela cresce – nas fendas do muro – separando-a do seu habitat e local que pertence. Sua atitude é ativa e ao mesmo tempo analítica. Basho não colhe a flor, limitando-se a contemplá-la no seu estado mais natural e revelando sua admiração em tal fato pela expressão da partícula da

exclamação (*kana*). “Pois, não tem palavras para dizer; seu sentimento é tão pleno e tão profundo que não sente o desejo de conceptualizá-lo” (Fromm, Suzuki, Martino, 1960: 12). Sua atitude é inativa, o que representa um enorme contraste com a atitude do poeta inglês.

Diferente do poeta japonês, Tennyson não consegue deixar a flor em paz. E demonstra também não possuir nenhum interesse no destino dela, demonstra apenas o desejo de satisfazer a sua curiosidade. Age exatamente como um cientista ocidental.

Para Suzuki (*in*: Fromm. Suzuki. Martino, 1960), o homem ocidental precisa tornar tudo mensurável, controlado, seja por diversas técnicas, incluindo o ato de “verbalizar” as coisas presentes ao seu redor (o que tornará uma barreira para a compreensão religiosa do Extremo Oriente e de alguns conceitos como o satori, a “iluminação” budista). Diz Suzuki:

> O Oriente é silencioso. Ao passo que o Ocidente é eloqüente. Mas o silêncio do Oriente não significa apenas ser mudo e permanecer sem palavras ou sem fala. Em inúmeros casos, o silêncio é tão eloqüente quanto a verbosidade. O Ocidente aprecia o verbalismo. [...] o Ocidente transforma a palavra em carne e faz que essa carnalidade sobressaia, às vezes de maneira demasiado notável, ou melhor, demasiado gritante e voluptuosa, em suas artes e religião (Suzuki *in*: Fromm, Suzuki, Martino, 1960: 12).

Continuando a sua análise sobre os dois poemas, Suzuki aponta outro elemento da atitude dos dois poetas. Tennyson, com sua flor nas mãos, provavelmente já em estado de decomposição (murcha), no alto de sua atitude intelectiva realiza a pergunta: “acaso te compreendo”? Em seguida continua a sua reflexão: “Se pudesse compreender o que és, eu conheceria o que são Deus e o homem”. Já Basho não realiza perguntas. Sente todo o mistério que é revelado em sua flor, que penetra na origem de toda a existência. Quando diz: “olho atentamente”, supõe-se que o poeta já não seja mais um espectador, senão a própria flor, consciente de si mesma!

O apelo à compreensão de Tennyson é uma característica ocidental. A individualidade do homem ocidental não lhe permite se identificar com Deus nem com o próprio homem, pois se encontra separado deles. O homem ocidental

representado pelo poeta inglês tem a compreensão das coisas à sua volta numa forma "cientificamente objetiva", enquanto o homem oriental representado por Basho se mantém ao lado de uma "subjetividade absoluta" (Suzuki *in*: Fromm, Suzuki, Martino, 1960: 13). Por isto, no poema de Tennyson não existe uma profundidade de sentimento. Deixa-se o domínio dos sentimentos e penetra-se no domínio do intelecto, "sujeitando o viver e o sentir a uma série de análises para satisfazer o espírito ocidental de indagação" (Suzuki *in*: Fromm, Suzuki, Martino, 1960: 13).

O autor justifica a escolha dos dois poemas como indicativo de dois enfoques fundamentais e característicos da realidade: Basho, um legítimo representante do "espírito" oriental, enquanto Tennyson representa o "espírito" ocidental. Ao confrontá-los é revelada a característica destes dois pólos:

> O espírito ocidental é: analítico, discriminativo, científico, generalizador, conceptual, esquemático, impessoal, formalista, organizador, exercitador do poder, dinâmico, inclinado a impor vontade aos outros, etc. em contraste com esses traços ocidentais, os do Oriente podem enumerar-se assim: sintético, totalizador, integrador, não discriminativo, dedutivo, não sistemático, dogmático, intuitivo (ou melhor, afetivo), não discursivo, subjetivo, espiritualmente individualista e socialmente com mentalidade grupal, etc. (Suzuki *in*: Fromm, Suzuki, Martino, 1960: 13).

Para Jung (1990: 13-27), que neste ponto se aproxima da análise de Suzuki, o Oriente se baseia na psique, enquanto condição fundamental da existência. Jung irá considerar ainda o pensamento e comportamento oriental como uma manifestação psicológica tipicamente introvertida, uma atitude temperamental ou constitucional. O pensamento e comportamento ocidental é tipicamente extrovertido. O autor, à luz da teoria freudiana, ainda traz a questão de que a introversão no mundo ocidental é considerada um caso patológico, enquanto a extroversão no mundo oriental é considerada um apetite ilusório e enganador.

Buscando uma complementação a este aspecto comparativo – que tratou até agora de uma comparação entre o "espírito" religioso-filosófico oriental com o "espírito" científico-filosófico ocidental – vemos que os sistemas religiosos dos dois mundos apresentam aspectos que ora os aproximam e ora os distanciam:

> O cristianismo, que é a religião do Ocidente, fala em Logos, no Verbo, na carne, na encarnação e na tempestuosa temporalidade. As religiões do Oriente buscam a desencarnação, o silêncio, a absorção, a paz eterna. Para zen, encarnação é desencarnação; o silêncio reboa como o trovão; o Verbo é o não-Verbo, a carne é a não-carne; o imediatamente presente é igual ao vazio (*Sunyata*) e ao infinito (Suzuki *in*: Fromm, Suzuki, Martino, 1960: 19).

Diante da necessidade dos sujeitos de buscar respostas para o incompreensível, a religião aparece como uma destas manifestações que possui a ambígua função de oferecer "esclarecimentos" e significados para a vida, mas ao mesmo tempo o seu próprio conjunto de respostas cria uma dependência em torno de aspectos que podem se caracterizar como ilusórios. Sobre o fenômeno religioso, em Sigmund Freud vemos um amplo tratado sempre encarando a religião como o desenvolvimento de processos, desejos e medos presentes nos sujeitos. A religião teria origem justamente no sentimento de incapacidade do homem que se vê confrontado com as potências exteriores da natureza e com o seu próprio dinamismo instintivo.

> A religião aparece numa fase precoce do desenvolvimento filogenético, quando o homem ainda não pode usar a sua razão para dominar as primeiras forças, e reprimir ou controlar as segundas. Assim, incapaz de opor-se a tais energias por um movimento racional, ele recorre a afetos opostos, a outras forças emocionais, cuja função é dominar o mais perfeitamente possível o que escapa ao controle da razão (Fromm, 1957:11-12).

Freud percebe a religião como uma importante manifestação do inventário psíquico de uma civilização[47]. Aliás, reforça que a religião é criada pela civilização. Diante da coibição ocasionada pela civilização, o sujeito participante sofre

[47] Em Freud, civilização significa tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais. Há, então, duas tendências de civilização: 1) A primeira tendência inclui todo o conhecimento e capacidade que o homem adquiriu com o fim de controlar as forças da natureza e extrair a riqueza desta para a satisfação das necessidades humanas e; 2) A segunda tendência inclui todos os regulamentos necessários para ajustar as relações dos homens uns com os outros e, especialmente, a distribuição da riqueza disponível (Freud, 1996c). Ele ressalta, aliás, o trabalho desnecessário em distinguir entre cultura e civilização. No entanto, sabemos que existe uma problemática em torno da tradução correta da palavra alemã *Kultur*, na qual Norbert Elias (1994a) problematizará juntamente com a palavra *Zivilisation* e das distinções que ocorrem em vários países ocidentais.

privações e carece de respostas para aquilo que surgiu e que ainda não se obteve algum tipo de explicação[48]. O desamparo dos sujeitos permanece e junto a ele o anseio pelo pai, o que ajuda inclusive a idealizar os deuses (Freud, 1996c: 26). A religião ao ver de Freud é desenvolvida, então, a partir da ilusão. Mas não apenas por causa do desamparo do sujeito dentro das exigências da civilização, mas também para retificar as deficiências da civilização[49] (Freud, 1996c: 30). E novamente recorrendo ao seu modelo teórico, a religião também representa ou repete a experiência infantil na relação entre filho-pai:

> O ser humano lida com os elementos ameaçadores de mesmo modo que, em criança, aprendeu a reduzir a sua própria insegurança pela confiança, admiração e respeito medroso por seu próprio pai. Dentro desse raciocínio, Freud compara a religião com as neuroses obsessivas do período infantil, afirmando que as mesmas condições que desencadeiam a obsessão presidem à estrutura religiosa (Fromm, 1957: 12).

No quadro que se segue, apresentamos uma síntese das diferenças agrupadas de acordo com a temática e categoria – algo que Eliade (1998) procura analisar de forma aprofundada – abordada pelas religiões do mundo oriental e ocidental:

[48] Cabe aqui uma importante observação. Vale lembrar que a idéia de civilização discutida por Freud e Elias está devidamente encaixada nos processos sociais do mundo ocidental. Aliás, também vale lembrar que a obra de Elias sofreu forte influência da psicanálise freudiana em sua obra. Desta forma, vemos que o processo de civilização é avaliado a partir de duas questões que não são indissociáveis: 1) o processo civilizador para Elias (baseado em Freud) é entendido como mudanças ocorridas no controle das pulsões, paixões e conduta que guarda estreita relação com o entrelaçamento e interdependência crescentes de pessoas (Elias, 1994a: 54); 2) temos no mundo ocidental a relação entre o processo de civilização com o surgimento dos Estados nacionais: [...] grande número de estudos contemporâneos sugere convincentemente que a estrutura do comportamento civilizado está estreitamente inter-relacionada com a organização das sociedades ocidentais sob a forma de Estados (Elias, 1994a: 16).

[49] Sob a luz da teoria weberiana, vemos que um caminho encontrado por alguns sistemas religiosos para responder ao processo civilizador das sociedades foi a racionalização da ética religiosa e conjuntamente a criação de instituições que Freud, aliás, via como algo perigoso já que estas mesmas instituições poderia ensinar (de forma proposital) algo que não é verdadeiro e eliminando o pensamento crítico (Fromm, 1957; Weber, 2004).

Figura 12. Comparação entre as religiões orientais e ocidentais

	Ocidental	Oriental
Visão da história	Visão linear da história, isto é, a história tem um começo e um fim; o mundo foi criado num certo ponto e um dia irá terminar.	Visão cíclica da história, isto é, a história se repete num ciclo eterno e o mundo dura de eternidade em eternidade.
Conceito de Deus	Deus é o criador; Ele é todo-poderoso e é único. O monoteísmo é tipicamente ocidental.	O divino está presente em tudo. Ele se manifesta em muitas divindades (politeísmo), ou como uma força impessoal que permeia tudo e a todos (panteísmo).
Noção de humanidade	Há um abismo entre Deus e o ser humano, entre o criador e a criatura. O grande pecado é o homem desejar se transformar em Deus em vez de se sujeitar à vontade de Deus.	O homem pode alcançar a união com o divino mediante a iluminação súbita e o conhecimento.
Salvação	Deus redime o ser humano do pecado, julga e dá a punição. Existe a noção de vida após a morte, no céu ou no inferno.	A salvação é se libertar do eterno ciclo de reencarnação da alma e do curso da ação. A graça vem por meio de atos de sacrifício ou do conhecimento místico.
Ética	O fiel é um instrumento da ação divina e deve obedecer à vontade de Deus, abandonando o pecado e a passividade diante do mal.	Os ideais são a passividade e a fuga do mundo.
Culto	Orar, pregar, louvar.	Meditação, sacrifício.

Fonte: Gaarder (et alli), 2001

É claro que as manifestações religiosas orientais são diversas. E nesta diversidade se encontram alguns sistemas religiosos – como é o caso do shintoísmo japonês[50] – que se diferenciam das outras religiões. A manifestação do

[50] A palavra *Shinto (*caminhos dos deuses) cabe um esclarecimento conceitual: como apontado, é traduzida como "deus". Porém, esta se trata de uma noção ocidental que, a despeito de sua complexidade, não dá conta da alteridade da noção japonesa. Por *kami*, pode-se designar uma série de divindades, tais como *Amaterasu Okami*, *Ryuguu Otohime* e *Izana*gi. Além disso, os espíritos da natureza – como árvores e montanhas – também entram na categoria, inclusive alguns malignos, denominados *tatarigami* ou *goryoshin*. Para tornar o quadro mais complexo, um ente falecido poderia tornar-se um *kami* ou, se a morte fosse prematura e violenta, como no caso de afogamentos ou catástrofes naturais, o espírito correria o risco de tornar-se um demônio, que não deixava de ser um *kami* a seu modo. Na própria palavra *tatarigami*, *gami* é somente uma leitura variante de *kami*, escrito com o mesmo ideograma (*kanji*). O segundo kanji é "*to"*, que significa

sagrado, ou *hierofania* (Eliade, 2001) possui formas distintas tanto nas grandes religiões como nos fenômenos locais. Como explicita este autor na comparação entre as religiões orientais e ocidentais, este fato leva a uma sensação de estranheza perante as adorações que fogem de seu sistema ético-religioso. No entanto, esta estranheza é gerada justamente pela falta de compreensão das hierofanias. Os sistemas religiosos no Oriente (não todos) não carregam o conceito de um pai-salvador transcendente: o taoísmo e o budismo têm uma racionalidade e um realismo superiores aos das religiões ocidentais, pois enxergam o sujeito de forma realista e objetiva, onde não há alguém para guiá-los (a não ser os despertos, iluminados) já que todo homem tem dentro de si, a capacidade de despertar e ser iluminado. Eis, então, a principal razão para que o pensamento religioso oriental, o taoísmo e o budismo – e a sua fusão no zen budismo – assumam grande importância no Ocidente: o zen budismo ajuda o homem a encontrar uma resposta para o problema da sua existência, uma resposta que é, essencialmente, a mesma dada pela tradição judaico-cristã e que, no entanto, não contraria a racionalidade, o realismo e a independência. Paradoxalmente, o pensamento religioso oriental se revela mais congenial ao pensamento racional ocidental do que o próprio pensamento religioso ocidental (Fromm, Suzuki, Martino, 1960: 96).

A estranheza perpassa também o campo das organizações sociais, pois da mesma forma que ela gerou a adoração a um símbolo como a cruz cristã, também gerou uma veneração a um sujeito como o *tenno* (imperador, supremo mandatário nipônico). Mas, outro fato importante a respeito desta questão e que liga com a preocupação fundamental deste trabalho é de que a hierofania representa um contexto histórico: ela é produzida em determinadas situações onde pode tanto influenciar o meio em que surgiu como também representa as particularidades e/ou transformações que ocorrem nesta localidade (Eliade, 1998: 09-10).

"caminho". O shintoísmo constitui-se então como um conjunto de crenças e práticas religiosas do tipo animista devido à ausência de elementos como códigos de leis explícitas, filosofia textualmente definida, profetas ou um livro sagrado mais elaborado, mas que norteia as ações dos sujeitos subjugados pelas representações das forças e elementos presentes na natureza.

Podemos então perceber que há algumas distinções entre os sistemas religioso oriental e ocidental que, de acordo com a teoria weberiana, ditarão uma específica conduta de vida a partir da adoção de uma determinada ética religiosa (as ações guiadas pela religião e pelo comportamento religioso). O trabalho de Weber, neste ponto, torna-se uma grande contribuição para o estudo deste fenômeno realizado nas áreas das ciências sociais e das ciências da religião. E mesmo que o autor tenha utilizado seus estudos sobre as religiões orientais como "contrapartida comparativa" (Souza, 1997) para a análise do desenvolvimento ocidental, sua contribuição foi além de suas pretensões iniciais, pois gerou um amplo estudo sobre a presença deste fenômeno na formação das sociedades em geral. Weber alerta que o foco de sua análise se dirige para as relações nas camadas sociais e as diretrizes para a conduta de vida presentes nelas e a influência que estas tiveram na ética prática das religiões [51] . Nas suas determinações sobre as camadas sociais presentes ao longo da história, o autor levanta algumas características de suas principais manifestações, no qual elencamos aqui as manifestações presentes no extremo oriente:

1. O confucionismo era a ética estamental dos prebendários, dos sujeitos com educação literária que se caracterizavam pelo racionalismo secular. Os sujeitos não pertencentes a essa camada não adquiriram importância;
2. O budismo propagado pelos monges rejeitava o mundo (por isso, as suas peregrinações). Somente os monges eram considerados membros integrais da comunidade religiosa, sendo que todos os outros sujeitos eram considerados leigos religiosos de valor.

A análise weberiana sobre as religiões orientais (2002a; 2002b; 2004) nos aponta que, de forma semelhante às religiões ocidentais, as confissões presentes na Ásia tornaram-se um fator de estabelecimento de distinções sociais e de

[51] Encarando a religião como uma ilusão, Freud aponta então como objeção a própria moralidade humana pelo fato de esta ser colocada sobre alicerces mágicos (numa expressão weberiana): se a validez das regras éticas repousa na origem mágica das divindades, a própria ética sofre as mesmas vicissitudes do sentimento religioso.

formas de conduta de vida. Dentro deste conjunto de confissões, vê-se que as inter-relações entre elas e a sociedade foram decisivas ou ajudaram a decidir as distinções sociais ou mesmo as estruturas políticas. No entanto, as religiões orientais conviveram de forma quase pacífica não tendo uma ou duas que ascendesse à condição de confissão dominante[52]. Umas tiveram maior aceitação local, como é o caso do hinduísmo na Índia; outras, como é o caso do budismo, por mais que tenham nascido numa determinada localidade, sua influência e aceitação tiveram maior alcance fora de sua localidade de origem.

Weber, no entanto, alerta (2002: 143) que essas orientações não eram equivalentes aos olhos dos grupos das camadas majoritárias da sociedade civil e política. Em alguns sistemas religiosos e filosóficos, além de algumas possuírem maior alcance em determinadas camadas sociais, elas determinam cargos políticos e militares, como é possível perceber no envolvimento de monges budistas do templo Shaolin em assuntos militares na antiga China (Shahar, 2003) e também no Japão medieval (Ratti, Westbrook, 1999; Davis, 1992).

Durante o desenvolvimento das religiões no Japão, a convivência destas junto ao Estado gerou uma divisão de funções. Enquanto o shintoísmo se relaciona mais freqüentemente com ritos de nascimento, matrimônio, inauguração de edifícios, entre outros, o budismo mantém-se na esfera do culto aos antepassados e rituais fúnebres.

Além do budismo, cumpre ainda citar o papel do confucionismo, do taoísmo e do Cristianismo no mosaico da religiosidade japonesa. O taoísmo, ensinamento de origem chinesa que enfatiza práticas místicas e a ordenação do Universo, foi adotado oficialmente no Japão no ano 702 d. C., como Repartição Governamental de Adivinhação (Oonmyoryo). O confucionismo, escola filosófica chinesa que enfatiza a ação social e a ordem política, tornou-se o fundamento moral e ideológico da elite governante no período Tokugawa (1600-1868). Embora ambos não se tenham tornado religiões formais no Japão, as práticas adivinhatórias e certos conceitos taoístas foram perpetuados na religiosidade

[52] Mesmo quando algumas religiões ao longo da história são assumidas por seus Estados ocorrendo assim a sua oficialização, a convivência das manifestações não deixou de ocorrer, como é o caso do zen budismo e do shintoísmo no Japão.

popular, enquanto a ética confucionista passou a reger as relações sociais e influenciou praticamente todas as religiões no Japão. O cristianismo foi introduzido no país em 1549 por São Francisco Xavier e obteve ampla aceitação no primeiro século de prosetilismo cristão. No entanto, ele ficou proibido de 1639 até o final do século 19, e não se tornou uma religião "naturalizada" como foi o caso do budismo (Pereira, 2000; Davis, 1992; Thelle, 1987).

Também é gerada para o sujeito aquilo que Benedict (1972) e Davis (1992) localizam como uma das principais caraterísticas da cultura e do comportamento japonês: um conjunto de *on*, ou seja, de obrigações, favores e benefícios. Este aspecto surge justamente por causa das medidas hierárquicas (justificadas pelas religiões) adotadas ao longo da construção da nação japonesa. Durante toda a história desta nação, a sociedade manteve um caráter rígido de classes, castas e de costumes e hábitos que se tornaram secular (Benedict, 1972: 54). E segundo Davis (1992: 18) a vida do sujeito japonês nasce e se estrutura sob o peso da obediência e das obrigações. Sobre estas obrigações Benedict (1972: 88) mostra a problemática em torno da tradução de *on*, sendo que as palavras em português que possuem os significados mais próximos seriam lealdade, obrigação, devoção. O *on* é sempre empregado no sentido de uma "devoção" que poderia ser sem limites (Benedict, 1972: 89).

No processo histórico japonês talvez o *on* que tenha se sustentado por mais tempo, seja o *on* imperial (ver figura 13, a seguir), o débito para com o imperador. Apesar de ter sua importância diminuída durante o período dos shogunatos, esta figura nunca perdeu a sua aura santa e conseqüentemente o seu valor. Durante as reformas ocasionadas no processo de modernização do território japonês, o culto aos *kamis*, a veneração do imperador assumiu um papel importante na construção do projeto identitário japonês.

Figura 13. Esquema sobre as obrigações japonesas

<table>
<tr><td rowspan="2">I</td><td rowspan="2">On</td><td colspan="5">Obrigações incorridas passivamente. Aceitar um on, dever um on, isto é, on são obrigações do ponto de vista do recebedor passivo.</td></tr>
<tr><td colspan="4">Ko on. O on aceito do Imperador.
Oya on. O on aceito dos pais.
Nushi no on. O on aceito do chefe.
Shi no on. O on aceito do professor.
On aceito em todos os contatos durante a vida.</td><td>Nota: todas as pessoas de quem se aceita o on tornam-se on jin, “o homem do on”.</td></tr>
<tr><td rowspan="4">II</td><td rowspan="4">Recíprocas do on</td><td colspan="5">Pagam-se estas dívidas, devolvem-se estas obrigações ao homem do on, isto é, as obrigações do ponto de vista do pagamento ativo.</td></tr>
<tr><td>A</td><td colspan="4">Gimu. O pagamento integral destas obrigações continua não mais do que parcial, sem limite de tempo.
Chu. Dever para com o Imperador, a lei, o Japão.
Ko. Dever para com os pais e ancestrais (por conseqüência, para com os descendentes).
Ninmu. Dever para com o próprio trabalho.</td></tr>
<tr><td rowspan="2">B</td><td colspan="4">Giri. Estas dívidas são consideradas como tendo de ser pagas com equivalência matemática em relação ao favor recebido, havendo limites de tempo.</td></tr>
<tr><td>1</td><td>Giri-para-com-o-mundo
Deveres para com o senhor feudal;
Deveres para com a família afim;
Deveres para com pessoas não aparentadas, origniárias de on aceito, por exemplo, quanto a um presente em dinheiro, um favor, contribuição em trabalho (como partícipe);
Deveres com pessoas de parentesco não suficientemente próximo (tias, tios, sobrinhas, sobrinhos) originários de um on aceito não deles e sim de ancestrais comuns.</td><td>2</td><td>Giri-para-com-o-nome
Versão japonesa do die Ehre (honra).
O dever de limpar a reputação de insulto ou atribuição de fracasso, isto é, o dever de vendetta. (N.B. O ajuste de contas não é tido como agressão).
O dever de não admitir o fracasso (profissional) ou ignorância.
O dever de cumprir todas as regras de etiquetas japonesas, por exemplo, observar conduta respeitosa, não viver além das posses, dominar todas as demonstrações de emoção em ocasiões inadequadas, etc.</td></tr>
</table>

Fonte: Benedict, 1972

Um fato ilustrativo desta questão se encontra na elevação para seita oficial nacional do shintoísmo durante a reforma *Meiji.* Este aspecto influenciou e reforçou ainda mais a veneração ao imperador, fazendo surgir no Brasil (que é o país que abriga a maior colônia japonesa do mundo) durante os anos de 1940, especialmente no período em que acontecia a segunda guerra mundial, um movimento nacionalista “em nome do imperador”. Deste movimento surge, em

1942, uma sociedade secreta em São Paulo (mas que, posteriormente, atingiu vários estados onde havia colônias de imigrantes japoneses) chamada *Shindo Renmei* (Liga do Caminho dos Súditos). Com o fim da guerra em 1945, a comunidade japonesa e nipobrasileira dividiu-se em *kachigumi* (vitoristas) e makegumi (derrotistas). Os vitoristas, integrados por membros desta sociedade e associações congêneres, recusaram-se a aceitar a derrota do Japão para as forças aliadas e passaram a perseguir todos os japoneses e descendentes que reconheciam que o Japão havia perdido a guerra. Em alguns casos, os sujeitos considerados derrotistas, foram assassinados pelos *kachigumi*[53].

Cabe voltar a um aspecto importante: quais são os motivos para que a difusão das manifestações religiosas se dê numa forma abrangente (caso do shintoísmo e do budismo) atingindo, geralmente, a todas as camadas sociais? Para Weber, isto se torna claro quando vemos o que está por trás das anunciações e promessas que constituíram o caráter, a essência dos sistemas religiosos. Este caráter gera diferença no comportamento e na conduta dos sujeitos.

Weber (2002a:191-95) que este caráter é montado em cima daquilo que Nietzsche convencionou chamar de *ressentimento*.

> Esta teoria considera a glorificação moral da piedade e da fraternidade como uma revolta dos escravos morais entre os desprivilegiados, seja em dotes naturais ou oportunidades determinadas pelo destino da vida. A ética do "dever" é, assim, considerada como um produto de sentimentos "recalcados" de vingança, por parte dos banaústicos que "subtistuem" seus sentimento por serem impotentes, condenados a trabalhar e ganhar dinheiro. Vêem, com ressentimento, o modo de vida das camadas senhoriais, que estão livres de obrigações (Weber, 2002a: 191).

É claro, como ressalta a teoria weberiana, que nem todas as manifestações religiosas tiveram a sua racionalização ética da conduta da vida

[53] A Shindo Renmei apresentava um discurso fascista baseado na tríade: culto ao líder, intolerância à alteridade e valorização da originalidade histórica e nacional. Este movimento também é caraterizado como uma contra-estratégia utilizada por japoneses para a manutenção da sua etnicidade nos trópicos, para a formação de um Brasil "japonizado". Para ver maiores detalhes de como se deu este caso no território brasileiro e seus desdobramentos, ver o trabalho de Silva (2006).

baseada neste aspecto (Weber alerta que é necessária muita cautela ao estimar o ressentimento na ética social). No entanto, percebe-se que de alguma forma o ressentimento, o sofrimento e a promessa se encontram e ocasionam transformações. O sofrimento ganhou maior relevo nos eventos religiosos: os sujeitos que demonstram algum tipo de sofrimento geralmente causado pelo luto ou por uma enfermidade acreditavam ter incorporado alguma entidade maléfica (demônios) ou de ser uma vítima da ira divina.

Desta forma, o ressentimento e o sofrimento conseguiam atender psicologicamente a uma necessidade da comunidade. Os sujeitos, a partir desta situação, queriam saber quem eram os mais e os menos afortunados, queriam saber quem possuiria então mais direitos à boa sorte (sendo este aspecto algo que se estenderia para além da comunidade religiosa, invadindo todo o campo sócio-político de uma localidade). A partir desta *boa fortuna*, os sujeitos ganhariam direitos e formas de se legitimarem. As transformações ocasionadas pelo ressentimento, pela culpa ou boa fortuna, atingem a organização das sociedades como vimos o caso do confucionismo na China, onde há uma separação dos letrados. A soterologia asiática possui um ponto em comum que no caso supracitado justificará a boa fortuna desta classe: o saber tanto literário quanto da gnose mística seria a via absoluta para a salvação suprema neste mundo ou para além dele. Este saber inclusive transcende a compreensão da ciência empírica do ocidente: “Um saber [...] que não é das coisas deste mundo, do cotidiano da natureza e da vida social e das leis que dominam ambas; mas um saber filosófico sobre o “sentido” do mundo e da vida” (Weber, 2002b: 191). Ainda a partir da boa fortuna (ou da falta dela que ocasiona o sofrimento), é gerada uma série de modificações e exigências que passam desde o ato sexual até ao sono para despertar estados extraordinários considerados sagrados.

Também é criada uma série de posições numa comunidade ou sociedade: como uma preocupação de atender os interesses individuais, surge a figura mágica dos conselheiros espirituais (feiticeiros, sacerdotes entre outros), pessoas que ganharam (por um poder terreno ou sobrenatural) a capacidade de compreender os fenômenos e que posteriormente levou a formação de

comunidades religiosas independentes de seus laços étnicos ou comunitários locais. A ordem sacerdotal, diante da anunciação e promessa que caracterizam as religiões, passa a ter como atribuição a determinação dos fatores deste campo, definindo mandamentos, observando as formas de pecados através das confissões, oferecendo conselhos diante do quadro desenhado na estrutura religiosa, torna-se mediadora entre o sujeito e a(s) divindade(s). O sacerdote é visto como um funcionário de uma empresa regular e organizada que visa a influência sobre os deuses, que podem exercer esta função em momentos específicos ou tendo uma ação presente em quase todos os momentos da vida individual. Este sacerdote pode receber tal prestígio a partir da *qualificação mágica* (Weber, 2004: 294), ou seja, na posição que este se encontra na relação entre a religião e magia. Por magia, Weber compreende bastante classicamente tudo o que concorre para manipular, por diversos meios, as forças supra-sensíveis, a fim de obter tal ou tal coisa – é a crença na possibilidade de obrigar deus por meios técnicos. Se os asiáticos não desenvolveram "uma conduta de vida racional no mundo" é porque eles estavam mergulhados nesse mundo extremamente irracional da magia universal.

A definição sobre a distinção entre o sacerdote e o mago parte de uma discussão prévia sobre a relação religião e magia que o autor realiza. Aliás, esta também é uma questão que Marcel Mauss foca em seus trabalhos: para discutir a magia é necessário colocá-la em confronto com a religião, mas entendendo que ambas fazem parte do universo do sagrado ou que possam ter muitos elementos em comum. A magia, para Mauss, compreende agentes, atos, representações, enfim, um conjunto de ritos e mitos que definem seus contornos. O agente da magia é aquele que, segundo o autor, chamamos de mágico, ou seja, é o indivíduo que efetua atos mágicos, mesmo quando não é um profissional. Diferentemente do agente da religião, que, geralmente, é um profissional do sagrado (Pereira, 2007: 05). Weber não descarta a possibilidade da existência da magia nas intermitências da religião, mesmo que essa religião possua deuses com poderes "supra-sensíveis" às necessidades dos fiéis, porque a magia, de um modo geral, também propicia certa segurança àquele que a ela recorre:

> De fato, a segurança da magia, uma vez comprovada, é muito maior do que o efeito da veneração de um deus não mais influenciável por meios mágicos por ser demasiadamente poderoso. A concepção dos poderes supra-sensíveis divinos, mesmo como um deus universal, não elimina assim, por si, as antigas idéias mágicas (nem no cristianismo), porém faz com que surja uma possibilidade dupla [...] (Weber, 2004: 292).

Vejamos algumas ressalvas para uma melhor compreensão de algumas estruturas religiosas orientais. Em alguns sistemas religiosos, a conduta do culto é diferenciada. Como o próprio autor alerta, no caso do desenvolvimento do confucionismo chinês, o patriarca familiar e o próprio Estado é quem assume o culto aos deuses e aos espíritos dos antepassados: "não há sacerdócio sem culto, mas sim culto sem sacerdócio especial" (Weber, 2004: 295). Na estrutura comunitária encontrada no antigo Japão, o culto inicialmente fora conduzido pelos *ujinokami* (chefes de clãs). O budismo também teve uma racionalização[54] que o levou para um caminho diferente: apesar de haver os monges praticantes e certa hierarquia interna, não há um culto ou mesmo sacerdotes. Este aspecto está diretamente ligado a própria concepção do universo do sagrado, onde se tem uma importante diferenciação dos outros sistemas religiosos por ser uma crença que muda o enfoque para o próprio ser humano possuidor de determinadas capacidades que podem levar o sujeito a salvação. Sendo uma crença que se estabelece e cresce dentro do hinduísmo, o budismo também vê o indivíduo como um escravo do mundo e da série de renascimentos por qual este sujeito passa – a lei do *karma* (Gaarder, 2001: 54).

Esta particularidade constrói uma ética religiosa de negação deste mundo posto ao sujeito e isto é uma forte característica das práticas religiosas oriundas da Índia. Esta negação gera uma prática religiosa *ascética*, onde a estrutura então organizada (monges praticantes afastados dos leigos) conduz tanto a submissão dos instintos naturais a uma condução de vida sistematizada, como a uma critica ético-religiosa das relações com a vida social da comunidade. Desta forma, encarando o mundo como o lugar da tentação, dos prazeres sensuais eticamente

[54] No zen budismo, uma linha do chamado budismo Mahayana (em sânscrito significa "Grande Veículo"), tem-se a mistura da racionalidade e da abstração hindus com a concreção e o realismo chinês (taoísmo, confucionismo) (Fromm, 1960: 92).

irracionais, o praticante se retira do mundo, não só pela presença da tentação à sua volta, mas também para cumprir os deveres cotidianos e executar ações que o aproximem do caminho da salvação.

O contrário também pode ocorrer: o ascetismo pode exigir a atividade da própria espiritualidade sagrada específica dentro da ordem do mundo: esta é a característica do *ascetismo intramundano,* onde a ordem do mundo torna-se o dever imposto ao religioso, torna-se uma vocação que deve cumprir racionalmente, o que leva o virtuoso religioso a tornar-se um reformador ou revolucionário.

> O asceta intramundano é um racionalista tanto no sentido da rejeição de tudo que é eticamente irracional, trate-se de manifestações artísticas, trate-se de sentimentos pessoais, dentro do mundo e de sua ordem. Mas antes de tudo, o objetivo específico é sempre o domínio metódico "desperto" da condução da vida (Weber, 2004: 366).

Encontram-se alguns traços deste tipo de ascetismo nas manifestações religiosas orientais (no caso, principalmente no shintoísmo e em menor grau no budismo), mas acrescidas de um bem de salvação diferenciado das demais religiões onde o fazer está dirigido para a execução da vontade divina. O fazer está voltado para um estado de ânimo de natureza específica: a iluminação.

Sobre o ascetismo e o misticismo, Weber procura demonstrar que são temas polares, ora ocorrendo aproximações ou apropriações de ambas as partes. As renúncias ao mundo podem ser tanto do tipo do ascetismo ativo que é uma ação, desejada por Deus, do devoto que é instrumento de Deus, quanto uma possessão contemplativa do sagrado, como ocorre no misticismo que visa a um estado de possessão, não ação, no qual o indivíduo não é um instrumento, mas um recipiente do divino. O ascetismo ativo opera dentro do mundo; o ascetismo racionalmente ativo, ao dominar o mundo, busca domesticar o que é da criatura e maligno através do trabalho numa vocação mundana (ascetismo do mundo). Tal ascetismo contrasta radicalmente com o misticismo, se este se inclina para a fuga do mundo (fuga contemplativa do mundo) (Weber, 2002a: 228). No caso do budismo, por exemplo, vemos como os dois aspectos se encontram presentes: a

organização da vida monástica pode assumir tanto um caráter de rejeição do mundo como também de uma fuga deste. A contemplação – o que leva ao não agir[55], não pensar ou esvaziar-se de tudo que lembre o mundo considerado pelo budismo tradicional como uma forma perigosa de *mundanização* – e a meditação tornam-se o caminho para alcançar um determinado estado emocional-espiritual, no qual trilhando este caminho se adquire um saber, um conhecimento. Isto mostra certa característica de racionalização sistemática de conduta de vida. Mas a racionalização encontrada aqui é de natureza substancial negativa apenas para atingir o objetivo final da contemplação.

[55] Esta não-ação no mundo faz com que a prática monástica (no caso do budismo tradicional, pois em outras linhas tem-se uma ressignificação do sentido do trabalho) negue inclusive algumas formas de trabalho, como a agricultura, por requerer o ferimento de animais no solo. Por isso, os monges deveriam viver daquilo que lhe fosse oferecido naturalmente, pelas esmolas.

PARTE II

Racionalização, religiosidade e corporeidade: ressignificação das lutas marciais japonesas na modernidade

CAPÍTULO 3

Configurações das lutas marciais: um estudo comparativo

3.1. Racionalização e racionalidade

A questão sobre a racionalização merece um olhar atento. No desenvolvimento de sua abordagem metodológica[56] que enxerga os sujeitos como ponto de partida e também sua unidade final para a análise das **ações** na sociedade, Weber rompe com os modelos advindos da ciência positiva. Neste modelo, a sociologia tem a incumbência de tornar "compreensíveis" os conceitos presentes na área e nas ciências humanas, sendo estes conceitos, geralmente, efeitos da ação dos indivíduos participantes: o compreensível se refere à ação humana, seja como "meio", seja como "fim" concebido pelo agente ou pelos agentes e que orienta suas ações (Weber, 2004). A compreensão sociológica (V*erstehende Erklarung*) não consiste em compreender as condutas dos homens de modo intuitivo e simpático, mas em torná-las inteligíveis em um projeto de conhecimento intelectual e racional, um projeto que não renuncie à explicação causal. O recurso da compreensão não envolve, de modo algum, qualquer modalidade de intuição. A compreensão não diz respeito às personalidades dos agentes, muito menos a qualquer vivência, mas às suas ações. Vale dizer, também não lhe interessam suas ações de per si, mas sim o estabelecimento de

[56] Weber, inicialmente, discute a questão da neutralidade na ciência e propõe o desenvolvimento de uma metodologia que corresponda a esta postura. A noção de neutralidade axiológica (*Werfreiheit)* permite salvaguardar a legitimidade da pesquisa científica em sua ordem. Essa neutralidade axiológica é tanto mais necessária e heuristicamente fecunda porque trata de estudar as relações efetivas com valores tais como são observados em indivíduos nas diferentes civilizações e em diferentes épocas (Freund, 2000: 61-6; Hervieu-Léger, Willame, 2009: 79-80).

nexos causais entre várias ações do mesmo agente (típico) ou entre as ações de vários sujeitos diversos, num mesmo contexto. Os sujeitos criam valores e são capazes, em função desses valores, de atribuir significado à sua conduta, estando assim aberto o caminho para a racionalidade da ação como também para seu conhecimento pelas vias racionais próprias ao método científico. O estabelecimento de relações causais entre cursos de ação está, portanto, intimamente ligado à questão da racionalidade da própria ação[57] (Cohn, 1979: 82). Para Weber, a ação social é sempre significativa e a relação social o é de maneira mais profunda, já que nela não interessa somente a orientação da conduta do agente conforme a de outro, mas, sobretudo, que o sentido da sua ação esteja condicionado pela sua orientação relativamente ao conteúdo significativo das ações de outro, ou outros.

A sociologia weberiana é centrada no estudo da dominação e na construção dos seus tipos. Mas o conceito de dominação é precedido de outro o da *apropriação.* Ele opera com a premissa de que, na sua existência concreta, os homens sempre agem num contexto de carência, de escassez. A dominação deriva da apropriação diferenciada de bens materiais e ou simbólicos escassos, tornada legítima em determinadas condições sociais.

É nesse contexto que parece fundamental destacar que a idéia de probabilidade de ocorrência efetiva de determinada ação com sentido desempenha em Weber um papel instrumental de medida informal das condições de persistência de relações sociais. Pode-se avançar mais ao sugerir que ela mede o grau de racionalização das ações. A ação perfeitamente racional é plenamente previsível e desencantada. Ela oferece probabilidade máxima de previsão correta de sua ocorrência. Quanto aos outros tipos de ação social eles têm, conforme Weber, probabilidades decrescentes de previsão correta de sua ocorrência, até chegar ao caso-limite da ação do tipo afetivo (Weber, 2004: 15-6),

[57] Isso remete ao papel que Weber sempre atribuiu, no seu esquema analítico, à ação racional, que envolve o domínio da relação entre meios e fins. Por isso que Weber considera que sua sociologia é "racionalista" (Weber, 2004: 05), em virtude de sua compreensibilidade ligada à racionalidade da ação, que posteriormente permite construir o modelo do tipo ideal. Através do recurso metodológico dos tipos ideais que tem como diretriz a racionalidade possível da ação, é possível ver a relação entre as categorias ação social, compreensão, situação, possibilidade objetiva, conhecimento nomológico e causalidade.

que quase já não é social. A ação racional, a mais previsível, é também o caso privilegiado da ação compreensível: basta que o observador conheça o fim visado, os meios disponíveis e que leve em consideração que existe uma e apenas uma forma de maximização dos resultados, nas condições dadas (Weber, 2004: 16; Cohn, 1979: 90).

Nesse sentido, é interessante a observação de Talcott Parsons em seu livro sobre sistema social, quando afirma que a racionalização é uma "direcionalidade" inerente ao processo de ação, como a entropia na mecânica clássica, e que isso diz respeito ao próprio esquema conceitual adotado e não a uma generalização empírica (Cohn,1979: 90-1). Convém lembrar que isso só faz sentido para sistema fechados, sem interação com o ambiente, o que não se aplica a sistemas sociais.

Weber não opera apenas com indivíduos no sentido estrito do termo, mas também se ocupa das "individualidades históricas". O exemplo mais completo disso é o estudo do capitalismo na civilização ocidental. A busca da análise da especificidade dessa configuração histórica individual é que está no centro da reflexão weberiana. E o núcleo do sentido que permite articular essa individualidade é o processo de racionalização. A abordagem weberiana sobre a religião, por exemplo, parte dos estudos e reflexões deste autor sobre os significados da modernidade, os processos de racionalização, secularização e desencantamento do mundo. Como aponta Vieira (1993), a orientação desta discussão era voltada para uma crítica radical a qualquer noção evolucionista de história. Weber situa-se na tradição alemã do pensamento kantiano e da Escola Histórica, que concebe um dualismo entre as ciências naturais e sociais, negando o positivismo tradicional na analogia proposta entre os métodos de abordagem da sociedade e da realidade natural (Vieira, 1993: 179).

Cabe salientar que na obra weberiana, é apresentado o conceito de racionalização como o resultado da especialização científica e da diferenciação técnica peculiar à civilização ocidental. Consiste na organização da vida, por divisão e coordenação das diversas atividades, com base em um estudo preciso das relações entre os homens, com seus instrumentos e seu meio, com vistas à

maior eficácia e rendimento. Trata-se, pois, de um puro desenvolvimento prático operado pelo gênio técnico do homem (Freund, 2000).

As sociedades modernas ocidentais (especialmente na fase de consolidação do capitalismo liberal) sofrem um processo de intensa racionalização das ações e das estruturas social, política e econômica (Weber, 2002a; 2002b; 2004). Weber estava preocupado com o estudo de aspectos da moderna conduta da vida e seu significado prático para a economia, especialmente no que dizia respeito ao desenvolvimento de uma regulação prático-racionalista da conduta da vida. No seu entender, parece haver uma espécie de afinidade entre certos princípios conceituais importantes para a regulação racional da conduta e o modo de pensar protestante. Weber observou que para que um modo de vida tão bem adaptado às peculiaridades do capitalismo pudesse ter sido selecionado, isto é, pudessem vir a dominar os outros, ele teve de se originar em alguma parte e não apareceu em indivíduos isolados, mas como um modo de vida comum a grupos inteiros de homens. Weber tinha razão quando indicava o caráter universal desta nova conduta que apenas havia se originado no Ocidente, mas que tendia a se desenvolver nos mais diversos espaços sociais do mundo. Esta moderna ética tenderia a generalizar-se numa forma única de desenvolvimento do capitalismo no mundo. Na análise weberiana, o Ocidente veio a conhecer, na era moderna, um tipo completamente diverso e nunca antes encontrado de capitalismo: a organização racional deste modo de produção assentada no trabalho livre (Vilela, 1999).

Weber estava preocupado em desvendar as especificidades do racionalismo ocidental, pois ele admite na sua obra que racionalizações têm existido em todas as culturas, nos mais diversos setores e dos tipos mais diferentes. Para caracterizar sua diferença do ponto de vista da história da cultura, deve-se ver primeiro em que esfera e direção elas ocorreram. Por isso, surge novamente o problema de reconhecer a peculiaridade específica do racionalismo ocidental, e, dentro deste moderno racionalismo ocidental, o de esclarecer a sua origem.

O processo de racionalização do mundo ocidental se apresenta por dois processos:

1. O chamado desencantamento do mundo[58]: na interpretação weberiana a sociedade moderna e industrial, regida pela razão instrumental, caminhava para um processo de crescente racionalização da ação. O complexo modo de vida das sociedades ocidentais exigiria um Estado burocratizado e organizado, no qual os especialistas tomariam o controle da sociedade. O homem liberto do poder da religião (através do processo de desencantamento do mundo que o distanciou do sagrado) estaria submetido ao mundo da razão e;
2. O processo de racionalização das estruturas e das ações social, política e econômica, que caracteriza a fase de consolidação do capitalismo liberal. A racionalização crescente se torna um instrumento de poder: o homem acredita dominar a sociedade e aos outros homens pela progressiva intelectualização de seus conhecimentos e pela apuração das técnicas. O mundo assim concebido passa a ser um mecanismo causal, controlável racionalmente, e a expressão ideal da forma de dominação racional nessa sociedade é a burocracia. Ela despersonifica o indivíduo, coisifica o homem, que parece estar encurralado no beco da razão, tendo a sua frente a calculabilidade própria do capitalismo, a ordem econômica determinada pela técnica e a produção em série através das máquinas, e atrás de si, a paixão irrefreável pela busca dos bens materiais.

Weber, assim, mostra que a modernidade torna-se uma “jaula de ferro” pela dominância destas ações racionais, com a conseqüente transformação do pensamento e da cultura em operações pautadas em critérios de “eficiência e

[58] Cabe aqui uma ressalva sobre este termo que se encontra presente em Oliveira (2007: 57) apoiado na leitura de Antônio Flávio Pierucci sobre o assunto. É necessário entender que o desencantamento não consiste numa eliminação da religião no mundo moderno, mas exatamente o seu oposto: ela vem se fortalecer justamente porque confronta toda forma de magia, encantamento. Podemos entender o desencantamento como a expressão de um mundo no qual a religião recupera sua eficácia como meio de salvação, mas perde a centralidade na vida social.

sucesso". E esta racionalização tem como conseqüência o afastamento da ética e dos valores em geral do domínio da razão, e mesmo que este autor tenha previsto a distinção das ações (ação racional orientada para fins e ação racional orientada a valores), seu diagnóstico sobre a modernidade privilegiou o primeiro como dominante mecanismo de evolução social neste período, como o único que tem efeitos estruturais nas instituições e formas de ação social (Weber, 2004; Souza, 1997). Nesse sentido, o mundo moderno se diferencia dos demais por características que somente a modernidade pôde usufruir no decorrer do tempo, que foi uma alta capacidade do desenvolvimento técnico e da especialização. E a razão – anteriormente responsável pelo desencantamento do mundo – se afasta do seu sentido ideal, tornando-se um ponto de negação da possibilidade de reflexão.

Para entender melhor o conceito de racionalidade, Vieira (1993: 181-82) se apropria dos estudos de Stephen Kalberg: este autor tenta demonstrar o caráter polimorfo do conceito identificando na teoria weberiana quatro tipos de racionalidade relacionados com os tipos de ação social: racionalidade prática, teórica, valorativa e formal. A racionalidade prática envolve o tipo de ação social que procura adequar meios e fins ao interesses puramente pragmáticos e egoístas dos indivíduos. A racionalidade teórica denota todos os processos cognitivos abstratos visando à transcendência da realidade através de seu domínio consciente. A racionalidade valorativa se relaciona às ações racionais que se apóiam nos valores estabelecidos. As ações enraizadas nesse tipo de racionalidade sustentam-se em configurações de valores que apontam as direções do processo de racionalização. E finalmente, a racionalidade formal pressupõe certo nível de institucionalização formal dos valores, referindo-se a regras universais. Seus campos mais específicos seriam as esferas da economia, do direito e da ciência. Esse tipo de racionalidade tem expressão privilegiada na burocracia, a mais "racional" forma de dominação. Outra observação interessante aparece em Johannes Weiβ, que detecta três sentidos, a saber: no sentido da ciência empírica, da interpretação e da Ética. De outro modo, observa Reinhard Bendix que na obra de Weber a racionalidade se apresenta como uma importante

manifestação da liberdade individual, como sinônimo de clareza e como conduta de vida.

Já Habermas, segundo Souza (1997) observa em Weber três tipos de racionalizações: a da sociedade, a cultural e a da personalidade. Weber conceitua igualmente a "modernização da sociedade" (*Modernisierung der Gesellschaft*) como Marx faz ao falar em "diferenciação" (*Ausdifferenzierung*) da Economia Capitalista e do Estado Moderno. Ambas completam-se assim em suas funções, estabilizando-se mutuamente. O núcleo organizativo da economia capitalista molda a empresa capitalista, entre outros aspectos, por uma contabilidade racional, pela introdução de uma eficiente mão-de-obra, pela utilização do conhecimento técnico-científico e por decisões de investimento orientadas para o mercado. Por outro lado, o núcleo organizativo do Estado Moderno caracteriza-se, entre outros aspectos, por meio da introdução de um central e contínuo sistema tributário, um central comando militar, pelo monopólio do uso da violência e por uma administração burocrática. O meio de organização da economia capitalista e do Estado Moderno, como também as relações entre ambos, é realizado pelo princípio normativo assentado no direito formal. São esses três elementos, segundo Habermas, que constituem a racionalização da sociedade. A racionalização cultural, caracterizada pela previsibilidade, pelo cálculo e pelo controle organizativo e instrumental dos processos empíricos, é encontrada por Weber na moderna ciência e técnica, na arte e na religião autônomas guiadas por Princípios Éticos. Por fim, a racionalização da personalidade refere-se à conduta racional de vida (*methodische Lebensführung*), que é considerada o ponto de ligação entre as racionalizações cultural e social. A racionalização da personalidade significa, basicamente, que não basta a constatação de fatores materiais, faz-se necessária uma internalização de valores e de idéias.

A partir dos estudos sobre as formas de racionalidade e racionalização encontrada na teoria weberiana e da tentativa de continuação do desenvolvimento da teoria marxista para a análise da sociedade, surge uma linha teórica que provocativamente procura se apropriar dos elementos destas duas correntes. A expressão “marxismo-weberiano” foi inventada por Merleau-Ponty para designar,

em seu livro *As Aventuras da Dialética*, de l955, a corrente marxista ocidental mais marcada pelas idéias de Weber, particularmente Lukács e seus discípulos[59].

Pode-se considerar que a influência de Weber na obra de Lukács seja bastante presente, especialmente no capítulo que trata sobre a coisificação (ou reificação) no livro *História e consciência de classe* (1974). Fundado na análise deste conceito, este se apresenta como uma síntese potente e original da teoria do fetichismo da mercadoria de Marx, e da teoria da racionalização de Weber. Realizando uma fusão da categoria weberiana de racionalidade formal com as categorias marxianas de trabalho abstrato e de valor de troca, Lukács reformulou a temática do sociólogo alemão na linguagem teórica marxista. De outra parte, sua extensão da análise marxiana da forma mercantil, e da coisificação a outros domínios da sociedade e da cultura, se inspira diretamente nas análises weberianas da vida moderna, impregnada pelo espírito capitalista do cálculo racional.

Com o desenvolvimento do capitalismo, a coisificação termina por englobar o conjunto das formas de emergência da vida social. Começando pelo Estado, pela administração, pela Justiça e pelo Direito. Se trata, segundo Lukács, de uma homogeneidade estrutural constatada por todos os historiadores do capitalismo moderno, no qual o único exemplo mencionado é o trabalho de Max Weber.

A organização racional aparece estritamente no trabalho a partir da aquisação de técnicas racionais, não aparecendo da mesma forma em planos e espaços menos racionais, pois a moderna forma de empresa é sensível a irracionalidade do direito ou da administração. E nesta base que Lukács vai analisar o sistema burocrático (Lukács, 1974: 112-14), colocando as descrições aparentemente “neutrais” de Weber ao serviço de uma crítica feroz ao caráter

[59] Sobre o questionamento das incongruências e disparidade apresentada entres estas duas teorias, Lowy (s/d) mostra que isso não significa que divergências essenciais não separem o autor de *Economia e Sociedade* e do *Capital:* as notáveis diferenças filosóficas (neokantismo contra neohegelianismo) e políticas (nacionalismo contra socialismo) determinam em certa medida suas respectivas interpretações do capitalismo, do poder, e das classes sociais. Mas existem também inúmeras correspondências e, sobretudo, análises que, sem serem idênticas, podem ser consideradas como perfeitamente complementares.

inumano e reificado dessa racionalidade administrativa puramente formal e sua depreciação crescente da essência qualitativa material das coisas.

Posteriormente também se tem desdobramentos da teoria da racionalização na Escola de Frankfurt, que tem como principais expoentes Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Erich Fromm (este pertecente a um círculo mais externo) e Jurgen Habermas[60]. A teoria destes autores não só estaria sob a influência direta da teoria marxista e weberiana, trazendo alguns de seus conceitos para outros campos, dando uma importante amplitude, como também colocariam no conjunto de suas obras esboços teóricos provindos da corrente idealista da filosofia. É possível perceber o pensamento "irracional" de Nietzsche e Arthur Schopenhauer, o pragmatismo de Wilhelm Dilthey (especialmente em Habermas), a psicanálise freudiana, os aspectos da investigação fenomenológica de Husserl, a racionalização em Weber, entre outros.

O nome de Max Weber pouco aparece na obra filosófica *A Dialética do Esclarecimento* (l985) de Max Horkheimer e Theodor Adorno. Isso não obsta que sua visão de história seja essencialmente de inspiração weberiana: da mesma maneira que Weber, este dois autores percebem a evolução histórica da civilização ocidental como um processo milenar de desencanto do mundo (*Entzauberung der Welt*), e de racionalização, que encontra sua finalização no mundo industrial e burocrático moderno. A racionalidade que triunfa no universo da mercadoria capitalista, na indústria cultural e no Estado burguês é puramente formal e instrumental, indiferentes com as direções e finalidades da ação[61]. Estes teóricos, no papel de interpretar o mundo, quiseram mostrar que a Teoria Crítica também pode dar bases para a transformação a partir do levantamento dos

[60] Na introdução de uma edição brasileira, Freitag (*in*: Habermas, 1993: 10-67) alerta para a ambigüidade em relação a proximidade de Habermas com a Teoria Crítica de Frankfurt. Também no livro de Wiggerhaus (2002: 576-600; 668-685) é mostrado com bastante detalhe a relação que Habermas possuía com os teóricos de Frankfurt – uma reservada admiração de Adorno, uma controvérsia com Horkheimer e Marcuse – e na esteira do desenvolvimento (ou superação) da Teoria Crítica, o surgimento de seu próprio arcabouço teórico.

[61] "No trajeto para a ciência moderna, os homens renunciaram ao **sentido** e substituíram o **conceito** pela **fórmula**, a **causa** pela **regra** e pela **probabilidade**" (Horkheimer & Adorno, 1985: 21). O advento e dominação desta racionalidade (instrumental) trazem junto um desejo de conhecimento imediato, objetivo.

elementos para uma crítica à dominação da razão instrumental, onde se tem o momento da negação.

Vemos então a ambigüidade marcante deste arcabouço teórico: ao mesmo tempo em que nega a condição atual do pensamento filosófico e da razão que se encontra reduzido à mediocridade de um conhecimento técnico-instrumental (Adorno identifica a lógica positivista como razão instrumental) que possui a barbárie incorporada no seu âmago, é também pelo caminho do esclarecimento que poderá obter alguns avanços – poderá se tornar a única saída para a humanidade (a salvação do esclarecimento pelo próprio esclarecimento, num exercício de auto-reflexão, voltar o olhar para si).

Apesar das "cores sombrias" (Adorno, 2000: 135) assumidas no livro *Dialética do Esclarecimento*, onde a dominação da razão instrumental se daria em todos os espaços possíveis da humanidade, sob o crivo especial da indústria da cultura, dos meios de comunicação em massa, ainda é possível perceber uma tentativa de elaborar caminhos que proporcionem a verdadeira *Aufklärung*, o real esclarecimento. Vendo a teoria de Theodor Adorno de forma mais específica, em suas obras posteriores à década de 1950, percebe-se uma sensibilidade maior deste pensador em relação às possibilidades de transformação na sociedade capitalista. Os escritos sobre a cultura (também levados para a educação) retratam bem esta questão: em suas explanações diante ao poder da semicultura, que também gera uma semiformação encontrada e propagada pela Indústria Cultural, percebemos a admissão de que esta semicultura pode ser superada justamente por ser histórica; isto é, vinculada a uma ideologia (e as ideologias são superáveis, desmoronáveis). E mesmo que se enxergasse um potencial dominador nos meios de comunicação e expressões artísticas, também era possível perceber seu potencial emancipatório[62].

A distinção entre racionalidade instrumental e racionalidade substancial, que ocupa um lugar central no pensamento da Escola de Frankfurt é, em grande

[62] Mas Adorno só aceita este fato no desenvolvimento interno da técnica artística (no interior das obras de arte aparentemente autônomas). Para este autor, "a arte genuína, esta sim, contém um momento utópico que aponta para uma futura transformação política e social, onde a estética assume um caráter político, no sentido mais profundo do termo" (Pucci, 1994: 45).

medida, a reformulação de uma problemática weberiana. É na obra individual de Horkheimer e Adorno que se reconhece a fliliação com a teoria weberiana : no livro do *Eclipse da Razão* (2002), Horkheimer reconhece essa filiação, comparando seus próprios conceitos de razão subjetiva e razão objetiva com os de racionalidade funcional e substancial desenvolvidos por Max Weber. Segundo Horkheimer, a razão subjetiva ou funcional se reduz ao "fato de saber calcular as probabilidades, e por consequência coordenar os meios convenientes a um dado fim", e a razão objetiva ou substancial (de Platão a Hegel) visa "a idéia do maior bem" e "a maneira de realizar esses fins últimos" (Horkheimer *apud* Lowy, s/d: 05).

Em um curioso diálogo entre Habermas e Marcuse em l977, foi tratada a questão da origem do conceito de razão instrumental. Enquanto Habermas atribui a paternidade do termo a Horkheimer, Marcuse designa a Max Weber como a fonte primeira. Na realidade os dois tem e não têm razão ao mesmo tempo: Max Weber utiliza os termos de racionalidade orientada a fins (*Zweckrationalität*) e de racionalidade orientada a valores (*Wertrationalität*), ou ainda, o de racionalidade formal e de racionalidade material; a distinção entre razão funcional e razão substancial é mencionada pela primeira vez na obra da Karl Manheim; finalmente, o conceito de racionalidade instrumental aparece pela primeira vez na Escola de Frankfurt (particularmente na Dialética do Esclarecimento). A continuidade é evidente, mas no curso dessas três etapas o termo adquire uma significação cada vez mais crítica (Lowy, s/d : 05-6).

Esse tipo de crítica radical vai muito mais além das ambivalências de Weber, mas certos momentos de sua obra, como a insistência sobre o caráter formal da racionalidade moderna, a análise do sossobrar das aspirações emancipatórias da modernidade na racionalidade burocrática, o temor que ela conduza a uma nova servidão egípcia, a uma "jaula de ferro", ou a "uma petrificação mecânica", parecem antecipar os teóricos da Escola de Frankfurt (Lowy, s/d: 06-7). O que separa Adorno e Horkheimer de Weber é sua tomada de posição em favor do humanismo e do socialismo, seus rechaço do capitalismo e da burocracia enquanto formas necessárias, e inevitáveis da modernidade e sua utopia de uma sociedade liberada da coisificação e da dominação.

Voltando a obra habermasiana, vê-se que esta se deve muito ao intenso diálogo que este autor propôs com a teoria weberiana e com os próprios teóricos da escola de Frankfurt. Nos estudos comparativos sobre Weber e Habermas, Souza (1997) acresce que a teoria habermasiana se ocupará da substituição da explicação hermenêutica da experiência comunicativa pela análise (quase) transcendental das condições de possibilidades do entendimento por meio de uma teoria peculiar dos significados, que o autor irá chamar de "pragmática universal" (e que caracteriza o giro lingüístico em sua abordagem). A pragmática universal é o estudo dos pressupostos implícitos em qualquer situação de fala ou diálogo (Souza, 1997: 18; 26-7).

Na elaboração do conceito denominado *ação comunicativa*, Habermas parte desta premissa sobre a capacidade da linguagem presente no ser humano e que esta seria importante nas inter-relações entre os sujeitos. Um estudo da língua como processo, portanto, contrariamente à lingüística que estuda a língua como estrutura. A reconstrução racional das condições universais da comunicação humana é a pedra fundamental desta teoria. Esta comunicação se daria pelos sujeitos no Mundo Vivido (ameaçado pela interferência da razão instrumental) através da linguagem e ação, na qual estes elementos tornam-se instrumentos para o desenvolvimento das realizações históricas e que possibilitariam a validade de uma norma política. Este ponto também recupera a noção do conceito comunicativo de poder na filósofa Hannah Arendt, onde a disputa política nos espaços (ou esferas) públicos não se resume a uma práxis de uma comunicação, mas num *diálogo* e *ação* destes mesmos sujeitos. E para a legitimação de determinada posição a confiança desta afirmação se dá pelos sujeitos dialógicos que proporcionam o estabelecimento de promessas ou contratos.

> Já mencionamos que o poder se origina sempre que os homens se reúnem e agem em comum, e desaparece quando eles se dispersam. A força que mantém unido esses indivíduos [...] é a força vinculante das promessas mútuas que, em última análise, manifestam-se no contrato (Arendt *apud* Habermas, 1993: 118).

Assim, a competência comunicativa visa capacitar os agentes do processo discursivo para a viabilização objetiva de acordos e para a criação de comportamentos sociais.

Importante salientar que a teoria da ação comunicativa habermasiana traz uma elaboração de um novo conceito de razão, que transcende a tradição kantiana e da própria Teoria Crítica – que enxerga uma razão subjetiva, autônoma, capaz de conhecer e dirigir o mundo e a humanidade presente nele. A razão, neste caso, passa a ser implementada socialmente na interação dialógica dos sujeitos. A tese da existência da racionalidade comunicativa é a base do projeto de Habermas e aponta para uma competência potencial passível de tornar-se efetiva nas sociedades modernas. A teoria habermasiana não adere, assim, ao tom pessimista da obra adorniana (Dialética Negativa), mas revela uma profunda convicção na competência lingüístico-comunicativa e cognitiva dos indivíduos – que no estabelecimento do diálogo e no questionamento encontram possibilidades para uma produção de verdades objetivas[63].

3.2. As práticas corporais no contexto das ciências sociais: racionalização esportiva na modernidade

O campo da sociologia do esporte permite um diálogo e análise das práticas corporais que surgem e são sistematizadas no conjunto de transformações que ocorreram no início e no decorrer da modernidade. Mas esta tendência não foi construída ou aceita facilmente. No início da sociologia no século XIX, como demonstra Elias e Dunning, o esporte foi ignorado como um objeto sociológico:

> Isto é, no quadro da tendência que orienta o pensamento reducionista e dualista ocidental, o desporto é entendido como uma coisa vulgar, uma atividade de lazer orientada para o prazer, que envolve o corpo mais do que a mente, e sem o valor econômico. Em conseqüência disto, o desporto não é considerado como um fenômeno que levante problemas

[63] Ver também Souza (1997: 86-8).

> sociológicos de significado equivalente aos que habitualmente estão associados com os negócios sérios da vida (Elias, Dunning, 1992: 17).

Contudo, vários dos autores "clássicos" da sociologia, de Max Weber, Georg Simmel, Leopold von Wiese, Max Scheler e Thorstein Veblen até Norbert Elias, trataram do tema do esporte em seus trabalhos, conforme demonstram Voigt e Thieme (*apud* Pilz, 1991). Ainda através deste autor, vemos que a primeira vez que a temática foi tratada de forma mais completa foi por Steinitzer, que em seu livro *Esporte e cultura* já fazia inclusive uma abordagem crítica do esporte de rendimento. O primeiro trabalho mais abrangente, como demonstra os estudos de Gunter Pilz (1991) foi publicado em 1921 com o título *Sociologia do esporte* por H. Risse, cujo objetivo era doutorar-se com Alfred Weber estudando essa temática. Weber desaconselhou Risse a desenvolver o trabalho,

> [...] por um lado devido à discutível posição ocupada pela sociologia em relação a outras áreas do conhecimento mais tradicionais, por outro com a observação de que não haveria segurança quanto à compreensão dos outros professores que avaliariam o trabalho quanto à legitimidade da relação vida e esporte (Pilz, 1991: 01).

Isso demonstra que, por longo tempo, o esporte não foi observado pelos sociólogos como fenômeno social, da mesma forma que a sociologia do esporte também não era reconhecida como disciplina específica da sociologia. O esporte encontrava espaço somente em disciplinas como as teorias sociológicas, como a sociologia da cultura ou do lazer, as teorias do conflito, de grupos, entre outras.

Outro ponto extremamente importante foi o próprio caráter da sociologia no inicio do século XX. A sociologia buscou realizar trabalhos que explicasse os aspectos “sérios” e “racionais” da vida, tendo como efeito (in)desejado uma escassa atenção, no âmbito da teoria e investigação sociológica, sobre o divertimento, o prazer, o jogo, as emoções, ou seja, as tendências “irracionais” e “inconscientes” dos sujeitos ligadas às práticas corporais.

No entanto, como expõe Elias e Dunning (1992: 15), seria difícil ignorar que as práticas corporais, que a estrutura dessas atividades e o seu significado estivessem ligados ao âmbito social. Seja em qualquer lugar do mundo há uma

atividade semelhante ou equivalente ao esporte moderno. Mais significativo ainda é o fato de muitos desportos possuírem, de certo modo, raízes religiosas ou algum tipo de relação com este fenômeno.

Segundo Pilz (1991: 03-4), os fatores preponderantes para o desenvolvimento da sociologia do esporte como disciplina tanto da ciência do esporte quanto da sociologia foram:

1. O desenvolvimento da sociologia e de seus campos de trabalho legítimos, com o conseqüente incremento de recursos materiais e pessoais;
2. O reconhecimento do esporte como objeto legítimo de pesquisa;
3. O aumento da instituição do esporte, com a correspondente necessidade de investigação científica, tarefa incentivada tanto pela sociologia e pela ciência do esporte quanto por órgãos oficiais e federações esportivas;
4. O incentivo do campo e de jovens investigadores interessados por parte de uma série de pesquisadores abalizados da sociologia geral;
5. A formação de um comitê de pesquisa específico na Associação Internacional de Sociologia. Esse processo foi acelerado pela “fraca” participação de atletas alemães nos Jogos Olímpicos de 1968 no México e pela grande expectativa de um bom desempenho nos Jogos de Munique em 1972, o que levou o esporte organizado, principalmente, a incentivar e forçar a implantação de institutos de ciências do esporte nas universidades e escolas superiores. Isso levou a uma crescente importância e institucionalização da ciência do esporte, em decorrência da qual a sociologia do esporte se transformou em matéria na formação de professores de educação física.

Também fez parte desse processo o crescimento do número cátedras de sociologia do esporte nos institutos de ciências do esporte das escolas superiores.

Como ciência ou disciplina autônoma da sociologia, a sociologia do esporte desenvolveu-se de fato apenas na segunda metade dos anos 1970. É característico que ela tenha nascido, por um lado, de interesses especificamente

sociológicos e, por outro, a partir de um processo de diferenciação dos interesses no próprio esporte e na educação física (como área do conhecimento). Esse processo continha tanto uma base prática no esporte institucional quanto uma base teórica na então nascente ciência do esporte como ciência aplicada (Pilz, 1991, p. 02). Dessa forma, a sociologia do esporte encontra-se no cruzamento dos interesses do esporte, da ciência do esporte e da sociologia.

O interesse do presente trabalho se concentra na contribuição da teoria de Norbert Elias e Eric Dunning (1992) para a análise do esporte moderno[64] e suas possíveis relações com as práticas marciais do Japão. Assim como na Europa (especialmente na Inglaterra), no Japão se teve práticas essencialmente locais dotadas de significados próprios que posteriormente se transformaram em práticas desportivas. No Extremo Oriente, as lutas marciais, as danças, entre outras, foram sistematizadas em determinado período histórico, em diferentes localidades e também portavam seus próprios sentidos. As lutas sofrem modificações tanto no próprio território japonês durante seu processo de modernização, como em sua incorporação no Ocidente, tendo muito de seus significados transformados.

Pela abordagem eliasiana[65], pode se perceber que as lutas marciais apresentam tanto um caráter de aquisição de benefícios intrínsecos pelo sujeito praticante, como um caráter que busca benefícios extrínsecos**.** O que

[64] Neste trabalho encaramos o esporte moderno como uma atividade corporal de movimento com caráter competitivo surgida no âmbito da cultura européia do século XVIII (Bracht, 1997: 08).

[65] Para se ter uma idéia do modelo eliasiano, vejamos o seguinte resumo de sua abordagem: a sociologia diz respeito a pessoas no plural (figurações); as figurações formadas pelas pessoas estão continuamente em fluxo; os desenvolvimentos de longo prazo são, em grande medida, não planejada e não previsíveis; o desenvolvimento do saber dá-se dentro das figurações, e é um dos aspectos importantes do desenvolvimento. O termo configuração ou figuração foi cunhado por Elias como contraponto à noção de *homo clausus*, expressão que, em seu entender, traduzia bem o estágio das ciências sociais no final do século XIX e início do XX. A noção de *homo clausus*, que tanto incomodava Elias, pode ser entendida como a dualidade entre sujeito e objeto, entre indivíduo e sociedade e significa o entendimento do indivíduo como um ser atomizado e completamente livre e autônomo em relação ao social. O conceito de figuração, em contraposição, busca expressar a idéia de que a) os seres humanos são interdependentes, e apenas podem ser entendidos enquanto tais: suas vidas se desenrolam nas, e em grande parte são moldadas por, figurações sociais que formam uns com os outros; b) as figurações estão continuamente em fluxo, passando por mudanças de ordens diversas – algumas rápidas e efêmeras e outras mais lentas e profundas; c) os processos que ocorrem nessas figurações possuem dinâmicas próprias – dinâmicas nas quais razões individuais possuem um papel, mas não podem de forma alguma ser reduzidas a essas razões. O termo figuração pode ser definido como redes formadas por seres humanos interdependentes, com mudanças assimétricas na balança de poder, enfatizando o caráter processual e dinâmico das redes criadas por indivíduos.

caracterizaria estes benefícios? Os benefícios intrínsecos se caracterizam pela busca dos parte dos sujeitos praticantes de elementos como manutenção do equilíbrio vital – já que estamos tratando de uma prática corporal que porta valores provindos de sua associação com a religião e filosofia oriental – ou defesa pessoal e territorial, enquanto os benefícios extrínsecos se localizam em elementos gerais que cercam a prática como o mercado que levou as práticas à espetacularização e com isso, a criação de novos nichos de consumo.

O esporte moderno resultou de um processo de modificação dos elementos da cultura corporal de movimento das classes populares inglesas e também da nobreza inglesa, como os jogos populares e danças. Como consta em Elias e Dunning (1992) e Bracht (1997) o processo de industrialização e urbanização levaram a novos padrões e novas condições de vida, com as quais aqueles jogos e práticas não eram mais compatíveis. Pode-se afirmar que o esporte é um fenômeno recente, surgido a partir da ruptura e transformação das diversas manifestações corporais clássicas do início do século XVIII. Não apenas na Europa, mas também no Japão (mais propriamente no fim do século XVIII e início do século XIX), estas atividades corporais adquiriram um caráter secular embasado na busca da competição racionalizada e estruturalizada (contudo, no caso japonês, nem todas as práticas passaram pela modificação sob o crivo da esportivização).

A análise das lutas marciais no contexto japonês pode seguir este mesmo padrão. Inicialmente seu desenvolvimento estava voltado para o fim primordial de defesa pessoal e territorial, assumindo posteriormente um valor educacional, principalmente após a sua associação com as religiões locais. Aqui é possível perceber que as mudanças (governamental, comportamental, ético-filosófica) ocorridas no interior da nação japonesa afetam “os modelos sociais de conduta e sensibilidade” (Elias, Dunning, 1992: 41). Ao realizar a investigação sobre o processo civilizador na Europa, Elias (1993, 1994) demonstra que o domínio sobre a conduta e a sensibilidade tornou-se mais rigoroso, sendo que os termos civilização, civilidade, civilizador traduzem este elemento, que logo seria encarado como um processo de refinamento das maneiras, inclusive das classes guerreiras.

As transformações ocorridas na modernidade trazem um conjunto de ressignificações que atingem todas as estruturas da sociedade mundial, inclusive as instâncias ligadas à formação do aspecto cognitivo e motor dos sujeitos. Se no plano social temos um intenso processo de racionalização (como vimos em Weber), também se tem uma preocupação com o comportamento do sujeito na sociedade (como vimos com Erich Fromm e Elias). O sujeito, seu corpo, também se torna alvo desta racionalidade: na Europa isto veio em forma de uma sistematização do movimento humano através dos métodos ginásticos ou esportivos no século XIX, tendo como principal concepção o atendimento dos "novos códigos de civilidade" (Soares, 1998:17).

A ginástica européia desenvolvera a partir dos estudos anátomos-fisiológicos, um conjunto de técnicas para corresponder e atender a estes objetivos "declarados". A ginástica européia vinha "recheada" por um conjunto de técnicas e de um respectivo discurso aparente em torno da melhoria na qualidade de vida do indivíduo (saúde) ou de uma formação de um padrão estético. É claro, por trás das mudanças não apenas estética, há a afirmação de que o novo método serve "como forma específica de treinamento do corpo e da vontade deste homem novo que se desejou criar ao longo de todo o século XIX" (Soares,1998: 29) e que levavam as mães a desejar o "conserto" do corpo (que já aparecia, de certa forma, moldado pelo espartilho) de suas filhas, conforme o novo padrão estético, mas também no comportamento moral deste indivíduo. O idealizador do método francês, Francisco Amoros, imaginava que seu novo conjunto de técnicas se inseriria "no conjunto das normas de conduta moral e de pedagogias que se elaboram para formar ou reformar o corpo, regulando corretamente suas manifestações e educando a vontade" (Soares, 1998: 37). Esta conceituação, aliada ao crescente domínio do pensamento econômico nas sociedades ocidentais, faz com que o objetivo dos exercícios físicos para este novo homem o torne forte, ágil, empreendedor, para assim ter a sua força apropriada para o mundo do trabalho. A força física se tornava mercadoria e a sociedade necessitava aprimorar seu sujeito para estarem aptos para o mercado, para o

exército (de onde sai todo um discurso disciplinar), para o crescimento de uma nação com indivíduos fortes e saudáveis.

Vemos que, para fortalecer este discurso, um dos mecanismos complementares à ginástica foi a implantação de uma medicina social. Foucault analisa, inclusive, que não houve uma privatização da medicina entre os séculos XVIII e XIX: na verdade ela foi coletivizada para tratar do corpo, enquanto força de trabalho. Para este autor, aliás, “o controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no corpo, no somático, no corporal que antes de tudo, investiu a sociedade capitalista” (Foucault, 2001: 80). O papel da medicina social atuava nos processos de urbanização das cidades dentro de uma lógica higienista e de controle (disciplina) sobre o corpo “força de trabalho”. A medicina social, por intermédio das instituições públicas, dentre outros mediadores, lançam mão de inúmeras propagandas e campanhas que buscam controlar o avanço das doenças do mundo moderno e urbano. Entre essas campanhas, presenciamos vários incentivos à prática da atividade física nas ruas, nos parques, em academias, em casa e no trabalho. Atreladas a essas campanhas estão as de controle de tabagismo e da obesidade (estas sendo grandes preocupações no mundo contemporâneo). Segundo Silva (1999), a partir de estudos sobre autores que discutem a função da medicina social, a atividade do médico torna-se fundamental nesse processo de subjetivação que ocorre na modernidade, com um incentivo especial à identificação do indivíduo com sua dimensão corporal. Ela cita o exemplo da história do banho como uma ilustração do processo civilizador de higienização (sendo que a medicina e seu profissional assumem uma grande importância) do corpo e conseqüente separação deste da natureza (Silva,1999: 14).

Nesse momento do imaginário social, ainda está presente uma interação com o todo, o corpo não é visto como uma entidade em separado da natureza e por isso os temores do “mal” que se encontra difuso no ambiente tornam-se motivos de grande preocupação e paranóia. Com o surgimento da peste bubônica, os banhos públicos e privados desaparecem totalmente nos séculos XVI e XVII

por incentivo dos médicos, até que os banhos nas casas se instalam de forma lenta entre as classes superiores durante o século XVIII.

É nesse momento, como continua a explicar Silva (1999), que os médicos e higienistas exprimem seu receio, juntamente com seu conhecimento científico, acerca dos banhos de mar. Seu discurso produziu e codificou práticas ligadas ao mar, visando a correção dos males da civilização urbana: a palavra de ordem é fortificar, a preocupação essencial é repor a energia. Com o respaldo da ciência, a saúde impera sobre o prazer e os banhos serão sempre rigorosamente prescritos e seguidos de acordo com as ordens médicas. O banho frio inscreve-se, aqui, numa nova expectativa de corpo. Sua recomendação médica fundamenta-se numa transformação social: “crenças numa força autônoma, inventada por uma burguesia confiante em suas próprias energias físicas, confiante, sobretudo em vigores totalmente independentes das filiações e laços sanguíneos” (Vigarello *apud* Silva, 1999: 14). O corpo é uma nova fonte energética que abre caminho para a representação corporal, não mais como matéria inerte, como estruturada a partir do exemplo da máquina a vapor. A perda com a vinculação à alma é compensada pela dinamicidade proveniente da força mecânica que é atribuída ao próprio corpo.

A própria imagem corporal forjada torna-se coerente com a profunda transformação social que se operava: o individualismo, como expressão ideológica do capitalismo industrial. As relações entre os sujeitos desta sociedade são afetadas. Será levada para o primeiro plano a importância do “eu”, com toda a sua moralidade própria e distinta em cada ser. Haverá uma dicotomização (ou um desequilíbrio na balança, como aponta Elias) na relação “nós-eu”, sendo que “nós”, não significa uma totalidade, uma soma dos vários “eus”. Significaria o conjunto de relações entre os “eus” numa estrutura complexa que reúne e liga as inúmeras unidades desiguais nos valores éticos e morais (Elias, 1994b).

Outro aspecto do discurso sobre o corpo que a autora traz em seu estudo é que o discurso, fundamentado numa perspectiva hierárquica e numa visão conservadora de mundo, reforçará a dicotomia sexual presente e o domínio que lhe corresponde. Ambos os acontecimentos, porém, têm a ver com as novas

tecnologias ligadas ao fortalecimento ou enrijecimento, tão requisitadas naquele período. As diferenças de gênero são observadas também no que diz respeito à forma de perceber a nudez. O código estrito do pudor que surge deixa pressentir a intensidade da sensação, penosa ou agradável. Para compreender este aspecto, a autora propõe pensar a intensa carga erótica dos tornozelos e da cabeleira femininos no século anterior. O simples contato dos pés descalços com a areia da praia representa uma solicitação sensual, um substitutivo não muito consciente da masturbação. Para as mulheres burguesas, condenadas ao lar, mais que para as aristocratas habituadas à vida mundana, a prescrição médica possibilita uma liberdade inesperada, reserva de insólitos prazeres. Esses sentimentos que parecem predominar na burguesia não são os mesmos que se encontram no banho das classes populares, onde a mistura dos sexos é, então, permitida. Esse modo popular será posteriormente dominado pelo modelo da burguesia com o auxílio imposto das autoridades na manutenção daquilo que se chamou “ordem”, ainda que, de fato, o modelo que sobreviverá será uma mescla das atitudes de ambas as classes. A uniformização do banho de mar vai obedecendo a três imperativos importantes: o moral, o terapêutico e a dinamicidade, a partir da acentuação das normas de pudor que, de acordo com Elias (1992; 1994), acompanham o processo civilizador. Todos os cuidados pessoais implicados nos imperativos morais e terapêuticos constroem um novo esquema de escuta e apreciação de si mesmo. Os interrogatórios médicos, muito detalhados e freqüentes, criam uma obsessiva aritmética de corpo.

Um implemento ao processo de subjetivação, de individuação já iniciado, será dado com a atenção à sexualidade. Anteriormente discutida de forma aberta e no século XVIII, terá seu foco de atenção alterado no século seguinte, com ênfase nas discussões sobre as desordens, as anomalias e os desvios, que refletem o recato vitoriano. A importância que é atribuída ao sexo, ou melhor, ao controle da sexualidade é compreendida melhor por Foucault (2001), que argumenta que o sexo se transforma, a partir do século XVIII, numa peça fundamental, pois se encontra na articulação entre as disciplinas individuais do corpo e as regulações da população. A sexualidade se constituiu na chave para

garantir a vigilância sobre os indivíduos e o controle sobre o corpo social. O corpo passa a ser enfocado pelas tecnologias individualizantes do poder, por uma anatomia política que atua sobre os indivíduos, tornando-os centrados em seus corpos, com base nas preocupações terapêuticas e morais que vão sendo internalizadas.

Para a análise da corporeidade japonesa, buscamos também os estudos de autores japoneses, como em Shigehisa Kuriyama (1999) que fez um estudo comparativo entre as concepções do corpo na China e no Ocidente, explicando que a diferença fundamental é que a noção de corpo na China nunca foi um substantivo e aparece descrita de uma forma mais próxima de qualidades de existência caracterizada pela descrição de posturas, de atitudes, de gestos, como por exemplo: corpo sentado, corpo em pé, corpo andando, corpo risonho, corpo que chora, corpo doente e assim por diante (Greiner, 2008: 22; Kuriyama, 1999). As descrições encontradas em seu livro já geram uma surpreendente revelação:

Figura 14. Mapa anatômico desenvolvido no Oriente (China antiga) e no Ocidente (Europa)

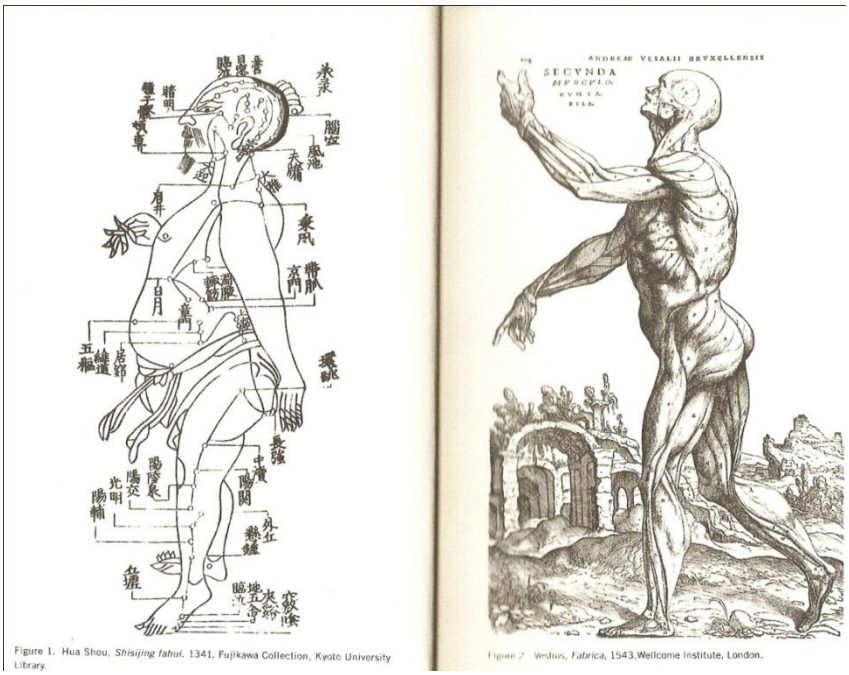


Figure 1. Hua Shou, *Shisijing fahui*, 1341, Fujikawa Collection, Kyoto University Library.

Figure 2. Vesalius, *Fabrica*, 1543, Wellcome Institute, London.

Fonte: Kuriyama, 1999.

A anatomia chinesa se desenvolvera de forma distinta da anatomia ocidental (percebemos que a diagramação sobre o corpo na visão européia busca ênfase na constituição muscular – influência do método hipocrático desenvolvido na Grécia – enquanto na visão chinesa este aspecto não se encontra presente, sobressaltando a noção dos pontos energéticos para a aplicação do método acupunturista), onde o corpo era entendido numa abordagem "holística" (Lock, 1980), já que esta concepção não se encontra separada dos valores e da filosofia espiritual: princípios como o Yin/Yang tornam-se central na medicina oriental. A idéia de equilíbrio da natureza humana e não havendo inclusive a dicotomização do sujeito desta, influenciaram a busca da compreensão sobre a anatomia do corpo humano. No livro de Kuriyama, vemos que as divergências entre as duas formas de conhecimento sobre o corpo, não eram aspectos meramente intelectuais ou conceituais, mas se relacionavam aos modos orientais e ocidentais de conhecer o corpo e a si mesmo. O interesse pelo músculo na sociedade ocidental, por exemplo, podem estar associados com a idéia de potência, autonomia e individualidades, aspectos tão caros à sociedade européia. Na China e na Ásia de uma forma geral, o sujeito é considerado dentro de uma abordagem integrativa onde o indivíduo é uma espécie de microcosmo, ou como simplifica Lock (1980), o sujeito é parte da natureza, do universo e por isso está sob o jugo de suas forças. Desta forma, métodos como a acupuntura desenvolvem a noção de saúde e doença a partir desta perspectiva sobre o corpo (Kuriyama, 1999).

A concepção de corpo no oriente, no Japão é verificada também na obra do filósofo japonês Yasuo Yuasa (1987): no Japão e na China isso decorre do entendimento de que a relação corpo-mente muda através do treinamento do corpo, que se processa pela disciplina (*shugîyo*) e a formação (*keiko*) propriamente dita (Greiner, 2008: 22; Yuasa, 1987: 37). É apenas depois de adotar esse ponto de partida experiencial que se pode perguntar qual é a relação entre corpo e mente. Ou seja, o debate sempre parte de uma aliança entre teoria e prática. Yuasa chama a atenção para a obra de Tetsurô Watsuji (1889-1960), esclarecendo que para investigar a idéia de ser humano precisamos, antes de

qualquer coisa, prestar atenção no “entre” (*aidagara; betweenness*) no qual as pessoas se localizam. Como encontramos a definição no livro de Yuasa, e este “entre” são os vários relacionamentos da nossa vida (ou vida-mundo, como aparece no texto o que nos trás uma aproximação com a concepção de *mundo vivido* presente na fenomenologia) e é justamente esta rede de relações que parece prover a humanidade com signifcados sociais. Em Yuasa (1987) vemos que o sujeito nunca está separado do ambiente onde vive e dificilmente seria compreendido sem uma atenção especial às relações que aí se nas interrelações.

Conforme presente nos comentários de Greiner (2008) e em Yuasa (1987), comentadores de Watsuji têm observado que a sua “filosofia da pessoa” capturou bem os padrões característicos de comportamento e pensamento japonês, no sentido de chamar a atenção para esta dependência (*amae*). A própria palavra pessoa, em japonês, *ningen*, é composta por dois caracteres, o primeiro significa pessoa ou homem e o segundo é espaço ou entre. Este “entre” significa no sentido físico, uma distância espacial separando uma coisa em relação à outra (Yuasa, 1987: 40). Existir no espaço é o significado primário da existência humana e o “entre” seria a extensão de um espaço subjetivo corporificado (*shutaiteki*). Não aparece, portanto, uma dualidade entre natureza e cultura para o entendimento deste espaço: mente-corpo-ambiente existiriam como uma unidade inseparável. O “entre” é uma mediação.

Segundo Yuasa (1987: 40), a partir da obra de Watsuji Tetsuro, a concepção de corpo no mundo ocidental – dentro do modelo hipocrático e posteriormente no modelo cartesiano – o encara como objeto. O corpo aparece meramente como parte das experiências espaciais humanas.

> Em outras palavras, sobre este ponto de vista, o modo de ser do corpo é equivalente ao de um objeto físico que ocupam espaço. Para o sujeito consciente, além disso, o espaço aparece como a experiência espacial de uma perspcetiva auto- observável (Yuasa, 1987: 40).

Esta operação do ser consciente que identifica a si próprio como algo externo à natureza diferem radicalmente da concepção integrativa existente na filosofia oriental. Para Watsuji Tetsuro, que é citado por Yuasa (1987: 46), a

própria separação corpo e mente existente no pensamento ocidental não condiz com a experiência do mundo oriental. E isto gera o entendimento das possibilidades de identificação do corpo-sujeito nos seus espaços de interrelações, o chamado betweenness. A espacialidade torna-se até mais importante que o próprio sujeito, o próprio corpo ou pessoa-mundo (Yuasa, 1987), pois é visto o reconhecimento deste como um ocupante de um lugar (*basho*) de onde nos interconectamos com os significados da vida no mundo.

O entendimento do corpomídia[66] proposto por Greiner e Katz (Greiner, 2008; Saito, 2007) sugere que a informação não pode vir a incitar a invenção e adoção de novas ações, ela não é expressa depois de processada porque se transforma em corpo o tempo todo.

A semiótica, as ciências cognitivas e os estudos da cultura aparecem sintonizados ao reconhecimento do pensamento como movimento e ação e um dos autores que merece destaque e uma posterior investigação mais aprofundada para a continuidade deste trabalho é Rodolfo Llinás que vem propondo a definição de pensamento como movimento internalizado em debates da Universidade St Andrews, na Escócia desde 1989. Na ocasião, Llinás afirmava já de antemão que a mente era produto de diversos processos evolutivos que ocorreram no cérebro, mas apenas das criaturas que se movem. Este processo evolutivo já atravessou 700 milhões de anos e para compreendê-lo é fundamental cruzar estudos da biologia e da cultura. Em termos de percepção (e a percepção do "outro"), aos poucos, se torna claro que no momento em que a informação vem de fora e as sensações são processadas no organismo elas se colocam em relação, ou seja, são criadas conexões. É assim que o processo imaginativo se organiza. Assim, a história do corpo em movimento é também a história do movimento imaginado que se corporifica em ação. Os diferentes estados corporais modificam o modo como a informação é processada. O estado da mente é uma classe de estados funcionais

[66] Segundo a síntese que encontramos em Saito (2007), a investigação denominada Corpomídia vem sendo desenvolvida no Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica da PUC-SP pelas pesquisadoras Christine Greiner e Helena Katz. A investigação consiste em pesquisar os fundamentos teóricos que relacionam os estudos das teorias da comunicação e as ciências cognitivas, criando como entendimento de que o corpo não é apenas um invólucro de transmissão, mas é mídia de si mesmo.

ou de imagens sensório-motoras com autoconsciência. Esses estados são gerados o tempo todo e não são necessariamente visíveis. Assim, a uma imagem sensório-motora não se refere necessariamente uma imagem visual, mas um conjunto de *inputs* sensórios para produzir um estado corporal funcional que deságua em uma ação. Isso ocorre no momento em que alguma coisa está acontecendo. Segundo Llinás (2001), o movimento é sempre criado a partir de uma oscilação, um evento rítmico (como o do pêndulo, do metrônomo) que se processa em um neurônio como atividade elétrica que se manifesta no momento preciso em que a voltagem atravessa a membrana que envolve a célula. As ações potenciais são as mensagens que viajam pelos axônios (o prolongamento da célula nervosa) tecendo a relação entre a informação do cérebro e os nervos periféricos do corpo. Assim, o processo começa sempre por uma transformação sensório-motora. A partir das mudanças no ambiente presente, onde se dá a ação, o movimento é uma resposta à sobrevivência. O passo seguinte é o que Llinás chama de predição. O si-mesmo é, neste sentido, compreendido como a centralização da predição. Ele nunca é criado fora da consciência, mas pode ser organizado quando um corpo está em estado de alerta (nível baixo de consciência). É uma espécie de representação interna de uma ação futura. É importante acrescentar ainda que os movimentos sejam descontínuos por sua própria natureza. O movimento voluntário é sempre a continuação de um tremor sutil que forma a melodia cinética determinada pelo continuum mente e corpo. É a partir dessas evidências que Llinás desenvolve a sua hipótese do pensamento como internalização evolutiva do movimento (Greiner, 2008: 14).

Como vimos com Elias e Dunning, o processo da racionalização que caracteriza a modernidade e sua ação na corporeidade também embasa as modificações nas práticas corporais que dão origem ao esporte e o mesmo ocorre com alguns sistemas de lutas. A necessidade de imposição de padrões para a ação numa atividade física corresponderia a múltiplos objetivos, entre os quais se destaca a formação da conduta e comportamento de sujeitos aptos para uma vida social e para o trabalho (o que, no âmbito do processo civilizador significa reprimir instintos básicos do sujeito e de seu corpo). A padronização significou a

implementação de regulamentos da prática da atividade física, tanto no âmbito de seu funcionamento, como na sua execução. As formas mais antigas de pugilato, por exemplo, não eram inteiramente desprovidas de regras; no entanto, o uso dos punhos era acompanhado pela utilização das pernas como uma arma. O padrão popular de luta desarmada envolvendo os punhos, ainda que não estivesse desprovido totalmente de regras, era bastante flexível. A luta com os nós (articulação) dos dedos desprotegidos assumiu as características de um desporto na Inglaterra, onde foi, pela primeira vez, sujeito a um rigoroso conjunto de regras que proibia, entre outras coisas, o uso das pernas como armas. O aumento da sensibilidade revelou-se pela introdução de luvas e, com o tempo, pelo acolchoamento destas e a introdução de várias categorias de jogadores de boxe, o que garantiria um nível superior de igualdade de oportunidade.

Acresce a este aspecto a regulamentação da própria prática, algo que não se torna restrito apenas na sociedade ocidental:

> De fato, a forma popular de lutas só assumiu as características de um desporto quando se verificou a conjugação entre o desenvolvimento de maior diferenciação e, de certo modo, de formas mais estritas de um conjunto de regras e o aumento de proteção dos jogadores quanto aos graves danos que podiam advir dos confrontos (Elias e Dunning, 1992: 42).

E eis que encontramos uma das principais características do esporte moderno. No seu desenvolvimento no interior da sociedade moderna o esporte assumiu suas características básicas que podem ser identificadas em sete pontos (Bracht, 1997: 10-1):

1. Secularização;
2. Igualdade de chances;
3. Especialização dos papéis;
4. Racionalização;
5. Burocratização;
6. Quantificação;
7. Busca de recorde.

Aliás, como ressalta Silva (1991), apoiando-se em Parlebas, a utilização do termo *esporte* mascara a nossos olhos uma flagrante disparidade de práticas físicas profundamente diferentes, tanto na significação histórica, quanto na lógica motora. Entre os torneios da idade média, de maneira geral, entre os jogos físicos tradicionais do segundo milênio e o esporte deste último século é instaurada uma ruptura.

Como aponta a crítica de Vaz (1999), de Elias e Dunning (1992), o esporte se encontra inserido num entendimento cartesiano sobre a possibilidade do sujeito dominar a sua própria natureza, já que a idéia de que as grandes conquistas na prática esportiva estão relacionadas com o domínio da natureza. Em Descartes, o corpo humano é do domínio da natureza, o corpo é puramente corpo, assim como a alma é puramente alma, princípio que autoriza a razão e a ciência, como sua instituição, a conhecer e dominar o corpo humano, tarefas que serão exacerbadas na atualidade. Ao separar radicalmente as dimensões corpo e alma, a perspectiva cartesiana reforça a idéia de funcionamento corporal independente da idéia de essência, como uma maquinaria que atua com princípios mecânicos próprios. O funcionamento do corpo por esses parâmetros é reproduzido detalhadamente por Descartes em seu Discurso do método, a partir da obra de Harvey, fisiologista do início do século XVII, de quem difere por recusar qualquer recurso às qualidades ocultas ou relações com a alma, fazendo uma descrição da circulação do sangue de forma estritamente mecânica. Isso ocorre porque, para ele, a medicina, juntamente com a moral e a mecânica, são ramos científicos originários do campo da física, vitória da teoria newtoniana, numa perspectiva que estará presente por longo tempo no estudo do corpo humano e que deixa fortes marcas até hoje, inclusive no que diz respeito ao método científico (Silva, 1999: 11-20).

A exemplo de Ulisses que precisou se amarrar ao mastro de suas embarcação para resistir ao canto das sereias[67], a humanidade precisou criar formas para suprimir este instintos. No caso, a razão – e a ciência e a técnica por meio dela – pretende ser esta forma privilegiada pela qual os seres humanos devem relacionar-se com a natureza (Vaz, 1999: 92). Esta razão exige como

[67] Adorno e Horkheimer também apontam o contrário, ou seja, não é o canto que instiga o sujeito, mas o próprio instinto, a própria natureza deste em ceder a seus impulsos primários.

premissa que se encare a natureza como outro, objeto a ser conhecido e dominado, algo exterior ao sujeito.

A criação da civilização a partir do domínio dos impulsos naturais dos sujeitos possui característica ambígua: civilização não significa produção de felicidade, pois ela significa uma forma de garantia das sobrevivências, mas ao mesmo tempo, ela produz repressão, regressão e barbárie. Vaz (1999) continua mostrando que o que temos de natureza em nós, nosso corpo, também é visto como algo perigoso e ofensivo pela civilização, devendo por isso mesmo ser dominado, domesticado, apaziguado. O argumento científico e religioso já foi utilizado para legitimar a escravidão, a tortura, o racismo, enfim, idéias e práticas relacionadas à exploração dos seres humanos, que a modernidade atinge e constrói outras formas sutis ou diretas de dominação sobre o corpo: “O corpo é, em um primeiro momento, o objeto e a vítima preferencial da civilização, cuja história pode ser lida nos anais do crescente processo de controle daquele, e pelo desenvolvimento das técnicas que medeiam esse domínio” (Vaz, 1999: 93).

O esporte parece de fato ter sido, e ainda ser, um forte vetor a potencializar o domínio do corpo. Sua importância não pode ser menosprezada, se considerarmos o quanto as identidades se constroem em torno do corpo, e o quanto a sociedade moderna está impregnada pelo princípio do rendimento, o quanto ela é esportivizada. Em sua ambigüidade, o esporte apresenta também várias possibilidades de análise. Para que o corpo seja operacionalizado nos moldes de uma sociedade moderna é preciso que haja melhoria no corpo do sujeito, algo que o treinamento esportivo possui como principal premissa. Mas o tipo de organização das atividades proporcionado pelas teorias do treinamento desportivo não é exclusivo do esporte de alto rendimento: os conhecimentos relacionados ao treinamento também se relacionam a dois outros importantes campos da atividade corporal, o relacionado à saúde e o relacionado ao *body sculpting* (estética). Além disso, sua lógica interna encontra forte correspondência com outros discursos, como os da dieta. Os campos da atividade física e saúde e daquela praticada com motivação estética formam com o esporte de rendimento um núcleo mais ou menos comum que se move em torno das teorias do

treinamento, determinando um tipo de relacionamento com o próprio corpo que lhes é de certa forma comum, ainda que com diferenças de grau e motivações. Desta forma, a reflexão desenvolve a hipótese de que o treinamento é uma das formas de organização da corporeidade que determinam o domínio da natureza, especialmente, mas não só, aquela que é interna ao ser humano (Vaz, 1999: 93).

Os preceitos do treinamento esportivo, este autor aponta para algumas questões chaves que nos ajudam a compreender os significados da transmigração das lutas orientais para o mundo ocidental. No treinamento para o esporte, o corpo tende a ser visto como um objeto operacionalizável, de forma que as metáforas que o comparam com algum tipo de máquina, antes de procurar facilitar o entendimento de seu mecanismo, confirmam esse desejo de domínio. Se um corpo pode ser equiparado a uma máquina, é porque também suas peças podem ser substituídas, ou reparadas, caso o funcionamento não esteja a contento. Essa "consciência mecânica do corpo" é fundamental para o desenvolvimento do esporte e de todo o pensamento de tipo esportivo. Pois no esporte e por meio dele, "máquinas" com o mais alto grau de desempenho são desenvolvidas. O próprio corpo constitui uma máquina que possui potencialidades para aumentar a sua performance. É claro que esta percepção provoca um reducionismo do olhar para o corpo. Como alerta Novaes (2003: 10), encarar o corpo apenas como uma máquina – ou, no limite, sua substituição por "máquinas inteligentes" – é o mesmo que ver sem perceber.

O treinamento pode ser entendido como um conjunto de diversas e complexas ações no sentido da melhoria do rendimento (Vaz, 1999: 102). Este é orientado por um fim específico e deve seguir um planejamento que leve em conta os objetivos, os métodos, o conteúdo, a estrutura e a organização geral, sempre tendo como referência o conhecimento científico e a experiência prática. O processo do treinamento significa um rígido controle em seus efeitos, tendo como orientação os objetivos e metas estabelecidos. Para estabelecer o controle sobre a ação, torna-se necessário que o planejamento obedeça e respeite seus princípios, que geralmente são: o princípio da individualidade biológica, o princípio da adaptação, o princípio da sobrecarga, o princípio da continuidade, o princípio

da interdependência volume-intensidade (Tubino, 1984), o princípio da especificidade (Dantas, 1995), o princípio da variabilidade (ou generalidade) e o princípio da saúde (Gomes da Costa, 1996), sendo que eles são inter-relacionáveis[68].

3.3. Lutas marciais japonesas e esporte moderno: modernidade e ressignificações

As lutas marciais sofrem mutações ao longo de sua própria história. É importante encararmos estas manifestações como um processo em contínua mutação. No entanto, o ponto que este trabalho discute é justamente as modificações mais significativas ocorridas na modernidade. Para este caso, detectamos e consideramos emblemáticas as transformações ocorridas nas formas de jujutsu, que posteriormente levaria a formação do judô, aikidô, karatê-do e outras manifestações. E neste processo observamos, através da literatura especializada, que algumas manifestações como o aikidô, ainda não passaram por um processo significativo de esportivização, enquanto que o judô, já desde a sua sistematização, teve uma grande aproximação com os princípios do olimpismo. O processo de esportivização das lutas marciais ocorre neste conjunto de transformações na modernidade. A partir de um processo de evolução na estrutura do pensamento, do místico ao racional (que contribuiu para um processo de secularização das atividades corporais e conseqüentemente das artes marciais), do avanço do capitalismo (culminando em processos de valorização das atividades físicas como produtos específicos voltados para a acumulação de bens econômicos) e, conseqüentemente, de um crescente aumento da veiculação das

[68] Em Kunz, vemos uma leitura diferenciada, tratando em dois princípios as características do modelo esportivo: 1) **o princípio da *sobrepujança***: surge da aceitação da idéia de que qualquer um, qualquer equipe tenha a possibilidade de vencer em confrontos esportivos. O objetivo do esporte fica assim reduzido à idéia de vencer constantemente, de sobrepujar o adversário ou a equipe adversária; 2) **o princípio das *comparações objetivas***: surge justamente da necessidade de se oferecerem chances iguais a todos nas disputas esportivas. As conseqüências são a padronização do espaço, locais de disputa, o desenvolvimento de normas e regras universais para o esporte. Todo o trabalho de produção do rendimento esportivo exige a adequação das ações esportivas a estes espaços padronizados e a regras motoras bem rígidas (tendo o processo de automatização da prática) (Kunz, 2000).

atividades físicas nos meios de comunicação, as artes marciais, atividades criadas com fins inicialmente bélicos, adquiriram características de esporte, ou seja, visam a competição, a rivalidade controlada e regrada, os benefícios extrínsecos e a vitória. Tais características desvinculam-se dos objetivos primeiros dessas artes orientais, uma vez que sua essência é fundamentalmente religiosa.

É aqui que as artes marciais como o karatê-do, o judô e o aikidô entram em cena: não são apenas atividades físicas, mas possuem um alto valor educacional e filosófico. Esta característica mostra a preocupação dos governantes do Japão moderno em conseguir um forte controle social; a sublimação das pulsões agressivas dá lugar então a uma pseudo-agressão como uma forma de agressão lúdica:

> A agressão lúdica [...] não visa à destruição ou dano, e não é motivada pelo ódio. Embora o ato de duelar, de lutar com espadas e a arte da atirar em arco tenham-se desenvolvidos a partir da necessidade de matar o inimigo na defesa ou no ataque, a sua função original tem sido quase que completamente esquecida, e passaram a ser expressão da arte (Fromm, 1987: 255).

Sobre a agressão e agressividade dos sujeitos, Fromm (1987) afirma a existência de uma natureza humana com tendências agressivas. No entanto, vem pelas anomalias no comportamento causadas por problemas mentais e não por uma constituição biológica: que a destrutividade não são fatos biologicamente dados e nem impulsos que fluem espontaneamente. Erich Fromm realiza uma distinção em duas espécies de agressão, ou formas violentas de responder aos estímulos no homem:

1. A primeira, que compartilha com todos os animais, é um impulso filogeneticamente programado para atacar (ou fugir) quando interesses vitais acham-se ameaçados, que é uma característica instintiva de autoconservação que constitui a natureza humana. É uma reação defensiva denominada agressão inata biologicamente adaptativa;
2. O outro tipo de agressividade (maligna) é específico da espécie humana, pela qual se busca a satisfação da volúpia (tese semelhante a do filósofo

Arthur Schopenhauer sobre a sobrevivência da espécie ser o norteador das ações do homem).

Esta forma de contenção dos impulsos ou direcionamento da agressividade tem também como maior ilustração, a luta de espada, o *kenjutsu*. Este sendo uma arma com finalidade de matar transformou-se em uma busca espiritual-filosófica através de seu manejo direcionado, contido. A partir disto é que se vê surgirem escolas que procuraram entender a espada como um possível caminho para a busca do *satori* (iluminação) – eis então a utilização e substituição do termo *jutsu* (técnica) pelo termo *do* (caminho). Processo semelhante ocorre com as lutas corporais sem armas. No final dos anos 1920, Gichin Funakoshi, fundador do Karatê Shotokan começava a ensinar em universidades japonesas. Na década de 1930, o aumento do número de praticantes, sobretudo de jovens, reforçou sua ênfase sobre o aspecto educacional (Barreira, Massimi, 2003).

Caminho semelhante também ocorre com as manifestações marciais que estudamos. O judô, criado por Jigoro Kano [69] (1860-1938), cujas bases se encontram no antigo jujutsu (e não jiu-jitsu), foi introduzido como componente da educação física japonesa e, conseqüentemente, como componente curricular do sistema educacional deste país, a partir da década de 1910.

3.3.1. Análise comparativa: jujutsu e o judô

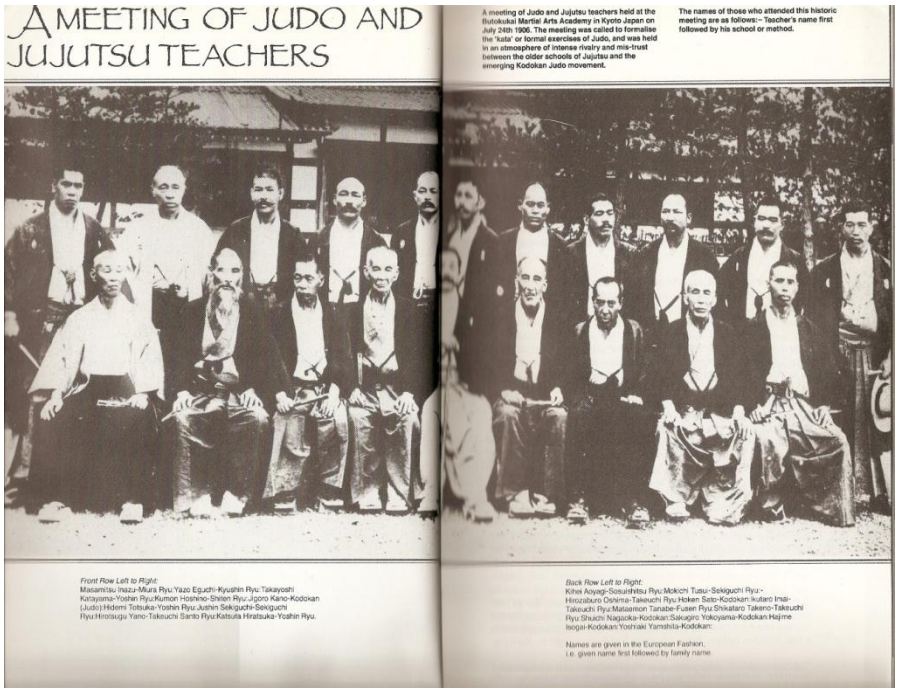
O judô moderno tem sua origem em formas de arte guerreira de lutas corpo a corpo, que estiveram no auge no século XVI, que normalmente eram chamadas de jujutsu. Alguns historiadores japoneses colocam que o jujutsu já

[69] Jigoro Kano, que nasceu em 28 de outubro de 1860 em Mikage, no distrito de Hyogo, era o terceiro filho de Jirosaku Maresiba Kano, intendente naval do shogunato Tokugawa. Com uma saúde frágil, enquanto jovem (16 anos) decidiu fortificar seu corpo, praticando a ginástica, o remo e o basebol e mais tarde, o jujutsu. Acumulou diversas funções e honrarias junto ao Império japonês: foi professor universitário, vice-presidente e reitor do Colégio de Nobres, adido do ministro da Casa Imperial, conselheiro do Ministro da Educação Nacional, diretor da Escola Normal Superior e ainda secretário da Educação Nacional, galgou os degraus da Escala Imperial Japonesa, chegando ao segundo grau após sua morte.

existia no ano 660 a.C. Um antigo relato sobre dois lutadores, por volta de 230 a.C., conta que Nomi-No-Sukume e Taima-No-Kuemaya enfrentaram-se utilizando técnicas do sumo, do jujutsu e do karatê, na qual Nomi-No-Sukume foi considerado vencedor ao matar seu adversário com golpes de pés. Naquela época, a luta corpo a corpo não obedecia nenhum tipo de regra. Após este período, técnicas foram elaboradas, umas utilizadas como lutas puras e simples e outras utilizando astúcia, habilidade e técnica, o que leva ao surgimento de escolas diferenciadas de jujutsu. Por isso, esta nomenclatura possui um significado amplo e um significado restrito. Como o próprio fundador do judô expõe,

> Muitas pessoas conhecem o termo jujutsu, mas acho que elas ficariam perdidas se lhes pedissem para explicar o que isso significa. Existem várias escolas que fazem coisas bem diferentes, mas compartilham o nome de jujutsu, enquanto outras fazem as mesmas coisas usando nomes diferentes (Kano, 2008: 15).

Figura 15. Encontro de mestres de escolas de jujutsu realizado em 1906.



Fonte: Obata, 1987.

A figura representa a tentativa de sistematização do judô diante das escolas antigas de jujutsu. Em 1906, mestres de várias escolas de jujutsu e mestres ligados ao Kodokan Judô se reuniram na academia de artes marciais *Butokukai* (instituição responsável pela regulação das práticas marciais no Japão) para estabelecer as formas de exercícios do judô. Apesar da passividade apresentada na foto, o clima foi tenso e de muita disputa entre estes mestres.

O *sensei* Jigoro Kano, filho de um samurai no período Tokugawa, decidiu estudar o jujutsu. O seu primeiro professor foi Hachinosuke Fukuda, da Escola *Tenjin Shinyo Ryu*. Em 1879, com a idade de 82 anos, Fukuda morre e Kano herdou os seus arquivos. Tornou-se seguidamente aluno do Mestre Iso Masamoto, um sexagenário que possuía segredos de uma escola derivando igualmente de *Tenjin Shingo Ryu*. Aprofunda em seus treinamentos enquanto prossegue seus estudos. Infelizmente, Iso morreu muito cedo e o jovem Kano se encontra novamente sem mestre. Estudou todos os livros e documentos, mas um bom professor lhe era indispensável. Foi então que encontrou mestre Iikugo Tsunetoshi, que lhe ensinou a técnica da Kito-Ryu na qual aprendeu o combate com armadura (Kano, 2008: 23).

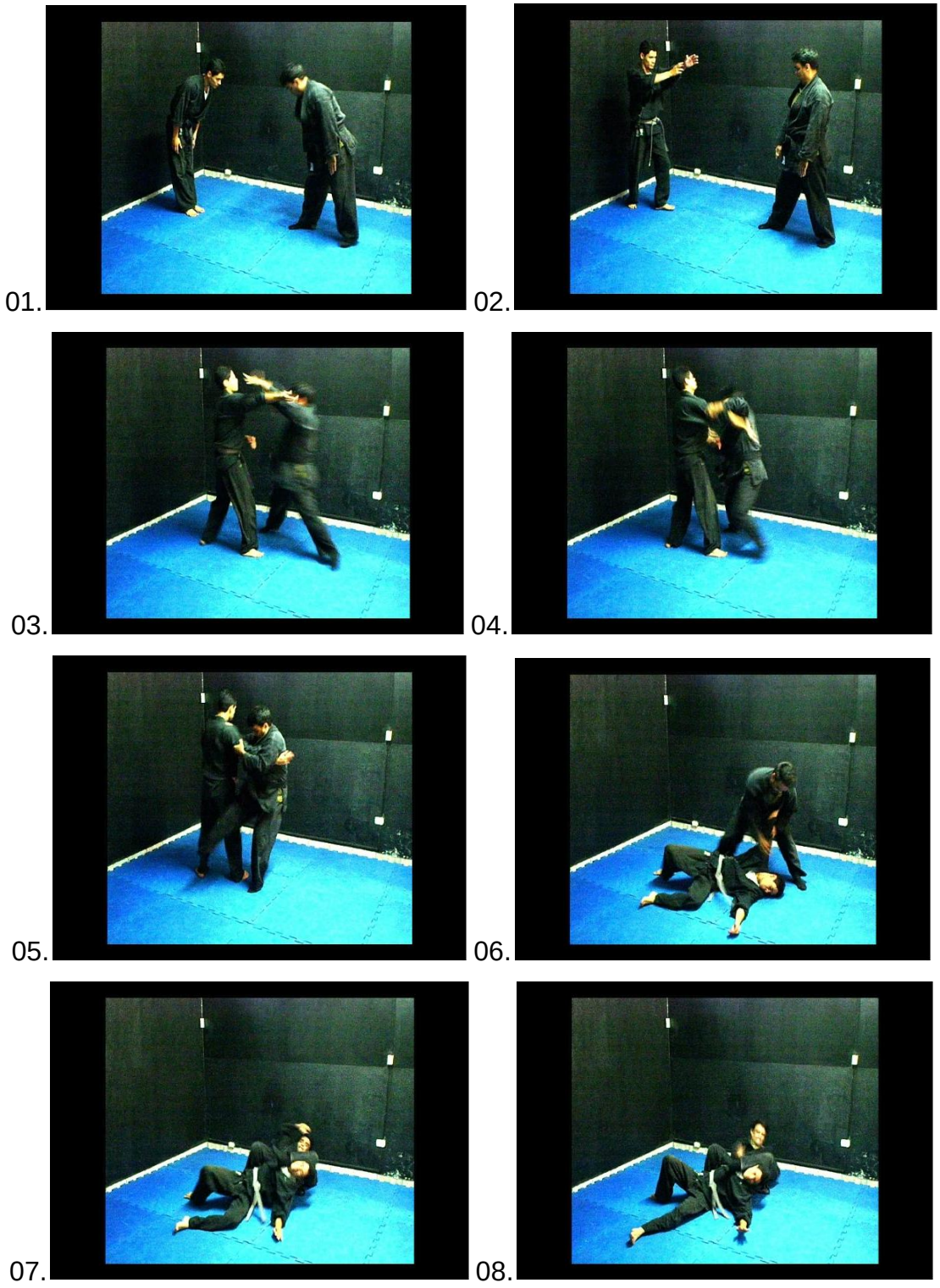
No final da década de 1870 e início de 1880, Jigoro Kano já iniciara um estudo sistemático das artes marciais, já com o propósito de montar sua própria escola, o Kodokan. Este mestre notava o empirismo das escolas e dos métodos da época, sendo estas muito mais preocupadas com seus segredos e em ignorar os valores de outras, que propriamente progredir na busca da perfeição técnica e moral. A rivalidade entre escolas era tão grande que uma procurou destruir a outra. Kano preocupou-se com a falta de ética e moral em algumas escolas antigas de jujutsu, com a inexistência de princípios pedagógicos e científicos e ainda mais os perigos que essas técnicas representavam. Assim, retirou-se com alguns alunos para o templo budista de Eishosi onde estudou e analisou as técnicas mais evidenciadas na época, separando o que havia de positivo nestas manifestações, criando novas quando necessário e daí surgindo um novo método com a fusão de técnicas e dos princípios pedagógicos, morais e éticos.

Em 1882, funda o *Kodokan Judô* (Caminho Suave), procurando elaborar uma prática que fosse universal, sem distinção de classe social, idade e condição física. A prática adquiriu novos valores, nos quais estes viriam (ou coincidiam com) do modelo esportivo (Kano, 2008; Virgílio, 1994). No ano de 1909 ele se torna o primeiro asiático membro do Comitê Olímpico Internacional. Em 1912, Kano vai à Europa para assistir a 5ª Olimpíada, em Estocolmo, na Suécia. Em 1920, na Bélgica (Amberes) ele vai à Europa novamente, agora com o grande objetivo de divulgar o judô. Este mestre sempre se preocupou com a difusão da sua arte e com o esporte, sendo que ele morreu aos 77 anos em 04 de maio de 1938. Estava no Cairo, onde participava da Assembléia Geral do Comitê Internacional dos Jogos Olímpicos. Com o surgimento das federações em vários países, realizaram os primeiros campeonatos. O primeiro campeonato Europeu ocorre no ano de 1951, em Paris. Neste evento, fundava-se a Federação Internacional de Judô, que teve como primeiro presidente Risei Kano, filho do fundador.

A regulamentação do judô demonstra aquilo que Elias e Dunnig (1992: 200-203) apontam sobre a transformação do pugilato na Inglaterra e com o pancrácio na Grécia: tem-se como preocupação principal o desenvolvimento das valências físicas e até mesmo “expor” os instintos agressivos, mas resguardando a condição do praticante. Esta sistematização e regulação influenciam, inclusive, as vestimentas. Kano fez a síntese das melhores técnicas, escolheu os golpes mais eficazes e os mais racionais, eliminou as práticas perigosas e incompatíveis com o fim elevado que visava, aperfeiçoou a maneira de cair e inventou o princípio das quedas de amortecimento. Criou também uma vestimenta especial de treino (*judôgi*), pois o antigo traje do *jujutsuka* (praticante de jujutsu) provocava freqüentemente ferimentos. E também instituía regras de conduta rígida para as ações no dojô, no local de treino.

Para ilustrar esta questão, vejamos a comparação da seguinte ação presente no jujutsu da escola Hiten Ryu e no judô de Jigoro Kano:

Figura 16. Decomposição de imagens do jujutsu da Hiten Ryu



Omote-Shuto Oh Soto Gari
Fonte: Arquivo pessoal (dvd em anexo. Arquivo 1. Jujutsu Hiten Ryu – 00:00:08s)

A sequência posterior mostra uma aplicação de uma técnica de *Nage Waza* (projeção) no jujutsu utilizando uma técnica de *Ashi Waza* (técnica com as pernas). Após o cumprimento dos sujeitos, eles se posicionam em *Gyaku Hanmi* (as pernas dos oponentes que estão à frente se localizam no mesmo lado, como um espelho). A partir do ataque de *Omote-Shuto* (golpe com a borda da mão) de *Uke* (sujeito à esquerda da imagem 01), o *Tori* (à direita na imagem 01) realiza um conjunto de ações combinadas: faz um *Uke Jodan* (bloqueio alto) com o braço esquerdo, realiza uma saída em *Mawashi Sabaki* (esquiva diagonal frontal à direita) e a mão direita contra-ataca com um *atemi* (soco) que, no caso deste exemplo (imagem 03), é dado um *uraken* (golpe com o dorso da mão). O objetivo destas ações é propiciar uma abertura da defesa do oponente, mas aproveitando este breve momento para realizar um contra-ataque que possibilita a dominação da situação. Como o jujutsu da Hiten Ryu utiliza uma estrutura semicircular de colocação de *atemi*, a ação perdura com a entrada de mais um *atemi* (no caso, um *Mae Te Tsuki*) na região do estômago (imagem 04), enquanto o braço direito de *Uke* é controlado por *Tori*. Esta ação não permite que o adversário se afaste de sua linha ação e com isso, propiciar ao adversário algum tipo de reação.

Na continuidade da ação (imagens 05 e 06), *Tori* aplica a técnica com as pernas chamada *Oh Soto Gari* (grande ceifada), que consiste numa forma de rasteira. Importante observar que *Tori* realiza um deslocamento, um passo com a perna esquerda para posicionar-se do lado esquerdo de *Uke* (os quadris ficam alinhados) e assim, abrir o ângulo ideal para realizar técnica com os membros inferiores. Outra ação importante para observamos é a posição do braço direito (imagem 05) que permite auxiliar na ação de projeção ao solo de *Uke* (o braço direito empurra o tronco para trás, no sentido contrário ao movimento das pernas).

A manutenção do controle do adversário permite que mesmo após a queda deste, haja ainda a possibilidade de se aplicar outros golpes. Nas imagens 06 e 07, vê-se o desenvolvimento de técnica de *Ne Waza* (solo), no qual *Tori* aplica uma técnica de *Kansetsu Waza* (chave de articulação) chamada *Juji Gatame* (que tem como objetivo danificar a cápsula articular do cotovelo), ao mesmo tempo em que aplica um *Kakato Geri* (chute com o calcanhar) com o pé

direito na região do plexo solar e finaliza com um *Shita Empi Uchi* (cotovelada descendente) na região do músculo peitoral menor, o que ocasiona um grande dano e dor.

Agora, vejamos a mesma técnica executada no judô:

Figura 17. Decomposição de imagens do judô Kodokan

01.

02.

03.

04.

05.

06.

Ashi Waza Oh Soto Gari

Fonte: internet (dvd em anexo. Arquivo 2. Judô Nage Waza – 00h:00m:15s; 00h:00m:55s [câmera lenta]; 00:03m:07s [instrucional])

A partir da comparação do conjunto de imagens acima com as imagens anteriores do jujutsu, chega-se a uma constatação: a execução da técnica – *Ashi Waza Oh Soto Gari* – é a mesma nas duas situações. No entanto, elas diferem em relação aos objetivos. Enquanto defesa pessoal, no jujutsu vemos uma série de elementos que objetivam a defesa da integridade física em situações de risco. Por isso, há a preocupação em desenvolver forma de contra-ataques e domínio do oponente, controlando assim a situação. Para chegar a tal objetivo, lança-se mão de vários meios (chave de articulação, socos e chutes em pontos vitais), algo que não aparece no judô. O objetivo do judô, num *shiai* (competição), é a finalização do embate, seja por marcação de pontos, seja por finalização do adversário (*ippon*). A aplicação do *Oh Soto Gari* pode atingir um destes objetivos.

O judô criado por Jigoro Kano procura suavizar a prática. Não é permitida então, a utilização de outros elementos técnicos, como os socos e chutes. As chaves de articulações que fazem parte do conjunto técnico do judô aparecem ocasionalmente quando a luta se desenvolve no solo[70]. No entanto, esta situação tem sido cada vez mais rara nas grandes competições, pois os atletas têm procurado alcançar seus objetivos de conquistar a vitória pelas outras formas que garantam pontuação, como o lançamento do adversário ao chão fazendo este tocá-lo com as costas inteiras, ou mesmo garantindo a somatória de pequenas pontuções em execuções de golpes parcialmente sucedidas. No regulamento da Federação Internacional de Judô, tem-se um conjunto de pontuações que determinam o valor da execução de uma técnica (*Ippon, Wazaari, Yuko*) e penalidades que possam ocorrer diante situações inapropriadas que ferem as regras do combate (*Keikoku, Chui, Shido*). No trabalho de *Ne Waza* (solo), constata-se que, no desenvolvimento das técnicas de *osaekomi* (imobilização) no judô, a ação só é possível em algumas situações e tem de estar devidamente previsto no regulamento da arbitragem. Assim, o esquema de pontuação é controlado pela a ação num devido espaço de tempo [71] (*Ippon*: total de 25

[70] As situações do desenvolvimento de *Ne Waza* (técnicas no solo) tem de estar prevista no artigo 16 do Regulamento da Federação Internacional de Judô.
[71] No apêndice do artigo 05 do Regulamento da Federação Internacional de Judô, vemos que entre os membros da arbitragem há a presença de cronometristas para regular este tempo. O

segundos; *Wazaari*: 20 segundos ou mais, mas menos do que 25 segundos; *Yuko*: 15 segundos ou mais, mas menos do que 20 segundos).

O próximo movimento que analisaremos deixa mais claro os objetivos do jujutsu:

Figura 18. Decomposição de imagens do jujutsu da Hiten Ryu

01. 02.

03. 04.

cronometrista do *Osaekomi* põe o cronômetro a funcionar ao ouvir "*Osaekomi*" do árbitro central e irá parar ao ouvir "*Sonomama*", reiniciando a marcação do tempo quando ao ouvir "*Yoshi*". Ao ouvir "*Toketa*" ou "*Matte*", haverá a interrupção do cronômetro e indicação do número de segundos decorridos ao árbitro, ou ao expirar do tempo de "*Osaekomi*" (25 segundos quando não havia pontuação prévia ou 20 segundos quando o atleta que controla em *Osaekomi* tenha obtido um *Waza-ari* ou o seu oponente tenha sido punido com um *Keikoku*) indica o fim do combate através de um sinal sonoro.

05.

06.

07.

08.

09.

10.

11.

12.

13. 14.

Omote-Shuto Kata Guruma
Fonte: arquivo pessoal (dvd em anexo. Arquivo 1. Jujutsu Hiten Ryu – 00h:01m:33s)

Nesta sequência acima, enfatizamos a aplicação de um encadeamento de contra-ataques com a utilização de *atemis* (socos) em pontos específicos. A partir do ataque em *Omote-Shuto* (borda, faca interna da mão) de *Uke* (sujeito à direita na imagem 02), *Tori* (sujeito à esquerda na imagem 02) realiza um tipo de bloqueio peculiar: enquanto a mão esquerda de *Tori* faz o bloqueio do movimento de ataque e possibilita a abertura da guarda, a sua mão direita irá se apoiar no cotovelo de *Uke* para realizar uma "trava", ou seja, irá puxar o cotovelo provocando uma hiper-extensão do braço, mas ultrapassando o limite do ângulo (180º) possível encontrado na articulação. Isto, além de gerar uma lesão, também provoca uma onda de choque por todo o braço. Da imagem 03 a 08 temos a aplicação de diversos *atemis* numa estrutura semicircular realizada em grande velocidade: um *ura shuto* (borda, faca externa da mão) com a mão direita (imagem 03) seguido de um *ura tensho ou teisho* (com a parte calosa da mão que se encontra na junção da articulação do punho) de esquerda que visa atingir o rosto de *Uke* (na imagem 04, por questão de segurança, *Tori* atinge a região do superior do peito do *Uke*). Na própria imagem 04, vemos que o braço direito de *Tori* já se posiciona para aplicar o próximo *atemi* na região peitoral (imagem 05), um *fudoken* (soco reto, mas que utiliza os "nós" [articulação] dos dedos da região dorsal da mão) no peito de *Uke*, seguido de um *omote shuto* de esquerda (imagem 06) na região do pescoço, de mais um *ura shuto* no outro lado do pescoço (imagem 07) e de um *mae geri* (chute com a ponta do pé) na região genital (imagem 08).

Esta estrutura de aplicação de atemis demonstra o “espírito” das artes antigas de combate. O objetivo de derrotar o inimigo numa situação de guerra ocasionou o desenvolvimento de técnicas que causam grandes danos ao corpo. A aplicação da projeção chamada *Kata Guruma* (transformar o ombro em “roda”, por onde o corpo de *Uke* irá deslizar) ilustrada da imagem 09 a 12, torna-se apenas mais uma ferramenta para provocar mais danos no adversário.

A aplicação do *Kata Guruma* no judô segue na intenção de levar o adversário ao solo e se possível fazê-lo tocar o chão com as costas para garantir a pontuação máxima, o *ippon*, ou mesmo pontuações menores que coloquem o competidor em vantagem no placar.

Figura 19. Decomposição de imagens do judô Kodokan

01.

02.

03.

04.

05.

06.

Te Waza Kata Guruma
Fonte: internet (dvd em anexo. Arquivo 2. Judô – 00h:00m:29s; 00h:01m:40s; 00:02m:07s [instrucional])

Para as escolas ou estilos de lutas aqui estudadas, há elementos que são comuns a todas. O local de treinamentos e estudos (*dojô* – *Do* significa caminho ou via; *Jo* designa um lugar preciso) é um espaço essencial e preciso para a prática desta atvidade que tem origem nas salas de meditação dos templos budistas. Sua arquitetura e design mantêm referências à religiosidade[72].

Figura 20. Dojô de aikidô com design tradicional

Fonte:http://commondatastorage.googleapis.com/static.panoramio.com/photos/original/1831652.jpg

[72] Determinados espaços em residências, prédios públicos e outras edificações são reservados para altares do budismo e da religião shinto.

No dojô tradicional de artes marciais (de aikidô na figura acima), são fixados alguns emblemas simbólicos: ao centro, o *kanji* (ideograma) do aikidô; no seu lado esquerdo encontra-se o símbolo de evolução desenhada pelo *O-sensei* Morihei Ueshiba e um suporte com *bokken* (espada de madeira), mas que também pode ostentar a arma que é o símbolo do guerreiro medieval japonês, a *katana* (espada); do lado direito do *kanji* central encontra-se a foto do criador do Aikidô, Morihei Ueshiba. A estrutura do santuário (em madeira) é cercada por arranjos de plantas (*ikebana*), procurando reproduzir dentro do dojô (juntamente com as rochas encontradas nos cantos inferiores direito e esquerdo) a harmonia dos jardins *zen* japoneses. No dojô tradicional de judô encontra-se a flor de cerejeira, um sabre de samurai, a foto do sensei Jigoro Kano, a bandeira do Japão e da nacionalidade do país.

A análise do design e arquitetura[73] japonesa (exemplificado aqui pelo dojô) é complementada com um conceito típico da sociedade japonesa: a noção de *MA.* Não cabe aqui trazer a problemática[74] em torno da tradução deste conceito, mesmo porque *MA* não possui uma exata definição ou conceituação, mas representa na cultura japonesa, uma possibilidade, um quase-signo, um dado pré-existente (Okano, 2007). Aproximadamente, *MA* significava o espaço vazio de manifestação do divino em algum instante de um eixo temporal (Okano, 2007: 13). Mas o conceito adquire vários tipos de significados, sendo que muitos todos remetem a idéia da construção e compreensão da espacialidade. MA manifesta-se quase sempre como espaço vazio, intervalo, entre-espaço, entendendo que o Vazio nas religiões japonesas possui um amplo significado para além da ausência física. A realização do *satori* (iluminação), por exemplo, prevê atingir um estado da plenitude, mas ao mesmo tempo, total e vazia de elementos[75].

[73] Entendendo que a arquitetura propõe uma organização e mediação dos signos de um determinado espaço.
[74] Ver o trabalho de Okano (2007).
[75] No budismo da escola *Madhyamika*, há a concepção de que o mundo é formado por *Ku* e *Shiki* (Vazio e Forma). Para que a Forma exista, é necessário haver uma não-Forma que se aplica a impermanência das coisas.

Nas imagens seguintes, encontramos um interessante detalhe: no dojô de aikidô, abaixo da foto do fundador Morihei Ueshiba encontramos um pequeno altar shintoísta representando tanto a presença das divindades naquele local, como também a santificação do sensei (figura 20). No dojô de ninjutsu da escola denominada *Bujinkan* (*soke*, grão-mestre responsável Masaaki Hatsumi), vê-se que aliado a religiosidade (presença de pequenos altares na prateleira central) se encontra o “espírito” guerreiro, representado pelas armas penduradas e utilizadas pelos praticantes nesta escola:

Figura 21. Dojô de aikidô

Fonte:http://musubidojo.org/musubi_dojo/cameraimages/Shomenshrinephotoclassicweb.jpg

Figura 22. Dojô de Ninjutsu

Bujinkan Hombu Dojô (sede central), Tóquio, Japão
Fonte: http://passaic-bujinkan-buyu.setech-co.com/images/hombu-dojo1.jpg

A vestimenta elaborada possibilita maior proteção ao corpo, e também simboliza a “alma” do praticante. Por isso, deve sempre estar limpa e vestida de maneira correta, com a faixa (*obi*) amarrada adequadamente. Um ponto interessante presente numa comparação entre o jujutsu e o judô, a partir de manuais técnicos como o organizado por Kirby (1983), por Jay (1989) ou Tegner (1966; 1977) e mesmo nas ilustrações anteriores das escolas de ninjutsu e judô, é a adoção do *dogi* (vestimenta para o dojô) na cor branca por parte do judô, pois a cor branca traz a representação de pureza de espírito. Anteriormente, no jujutsu o *dogi* era na cor preta ou mesmo era um blusão com mangas pequenas. Também era utilizado o *hakamá* (calça-saia de montaria), indumentária que hoje é adotada pelos praticantes de aikidô, algumas escolas de jujutsu, de kenjutsu e kendô. Percebe-se também que algumas escolas de jujutsu (como o jiujitsu brasileiro) adotaram posteriormente a vestimenta branca. Entretanto, por causa da esportivização e ocidentalização do judô, foi necessária a distinção de atletas nos *shiai* (competições). Por isso, adotou-se o *judôgi* azul para diferenciar os

competidores durante a luta, ou seja, para facilitar a arbitragem e o público que assiste.

As saudações e as reverências, ou seja, o ato de inclinar-se de frente para a pessoa sem nenhum contato físico são os elementos que mais caracterizam as tradições orientais. Existem duas maneiras básicas de saudação: o *Ritsu-Rei* e o *Za-Rei* (em *seiza* – sentado). Ambas sempre devem ser realizadas com a melhor postura e o máximo respeito. Além disso, elas devem ser feitas da forma mais natural possível, sem tensão muscular, porém com convicção e firmeza. A maneira correta de fazer o *Ritsu-Rei* e o *Za-Rei* é:

1. *Ritsu-Rei* – Em *Tyoku-Ritsu* (calcanhares juntos, pontas dos pés ligeiramente afastadas e corpo ereto), posicionar as mãos junto à lateral do corpo, inclinar o corpo a partir da cintura com as costas retas deslizando as mãos em direção aos joelhos (na frente do corpo) soltando a respiração. O olhar deve ser fixado em um ponto imaginário no solo a cerca de dois metros à sua frente. Após tocar a linha dos joelhos com a ponta dos dedos, volte vagarosamente à posição inicial com as mãos posicionadas ao lado do corpo, junto às pernas. O *Ritsu-Rei* é normalmente usado quando se entra no *dojô*, quando se sobe no *tatame*, no início ou encerramento de algum treinamento com um companheiro e nos *shiais* (competições). Além disso, também deve ser usado para cumprimentar os professores, faixas pretas e colegas.
2. *Za-Rei*: deve-se ajoelhar primeiro com a perna esquerda apoiando sobre os dedos dos pés e em seguida com a perna direita na mesa posição. Depois, posiciona-se o dedo maior do pé direito sobre o dedo maior do pé esquerdo e senta-se sobre os calcanhares. Uma observação é que os homens deverão fazer a posição *Za-Rei* mantendo uma distância de dois punhos cerrados entre os joelhos. Já as mulheres podem manter os joelhos juntos (Sugai, 2000).

Para *sensei* Oide, mestre de judô que é citado por Sugai, os cumprimentos não devem ser um ato mecânico, porque seu simbolismo é profundo. As várias formas de cumprimentos fazem parte de um só ato, a integração com todos e com o Todo; é um gesto de reverência à essência única em cada um dos sujeitos (Sugai, 2000: 52).

Segundo Del Vecchio e Mataruna (2004), a busca pela constituição de uma prática que procurava o desenvolvimento do sujeito de forma integral, fez com que os preceitos de Jigoro Kano apresentassem uma forte semelhança com os princípios olímpicos organizado por Pierre de Coubertin ou mesmo as antecipassem, já que somente em 1894 tem-se a criação do MOI (Movimento Olímpico Internacional) e a institucionalização do conceito de Olimpismo. Segundo estes autores (a partir dos artigos 02 e 07 da Carta Olímpica de 1994), o Olimpismo se caracteriza como uma filosofia de vida que exalta e combina num conjunto equilibrado, as qualidades do corpo, espírito e mente. Misturando o esporte com cultura e educação, o Olimpismo cria um modo de vida baseado na alegria encontrada no esforço, no valor educacional positivo e no respeito aos princípios éticos universais fundamentais (Del Vecchio, Mataruna, 2004: 01). E o sétimo princípio do Olimpismo, dizendo respeito à universalidade, apontam que a atividade do Movimento Olímpico, simbolizada pelos cinco arcos entrelaçados, é universal e permanente, alcançando os continentes e atingindo o seu auge com o congressamento dos atletas mundiais na maior festa do esporte, os Jogos Olímpicos (Del Vecchio, Mataruna, 2004: 02).

Esta carta do ano de 1994 se baseia na Carta Olímpica de 1898, que expõe os principais objetivos do Movimento Olímpico. Nesta carta, Coubertin caracteriza como objetivos do Olimpismo:

1. Promover o desenvolvimento das qualidades físicas e morais, enquanto princípios básicos do esporte;
2. Educar a população jovem pelo esporte, buscando estimular-lhe um espírito de melhor entendimento e amizade, para a construção de um mundo melhor e mais pacífico;

3. Espalhar os princípios olímpicos pelo mundo através dos Jogos Olímpicos.

Segundo encontramos na obra do próprio Jigoro Kano (2008), o “espírito” do judô é composto por duas máximas: *Seryoku Zen’yo* (Máxima eficácia com o menor desprendimento energético) e *Jita Kyoei* (Prosperidade e benefícios mútuos). Estas máximas deveriam ser praticadas e levadas para a sociedade, em nove princípios:

1. Conhecer-se é dominar-se, e dominar-se é triunfar;
2. Quem teme perder já está vencido;
3. Somente se aproxima da perfeição quem a procura com constância, sabedoria e, sobretudo, humildade;
4. Quando verificares, com tristeza, que nada sabes, terás feito teu primeiro progresso no aprendizado;
5. Nunca te orgulhes de haver vencido um adversário, quem venceste hoje poderá derrotar-te amanhã, a única vitória que perdura é a que se conquista sobre a própria ignorância;
6. O judôca não se aperfeiçoa para lutar, luta para se aperfeiçoar;
7. O judoca é o que possui inteligência para compreender aquilo que lhe ensinam e paciência para ensinar o que aprendeu aos seus companheiros;
8. Saber cada dia um pouco mais, utilizando o saber para o bem, é o caminho do verdadeiro judôca;
9. Praticar o judô é educar a mente a pensar com velocidade e exatidão, bem como ensinar o corpo a obedecer corretamente. O corpo é uma arma cuja eficiência depende da precisão com que se usa a inteligência.

O *dojô kun* (mandamento do dojô) do judô ganha um maior aprofundamento com o *sensei* Kyuzo Mifune, considerado como o melhor aluno de Jigoro Kano. Segue abaixo, o dojô kun elaborado por Mifune, citado por Jones (s/d):

> Não tenha nenhuma falsidade em mente. Relutância e enganos não são favoráveis à harmonia interior exigida pela prática de judô. Não perca a autoconfiança. Aprenda a agir de coração, sem hesitação. Mostre reverência para a prática do judô, mantendo sua mente nele. Mantenha o seu equilíbrio. O centro de gravidade segue o movimento do corpo. O centro de gravidade é o elemento mais importante na manutenção da estabilidade. Se ela for perdida, o corpo é naturalmente desequilibrado. Assim, fixe a sua mente de modo que seu corpo esteja sempre em equilíbrio. Utilize a sua força de forma eficiente. Minimize o uso da força com movimentos rápidos do corpo. Reconheça que o que é chamado de quietude e movimento é nada mais que um processo infinitamente repetido. Não interrompa o treinamento. O domínio do judô não se realiza num curto espaço de tempo. Desenvolver habilidades depende de aplicação mental e física; treinamento constante é essencial. Mantenha-se humilde. Se você se tornar autocentrada, você vai construir um muro em torno de si e perderá a sua liberdade. Se você pode humilhar-se em preparação para um evento, certamente será mais capaz de julgar e entender. Em uma luta, você será capaz de detectar o ponto fraco de seu oponente e facilmente colocá-lo sob seu controle (Jones: 02).

A proposta de Jigoro Kano é bastante semelhante aos conceitos da cultura grega antiga de *kalos kagatos* (harmonia entre corpo, cultura e moral) e arte (excelência), ambos recuperados pelo Barão de Coubertin, para formação do Olimpismo (Del Vecchio; Mataruna, 2004: 04).

3.2.2. Análise comparativa: aikijujutsu e aikidô

Esta caminhada a procura de determinar a identidade do judô e do aikidô e torná-los práticas distintas daquelas que haviam anteriormente também carrega a preocupação de uma consolidação da identidade nacional. O nacionalismo também se carateriza por uma forma de luta que busca a manutenção e conservação de símbolos próprios. Por isso, o Japão tomou a decisão de não se "ocidentalizar", mas de se colocar no cenário mundial portando sua tradição.

Nas lutas, este fenômeno é percebido no aikidô[76], uma escola proveniente das técnicas da Daito-Ryu aikijujutsu e que foi sistematizado por Morihei Ueshiba com intenções de estabelecer um caminho filosófico. Para atingir tal objetivo, no aikidô também é desenvolvida uma escola espiritual, a *Oomoto Kyu* (Escola da

[76] *Ai*: harmonia; *ki*: energia; *do*: caminho. Caminho da harmonia do corpo e mente com a natureza (em tradução livre do termo).

Grande Fundação). Melhor dizendo, a seita, que tem como fundadores Nao Deguchi (1837-1918) e o mestre Onisaburo Deguchi (1871-1948), foi “adotada” por Morihei Ueshiba para divulgá-la e alinhá-la com o *bujutsu* que ele desenvolvia. Por isso, das escolas modernas de artes marciais, o aikidô hoje é uma das únicas que não sofreu grandes modificações em seu sentido e prática, inclusive sendo isto algo contrário à filosofia do estilo.

Vale lembrar que o fundador do aikidô, Ueshiba Morihei, começou seus treinos em outras escolas de jujutsu, como a *Kito-Ryu*, por exemplo. Somente em 1919 é que ele tem contato com o mestre Takeda Sokaku e começa seus estudos sobre a Daito-ryu. Outro ponto importante é que na década de 1930, o sucesso do aikidô conquista a admiração de muitos mestres em outras artes, como o próprio Jigoro Kano, que inclusive, manda dois de seus alunos para treinarem no dojô de Ueshiba (Bull, 2004b: 107).

Sobre o aspecto religioso (Bull, 2004a; 2004b), o aikidô como prática marcial surgiu da fusão da Daito-Ryu aikijujutsu – que na época se encontrava sob a responsabilidade de Takeda Sokaku – e da filosofia shintoísta presente na seita Oomoto Kyu. Ueshiba Morihei fora bastante influenciado pelas idéias de Deguchi Onisaburo, fundador desta seita. O fundador do aikidô se entregou integralmente à disciplina severa, desenvolvendo uma das características básicas da seita, o *kototama* (espírito das palavras) (Bull, 2004: 56).

A preocupação com esta busca pelo equilíbrio e harmonização aparece na prática do aikidô tradicional. A partir das imagens abaixo que comparam o aikijujutsu da escola Hiten Ryu com o aikidô, podemos elencar alguns elementos que, inclusive, se encontram presente na corporeidade do povo japonês:

Figura 23. Decomposição de imagens do aikijujutsu da Hiten Ryu

01.

02.

03.

04.

05.

06.

07.

08.

09. 10.

11. **12.**

Tsuki Irimi Nage Ura
Fonte: Arquivo pessoal (dvd em anexo. Arquivo 3. Aikijujutsu Hiten Ryu – 00h:00m:06s)

Pela sequência de imagens anterior, vemos que no aikijujutsu também há a procura de uma harmonização com o ambiente. A sua concretude na prática do aikijujutsu e aikidô aparece na busca que os sujeitos fazem em compreender o espaço a sua volta e agir sem que haja grandes “perturbações” neste. No caso, este processo é ilustrado, inicialmente, pela a ação de *Uke* (à esquerda da imagem 01) e *Tori* (à direita da imagem 01) em realizarem *Tachi Rei* (cumprimento em pé no aikijujutsu e aikidô), demonstrando um alto grau de respeitabilidade entre os companheiros de treinos (no caso, Tori é o *shihan* responsável pela escola Hiten Ryu). E estando devidamente preparados, *Tori* procura “ler” a intenção de ataque de *Uke* e agir em conformidade com a ação executada.

Entretanto, como o aikijujutsu (especificamente da Hiten Ryu) é um sistema criado e elaborado em tempos de guerra, terá uma preocupação em realizar ações de defesa e contra-ataque. Diferente de outros sistemas de jujutsu, esta disciplina procura desenvolver pela noção de circularidade e fluidez, esta

busca de harmonização com o meio e com o adversário. Por isso, quando *Uke* realiza um ataque com um *Tsuki* (soco reto, no caso, na altura da face), *Tori* procura se esquivar e não apenas bloquear o ataque (imagem 03). Da esquiva realizada para a diagonal esquerda frontal (*Ura Mawashi Sabaki*), a partir da base de *Ai Hanmi* (mesma perna à frente), *Tori* bloqueia o ataque com o braço direito já realizando o agarre deste para controle (imagem 04), simultaneamente à aplicação de um *ura haito* (pancada com o antebraço) com o braço esquerdo na região da nuca seguido de um agarre do oponente por esta região. Controlando *Uke*, *Tori* aproveita a própria força e velocidade do ataque do oponente para realizar uma movimentação (passos) circular que permite direcionar *Uke* para a posição adequada (imagens de 04 a 06) para finalizar com uma entrada de *haito* (golpe com o antebraço e que caracteriza o *Irimi Nage*-entrada direta) com o membro direito na região do rosto ou pescoço frontal.

A finalização no solo com socos atingindo a face, um *tsuki*, com um *shita empi uchi* (cotovelada descedente) na região peitoral, um *shomem* (martelo) na genitália e por último, um novo martelo no rosto, mostra a possibilidade de desenvolvimento de um encadeamento quando o oponente está em solo[77].

Já na execução deste movimento no aikidô, vemos uma estrutura suavizada:

[77] Este aspecto se encontra na estrutura da disciplina oferecida na escola Hiten Ryu, pois outras formas de aikijujutsu como a Daito Ryu não possuem um grande desenvolvimento na parte de solo e mesmo na estrutura circular de movimento.

Figura 24. Decomposição de imagens do aikidô

01.

02.

03.

04.

05.

06.

07.

08.

09. 10.

Shomen-Uchi Irimi Nage
Fonte: internet (dvd em anexo. Arquivo 4. Aikidô – 00h:00m:09s)

O aikidô eleva ao máximo o conceito de harmonia e união, trazendo uma diferenciação na execução do *Irimi Nage*. Na sequência acima, que se tem como *Tori* (à direita na imagem 01) o próprio presidente da Aikikai (organização mundial que gerencia o aikidô), *Doshu* Moriteru Ueshiba (neto do fundador do aikidô), vemos também uma característica importante (mas não exclusiva) do aikidô: o trabalho de aplicação de golpes em *Suari Waza* (posição ajoelhada). Quando *Uke* realiza um ataque com um *Shomem Uchi* (soco descendente), *Tori* procura imediatamente reagir bloqueando o ataque num momento em que ele ainda não adquire muita velocidade e força (imagens 02 e 03). Na imagem 04, vemos a preocupação de Tori em conduzir o braço direito de Uke para baixo ao mesmo tempo em que conduz o tronco agarrando a parte dorsal do pescoço e assim fazendo acompanhar o movimento flexionando o corpo à frente. Estando nesta posição, *Tori r*ealiza uma entrada com o antebraço na cabeça de Uke, conduzindo-o ao solo. O bloqueio é posto dentro de movimentação fluída que Tori propõe.

O principio de não-violência promovido por Morihei Ueshiba fez com que o aikidô desenvolvido por ele eliminasse a utilização de algumas chaves e de atemis considerados perigosos e inadequados para uma prática filosófica que objetiva o crescimento espiritual.

No exemplo a seguir, esta característica fica mais clara. A aplicação de socos e chaves de articulações no aikijujutsu da Hiten Ryu e o aikidô tradicional se diferem na intensidade:

Figura 25. Decomposição de imagens do aikijujutsu da Hiten Ryu

01.
02.
03.
04.
05.
06.
07.
08.

09.

10.

11.

12.

13.

14.

15.

16.

17. 18.

Omote Shuto Sankkajo Nage Ura
Fonte: Arquivo pessoal (dvd em anexo. Arquivo 3. Aikijujutsu Hiten Ryu – 00h:00m:40s)

A sequência acima, iniciada a partir de um *Omote Shuto* (borda interna da mão) realizado por *Uke* (sujeito a direita na imagem 01), revela uma sequência de socos numa estrutura semicircular após a realização do bloqueio com o braço esquerdo (que permite a imobilização deste membro), enquanto o braço direito realiza um *Uraken* (golpe com o dorso da mão), seguido de um *fudoken* (soco reto, mas que utiliza os “nós” [articulação] dos dedos da região dorsal da mão) na região do estômago (imagens 03 e 04) e um *Yoko Empi Uchi* (cotovelada), como mostra a imagem 05.

Das imagens 06 a 09 vemos a construção da chave de articulação chamada *Sankkajo*, que tem correspondência no aikidô (*Sankkyo*) como mostra as imagens a seguir:

Figura 26. Decomposição detalhada do Sankkyo

O domínio do oponente é realizado na mão, realizando uma torção nas articulações do punho e também nos três primeiros dedos (mínimo, anelar e médio da mão).

Contudo, na sequência do aikijujutsu (Figura 22), o controle de *Tori* sobre o *Uke* possibilita a projeção (*Nage*) ao chão (imagens de 10 a 12) e a continuidade do golpe com a aplicação de uma chave de articulação na mão (imagem 13) e também de uma técnica de *Shime Waza* (estrangulamento). A finalização do movimento vem com uma cotovelada na região da clavícula.

A mesma sequência no aikidô recebe o nome de *Dai Sankkyo*, como vemos a seguir:

Figura 27. Decomposição de imagens do aikidô

01.

02.

03.

04.

05.

06.

07.

08.

09.

10.

11.

12.

Shomen-Uchi Dai Sankkyo
Fonte: internet (dvd em anexo. Arquivo 4. Aikidô – 00h:01m:26s)

A sintonia entre *Tori* e *Uke* se revela no aikidô pelo respeito à integridade física de ambos, não realizando nenhum tipo de movimento que possa gerar um desequilíbrio na situação. Para a execução da atividade, a velocidade da ação não é o parâmetro principal para sua efetividade, mas sim, a sua execução perfeita. Por isso, vemos no aikidô uma preocupação estética para a avaliação de seus movimentos.

Nas imagens anteriores, percebemos que a noção de MA também aparece na prática das lutas japonesas. A relação entre *Tori* e *Uke* e com o próprio meio constrói uma necessidade de perceber a espacialidade estabeleciada. O *Maai* se constitui então como um provável espaço de intervenção e atuação do praticante numa situação de *randori* (luta combinada) com um oponente.

A característica religioso-filosófica no aikidô levaria posteriormente a uma problemática. Jones (s/d) expõe que há uma ampla evidência no registro de que a natureza do treinamento do Aikidô foi modificada após a segunda guerra mundial, sendo que isto é fruto da proibição das práticas de artes marciais no Japão.

A modificação dos métodos de treinamento tem uma longa tradição, mas mantinham algumas características básicas como o forte e severo trabalho físico, e também o caráter secreto de algumas escolas. Esses fatos, combinados com o imperativo ético-filosófico, levou a uma diminuição generalizada do aikidô de aplicabilidade prática na defesa pessoal. Como resultado disso, hoje, em geral, há duas facções ideológicas entre os aikidôka. Um grupo favorece a aplicação prática, o outro prefere expressar a arte como uma articulação harmoniosa da filosofia do fundador.

Sobre este último ponto, vemos que foram desenvolvidas várias linhangens de aikidô, cada uma tentando trazer uma nova abordagem sobre os estudos do *aiki* e as formas para alcançar este equilíbrio físico-energético, mas também entendendo que há outras motivações neste processo de surgimento ou releitura do aikidô de Ueshiba Morihei. Dos estilos que foram criados, citamos: *Shinwa Taido*, fundado por Inoue Noriake; *Yoseikan Aikidô*, fundado por Mochizuki Minoru; *Yoshinkan Aikidô*, fundado por Shioda Gozo; *Shin Shin Toitsu Aikidô*,

fundado por Tohei Koichi; *Takemussu Aikidô*, fundado por Sunadomari Kanshu. Vale lembrar também que nem todos estes estilos são ligados à organização central e original, a Aikikai. Outro ponto interessante é o fato de nesta cisão surgir uma linhagem no aikidô que não é reconhecida pela Aikikai – federação responsável pela gerência do Aikidô organizada pelo próprio fundador – mas que segue o modelo de pratica esportiva, havendo até competições: é a linhagem *Tomiki Aikidô*, fundada por Tomiki Kenji que fora aluno no judô Kodokan de Jigoro Kano e posteriormente treinou aikidô.

Cabe nesta reflexão não esquecermos que o Brasil foi palco de grande desenvolvimento das artes marciais (incluindo também a capoeira como manifestação de lutas e que ainda merece uma maior atenção para a realização de estudos acadêmicos sobre este fenômeno. Estas práticas chegaram juntamente com os primeiros japoneses que vieram para o país a partir da política de incentivo à imigração existente no Japão do início do século XX. O judô, por exemplo, chega ao Brasil neste período, quando Mitsuo Maeda (conhecido como Conde Koma) ao lado de Sanshiro Satake, saiu do Japão. Seguiram, então, para os Estados Unidos da América, México, Cuba, Honduras, Costa Rica, Panamá, Colômbia, Equador, Peru (onde conheceram Laku, mestre em jujutsu que dava aulas para a polícia peruana), Chile, Argentina e Uruguai. Maeda Mitsuo exibiu-se pela primeira vez no Brasil em Porto Alegre. Seguiram depois para o Rio de Janeiro, São Paulo, Salvador, Recife, São Luís, Belém (em outubro de 1915) e finalmente Manaus, no dia 18 de dezembro do mesmo ano.

A passagem pelas cidades brasileiras foi marcada apenas por rápidas apresentações. A primeira apresentação do grupo japonês em Manaus, intermediado pelo empresário Otávio Pires Júnior, em 20 de dezembro de 1915, aconteceu no teatro Politeama. Foram apresentadas técnicas de torções, defesas de agarrões, chaves de articulação, demonstração com armas japonesas e desafio ao público. Com o sucesso dos espetáculos, os desafios contra os membros da equipe multiplicaram. Entre os desafiantes, boxeadores como Adolfo Corbiniano, de Barbados, e lutadores de luta livre romana como o árabe Nagib Asef e Severino Sales. Na época, Manaus vivia o "boom" da borracha e com isso

as lutas eram recheadas de apostas milionárias, feitas pelos barões dos seringais. De 4 a 8 de janeiro de 1916, foi realizado o primeiro Campeonato de Jujutsu amazonense. O campeão geral foi Satake. Conde Koma não lutou desta vez, ficando apenas com a organização do evento. No dia seguinte (09/01/1916), o Conde, ao lado de Okura e Shimitsu, embarcou para Liverpool, na Inglaterra, onde permaneceram até 1917. Enquanto a dupla permaneceu no Reino Unido, Satake e Laku seguiram lecionando jujutsu japonês aos amazonenses no Atlético Rio Negro. E os mestres orientais continuaram vencendo combates a que eram desafiados. Até que em novembro de 1916, o lutador italiano Alfredi Leconti, empresariado por Gastão Gracie, então sócio no American Circus com os Irmãos Queirollo, chegou a Manaus para mais um desafio. Sataki que estava adoentado cedeu seu lugar para Laku, sendo este derrotado por Leconti. Sataki, em recuperação, seria o próximo adversário do italiano, mas devido a brigas geradas por ocasião do combate entre Laku e o desafiante, o delegado Bráulio Pinto resolve proibir outras lutas na capital.

Em 1917, de volta ao Brasil, mais especificamente em Belém, e tendo ao lado sua companheira, a inglesa May Iris Maeda, Conde Koma ingressa no American Circus onde conhece finalmente Gastão Gracie. Em novembro de 1919, o Conde retorna a Manaus, agora na condição de desafiante de seu amigo Satake. Foi então que aconteceu a única derrota de Koma em toda sua carreira. Na biografia anterior diziam que ele nunca havia sido derrotado. Então ele volta para Belém e em 1920, já com a crise da borracha, é desfeito o American Circus. Com isso, Mitsuo Maeda embarca novamente para a Inglaterra. Em 1922, regressa como agente de imigração, trabalhando pela Companhia Industrial Amazonense e começa a ensinar judô aos belenenses na Vila Bolonha. No mesmo ano, seu ex-companheiro Satake embarca para a Europa e nunca mais se tem notícias do grande mestre. Conde Koma continuou em Belém, falecendo em julho de 1941. Carlos e Hélio Gracie, filhos de Gastão seguiram atuando no jujutus, modalidade que aprenderam com Koma no circo do pai e que posteriormente sistematizaram em um estilo próprio que mais tarde ficaria conhecido como jiujitsu Gracie ou brazilian jiujitsu.

Na região centro-oeste brasileira, em Goiânia e Anápolis, durante a década de 1960 e 1970 começaram a aparecer os primeiros mestres de judô e karatê. Parte disso foi impulsionada pela criação da Federação Goiana de Judô (FEGOJU) no ano de 1960 e à instalação da ESEFEGO – Escola Superior de Educação Física de Goiás[78] – como um dos primeiros cursos superior nesta área presente no país. O maior expoente[79] do judô goiano (e brasileiro) foi o sensei Lhofei Shiozawa, que deu aula de judô no curso de formação em educação física da ESEFFEGO (sendo este curso um dos primeiros a ter na grade curricular esta disciplina), primeiro participante brasileiro em campeonatos mundiais durante a década de 1950 e 1960 e que também participou das Olimpíadas de Tokyo no ano de 1964, ano em que o judô estreava no programa olímpico.

A aikidô ingressa no Brasil, segundo Bull (2004b: 130-131) a partir da vinda do sensei Kawai Reishin na década de 1960 que se instala na cidade de São Paulo e ajuda a montar a Federação Paulista de Aikidô, e no Rio de Janeiro a instalação do sensei Nakatani Teruo.

A história do aikidô em Goiânia está intimamente ligada com a vinda desta prática para Brasília, algo semelhante ao que ocorre com o judô. O aikidô chegou a Brasília em 28 de fevereiro de 1972, trazido por José Maria Ribamar Santos Martins, funcionário do Banco do Brasil, que veio por ocasião da transferência da Direção Geral do Banco, do Rio de Janeiro para Brasília. Martins, promovido a 1º Dan em 1971, aluno do sensei Nakatani Teruo no Rio de Janeiro desde 1965, iniciou suas atividades de implantação e difusão do Aikidô no Distrito Federal oficialmente em maio de 1972. O primeiro dojô foi o gramado, à sombra dos eucaliptos na Associação Atlética Banco do Brasil de Brasília.

Em 1975, o Sensei Nakatani, em função de suas atividades empresariais, sentindo-se impossibilitado de continuar dando assistência aos seus alunos, a pedido destes, trouxe do Japão o sensei Shikanai Ichitami. Em 1978, Shikanai Sensei firmou-se definitivamente no Brasil, situando-se inicialmente em Niterói, no

[78] Atualmente esta faculdade se integrou na Universidade Estadual de Goiás (UEG), mas manteve a sua nomenclatura com o acréscimo de mais um “F” para designar o curso de graduação em fisioterapia.

[79] Outros nomes de importância para o judô goiano foram: sensei Cid Ioshida, Hugo Nakamura, Josmar Amaral Gonçalves, entre outros.

Rio de Janeiro. Mais tarde, transferiu-se para Belo Horizonte, onde fixou residência definitiva e de onde passou a centralizar a coordenação das atividades dos grupos praticantes do aikidô trazido por Nakatani Sensei para o Brasil, em 1960 e para o Planalto Central, em 1972. A partir das gerações surgidas na capital federal, Goiânia começa a receber professores, sendo que se destacam os sensei Ivan Reis de Menezes e Fábio Yabagata.

Considerações finais

No documentário Anthology (1995), que procura mostrar a vida e carreira da famosa banda de rock´n roll Beatles, há uma cena interessante que pode ilustrar alguns aspectos das discussões anteriores. Na ocasião da primeira visita desta banda ao Japão ocorrido no ano de 1965, este fato gerou admiração e histeria por parte da juventude daquele país, mas ao mesmo tempo gerou sentimentos contrários junto às partes conservadoras daquela sociedade. O problema se instaurou (além de toda a significância por trás daquele ritmo musical e estilo de vida) pelo fato de que em sua primeira turnê, o Budôkan, tradicional espaço (ginásio) de promoção das artes marciais e de competições, fora o local escolhido pelos organizadores para sediarem o show desta banda. Movimentos contrários surgiram, com direito a manifestações públicas e declarações ríspidas por parte de mestres e responsáveis pelas artes marciais no país. Ao ser questionado sobre este fato, John Lennon, um dos integrantes desta banda conhecido pela "língua afiada" e demonstrando toda a altivez e postura superior construída pelo homem ocidental que discutimos no primeiro capítulo, respondeu que não entendia o motivo daquela exacerbada manifestação já que "música é melhor que artes marciais".

O fato é que para os japoneses, que no período pós-guerra enfrentavam grandes dificuldades em todas as instâncias sociais e a desconfiança do mundo ocidental, surgiram sentimentos de resistência contra o processo de ocidentalização das instâncias na sociedade (que já se encontrava parcialmente ocidentalizada). Esta resistência foi uma forma de mostrar ao mundo que as tradições japonesas mereciam maior respeito. O Budokan, local considerado

sagrado para a prática das artes marciais, estaria naquele momento sendo corrompido e desrespeitado.

Pelos estudos culturais sobre a situação japonesa diante do quadro de modernização mundial, percebemos que este país conhece os elementos da modernidade que ocorreu no Ocidente, mas sempre tentou garantir sua diferenciada herança cultural. Este aspecto, iniciado já no século XVII com o surgimento da escola *kokugaku* (Aprendizado Nacional), onde um grupo de intelectuais se insurge contra o formalismo confucionista, procurou valorizar o estudo do passado, tornando-o matéria de reflexão e inspiração de um saber. O processo de insurgência dos estudiosos nativistas japoneses contra a validade dos textos confucionistas chineses se dá pela procura de demonstrar que o Japão sempre teve uma dinâmica própria capaz de reorientar valores e as contribuições de outros povos. O processo estabelecido a partir da restauração Meiji também procurou manter o caráter tradicional da cultura japonesa no campo das relações com o mundo ocidental. Mesmo com a presença do pensamento ocidental nas tentativas de organização do aparato produtivo, dos transportes e de burocracia estatal, houve uma forte reação a estas mudanças, considerada excessivas. A filosofia kokugaku é retomada pelo movimento conservadorista político (pois as funções e cargos estabelecidos na implantação do novo modelo burocrático não respeitavam a forma de organização de cargos existentes) fundido com o movimento cultural-nacionalista.

Este movimento é um fator importante que levou o Japão a vários conflitos contra seus vizinhos – guerra sino-japonesa (1894-1895), invasão da Coréia (1905-1945) e guerra contra a Rússia (1904-1905) – impulsionando o regime imperialista (entre os anos de 1931 e 1945, parte do Pacífico se encontra sob o domínio e poder japonês), garantido pela modernização armamentista que o país desenvolveu no início do século XX. A participação do Japão na segunda guerra mundial tornou-se mais um capítulo ilustrativo desta ascensão (ou tentativa) e desejo de um país em “espacializar” sua cultura, que até então, tinha uma característica “vertical” (presente apenas na ilha), como aponta Ortiz (2000: 27-9).

As práticas corporais também correspondem às transformações que a própria sociedade mundial passa. A análise realizada dos tipos de lutas aponta que seu processo de desenvolvimento corresponde ao grau de racionalização – trazendo aqui o entendimento de que as sociedades no mundo, em algum determinado momento histórico possuíram diferentes formas e graus de organização social e da conduta de vida – e de civilidade da sociedade japonesa e da sociedade ocidental.

As práticas do jujutsu e aikijujutsu que se encontram inseridas na escola Hiten Ryu trazem as marcas de um tempo em que a autodefesa, a sobrevivência eram aspectos necessários num cotidiano de conflitos. Para atingir tal objetivo (defesa), os sujeitos extravasavam ou deixavam aflorar a agressividade necessária. Na teoria da agressividade de Fromm, encontramos um subtipo da agressividade defensiva relacionada à reação em qualquer situação de conflito (necessária para a garantia da sobrevivência): a agressividade *instrumental,* um tipo biologicamente adaptativo que "tem a finalidade de obter o que é necessário ou desejável" (Fromm, 1983: 280). Desta forma, o objetivo não é a destruição, mas serve apenas como instrumento para atingir-se a finalidade real. O maior exemplo que se tem sobre esta situação são as guerras. A formação do Japão, especialmente na constituição do modo feudal e do governo shogunal, se deu por intensos conflitos, na qual, na base de estrutura governamental dos shoguns e mesmo das famílias e clãs, se encontravam a casta militar. Esta casta se inseria num complexo quadro sócio-político, ditando inclusive (a partir da ação de alguns clãs), a forma de governabilidade durante o governo dos shoguns. E diante a estrutura tradicional de dominação no Japão, a obediência militar tornava-se "involuntária" (Weber, 2004: 140), independente da vontade dos sujeitos que se encontravam nesta ordem, mas dependente da vontade e desejo do imperador, do shogun, dos daimyos.

Para conseguir tal intento, a necessidade do estabelecimento de uma ordem moral e de conduta dos sujeitos na sociedade em geral e nas castas guerreiras gerou um padrão de obediência embasado no respeito à ordem estamental, ao imperador como um "deus" na terra e na constituição de uma forma

disciplinar de conduta de vida. A disciplina da ordem militar gerou também uma espécie de “comunismo guerreiro” (Weber, 2002a: 180) semelhante à organização social em Esparta na Antiguidade. Criou-se um aparato econômico para a manutenção da casta militar e a comunidade guerreira constituía uma pequena sociedade autônoma fechada, mas incorporada ao quadro de governabilidade imperial-shogunal. A ética religiosa, então, teve importante função em proclamar a legitimidade da forma de governo abençoada pelos céus e deuses e também em tornar-se parâmetro para a construção da ética guerreira (*bushido*). E durante o processo de ausência de conflitos no período feudal japonês, as lutas e seus praticantes regidos por um código moral, buscavam a auto-realização espiritual através da prática marcial. Desta forma, vimos que no interior da nação japonesa após o século XVIII, as lutas também adquiriram o status de artes (pois o próprio guerreiro recorreu a outras fontes de conhecimento que pudessem auxiliar ou complementar o conhecimento marcial), objetivando por elas uma via para se alcançar o *satori* (iluminação).

Este elemento parcialmente se encontrava nas práticas marciais surgidas no período das transformações que levaram o Japão à sua modernização. Porém, este mesmo processo de contato com outros valores, outra lógica de conhecimento, gerou um conflito identitário e de interesses junto aos mestres e praticantes de artes marciais. A figura do guerreiro medieval japonês e sua prática já não cabiam mais na nova ordem que buscava cada vez mais apoio na racionalidade científica do mundo ocidental. Diante disto, vemos como ilustração a iniciativa de Jigoro Kano em buscar uma prática que já não fosse guiada mais pelo seu caráter belicoso e agressivo, mas pelos princípios filosóficos e religiosos. Não corremos o risco de afirmar que esta transformação se deu numa forma totalmente intencional, mas entendemos que as ações dos sujeitos podem corresponder aos padrões sociais e culturais de um momento histórico. Exemplificamos este aspecto com as próprias palavras do fundador do aikidô, na qual defende que o *bujutsu* (técnicas, artes de guerra), especialmente aquele elaborado por ele, teria uma função maior de tornar-se um caminho para respeitar os deuses:

> Através do *Michi* (Caminho), nós devemos conhecer a sinceridade; através do M*ichi,* nós exibimos *Makoto* (sinceridade), e desse *Makoto* devemos criar uma imagem e forma. Então, é dessa forma que nós exibimos o espírito e o treinamos. Assim, nós fazemos da criação de sinceridade, o propósito do nosso treino do *Budô* (via, caminho marcial). Isso é o que nós estamos tentando alcançar. Nós observamos que a santidade na Natureza, de todos os fenômenos genuínos e todas as coisas no Céu e na Terra é esclarecida sobre eles. Então, por meio do *Michi*, nós conhecemos *Makoto* e criamos formas assim, fazendo com que o *Rei* (espírito) vire realidade (Ueshiba, 1984: 02).

E desta forma, também se encontrava uma forma de manter o caráter identitário japonês e o *on* (obrigação) imperial:

> Através do Treinamento e do polimento de um *bujutsu* que corresponde a essa Grande Esfera da Natureza, nós temos que nutrir e demonstrar claramente o *Yamato–Damashii* (o espírito japonês) e realizar o espiritualismo fundamental do *Kodo* (Caminho Imperial), e finalmente unificá-los todos na Verdade–Bondade–Beleza. Baseado nessa unidade, um sistema unificado nasce e através do princípio da limpeza, nós podemos purificar nossos corpos e mentes (Ueshiba, 1984: 02).

A transformação das artes marciais na modernidade acarretou também uma redução técnica, ou seja, aquele conhecimento de defesa pessoal que já não fazia mais sentido nesta era, fora parcialmente suprimido (mas não extintos, como comprova a existência de escolas e estilos antigos na atualidade). Como elemento deste “processo civilizador” nas lutas, para a contenção racional dos impulsos dos sujeitos, a suavização da técnica aparece como esta tentativa. Mas ela sozinha não daria conta: foi necessário criar um rígido padrão de conduta para os dojôs, sendo a etiqueta um elemento que possui um duplo caráter de manutenção das características culturais do Japão, ao mesmo tempo em que proporciona a segurança de seus praticantes. Stanley Pranin, um dos maiores estudiosos do aikidô completa: “[...] nos dojôs, a etiqueta serve para criar um ambiente de treino onde técnicas inerentemente perigosas podem ser praticadas com um resultado previsível” (Pranin, s/d: 02).

Este autor, aliás, reclama da falta de comportamento adequado no dojô de mestres e alunos na atualidade. Este, segundo ele, é um dos grandes motivos que geram lesões e até afastamento dos praticantes:

> Na época atual, muitos não praticam as boas maneiras, acreditando que este tipo de atitude é desnecessária, vazia e antiquada. Eu acho que tais pessoas não foram ensinadas sobre a origem e a função das boas maneiras e, desta forma, não podem relacioná-las com qualquer propósito social útil. Nós temos uma tendência em prender-nos à necessidade de obedecer a certas regras sociais de comportamento, mas não conseguimos explicar o mecanismo pelo qual a etiqueta funciona para que as engrenagens da vida social funcionem de uma forma adequada (Pranin, s/d: 03).

E a transmigração das práticas marciais para o Ocidente, adota um conjunto de significados que contribuíram com este "desrespeito" às tradições encontradas nas manifestações marciais japonesas. Destacamos, especialmente, o princípio da competitividade exacerbada que transforma as práticas lúdicas ou de lazer em palcos para sobrepujar o adversário. No entanto, o adversário não é só o sujeito que se encontra em pé no tatame: por ele há toda uma representação de ideologias, disputa política (nacionalista) e econômica.

O esporte surgido na modernidade acompanha as transformações mundiais. Como vimos em Bracht (1997), Elias e Dunning (1992) e também vemos em Marques, Gutierrez e Almeida (2008), o esporte sofreu uma mudança qualitativa ao longo do tempo devido à transformação das estruturas sociais e econômicas, principalmente após a segunda guerra mundial e a progressiva mercantilização da cultura. Esta modificação resultou de adaptações a novas configurações sociais. Na transitoriedade da modernidade, o esporte tomou importância em âmbito político, devido sua capacidade de comparações de performances e de enfrentamento entre nações. Entre suas funções políticas destaca-se seu papel diplomático, que transformou o esporte no portador da ideologia de coexistência pacífica entre superpotências, além de cumprir a tarefa de marcar a presença de uma nação no cenário internacional.

No período entre as duas grandes guerras mundiais, notou-se a valorização do uso político do esporte moderno em âmbitos nacional e internacional, no qual os governos passaram a explorar melhor a capacidade desse fenômeno de atrair o interesse das populações, e se apresentar como uma possibilidade de comparação direta de performances numa única linguagem e pautada em normas universais. Após a segunda guerra mundial, com a separação

das grandes potências mundiais em dois blocos econômicos, o esporte passou a ser uma forma de manifestar superioridade frente a outros povos e ferramenta política para os Estados. Ganhar medalhas, no período da Guerra Fria, tornou-se um símbolo não somente de orgulho nacional, mas também da superioridade de um sistema político sobre o outro.

Nesse período, o esporte começou a se expandir devido ao aumento de investimentos nas melhorias do alto rendimento e à representatividade exercida por atletas em encontros internacionais, inclusive de países em desenvolvimento. Ocorre, então, o fortalecimento da perspectiva espetacular do esporte, pois para que seu uso político fosse eficiente, era necessário divulgá-lo, fazer desse fenômeno uma manifestação cultural importante, que gerasse interesse e que unificasse formas de comunicação entre todo o mundo. Isso ampliou seus limites geográficos e culturais, tornando-o mais conhecido e valorizado em todo o planeta. Porém, também abriu possibilidades de novas formas de manifestação, devido às diferentes incorporações desse fenômeno por inúmeras formas de cultura.

A busca pela consolidação de resultados positivos dentro do modelo esportivo (e que o judô se insere) ocasionou uma refiguração do ensino e treinamento. Refiguração que se baseia nos princípios do rendimento no esporte. E fator gera uma nova redução técnica, pois muitos judocas (atletas) procuram direcionar seu treinamento (já guiado pela lógica de uma razão científica instrumental) à utilização de técnicas e golpes que possam gerar rápidos resultados positivos. Na observação de campeonatos mundiais de judô, é possível perceber que as finalizações em solo tem se tornado raro nas lutas competitivas e que a busca pela garantia de acúmulo de pontuações parece ser a estratégia adotada por muitos judocas. No estudo de Franchini e Sterkowics (2003), temos o apontamento de que as categorias mais pesadas no gênero masculino, por exemplo, apresentam menor combatividade, ocorrendo em contraposição, um número grande de punições e consequentemente, pontuações retiradas desta situação. Se adotarmos as lutas no parâmetro de defesa pessoal, ainda citando o exemplo do judô, percebe-se que este caráter quase não é mais trabalhado pelos senseis. Originalmente, no judô o praticante que atingia a graduação de faixa

preta começava a aprender técnicas do *Goshin Jutsu* (técnicas de defesa pessoal). Arrisco a afirmar que é cada vez mais raro encontrar mestres que trabalham com esta perspectiva.

As indicações sobre o trato com o corpo na modernidade através do fenômeno esportivo ocidental nos permitem ver como as lutas ou artes marciais sofrem ressignificações a partir do seu estabelecimento no Ocidente. Sua transmigração para o Ocidente significa que a própria corporeidade, ou seja, os conhecimentos sobre o corpo construído nos países orientais venham a ser adotados parcialmente, suprimidos ou substituídos por entendimento plausíveis para a cultura dos países localizados nesta “metade do mundo”. Esta pista investigativa nos é oferecida a partir da idéia da compreensão sobre a corporeidade japonesa (como fruto de toda a discussão que realizamos sobre a conduta dos sujeitos associada ao alto grau da presença da religiosidade na cultura).

Diante destas considerações, a construção da corporeidade nas lutas marciais está envolvida num emaranhado de significações culturais. A pesquisa das imagens nos trouxe elementos que possibilitou maiores reflexões sobre o trato com as tradições culturais presentes nas lutas. E estas manifestações no quadro do esporte moderno possuem caráter ambíguo. Vemos que a exarcebação da competitividade tem colocado em segundo plano as noções que garantem a segurança do competidor ou do colega de treinamento, o reconhecimento e o respeito ao oponente, além do já mencionado esvaziamento cultural da prática.

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 4ª ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2000.

ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. Tradução Wolfgang Leo Maar. 2ªed., São Paulo: Paz e Terra, 2002.

___. **Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã** in: ADORNO, Theodor. *Textos escolhidos*. São Paulo, SP: Nova Cultural, 2000. (Col. Os pensadores).

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de**. Entre a história e a experiência: o budismo japonês de Daisetz Teitaro Suzuki** in: **Revista Nures –** Núcleo de Estudos Religião e Sociedade da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, nº 10, Setembro/Dezembro 2008. (Disponível online in: http://www.pucsp.br/revistanures).

ANDRÉ, Richard Gonçalves **Shintoísmo e Culto aos Kami: Aproximações e distanciamentos in: Revista Nures –** Núcleo de Estudos Religião e Sociedade – Pontifícia Universidade Católica, nº 9, Maio/Setembro 2008. (disponível online in: http://www.pucsp.br/revistanures).

BARREIRA, Cristiano Roque Antunes. MASSIMI, Marina. **As idéias psicopedagógicas e a espiritualidade do karatê do segundo a obra de Gichin Funakoshi** in: Revista Psicologia: Reflexão e Crítica, 2003, 16(2), pp. 379-388. (Disponível online in: http://www.scielo.br/pdf/prc/v16n2/a18v16n2.pdf).

BENEDICT, Ruth. **O crisântemo e a espada: padrões da cultura japonesa**. São Paulo, SP: Perspectiva, 1972.

BENJAMIM, Walter. **A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução**. *In:* **Os pensadores: Textos escolhidos – Walter Benjamim, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jurgen Habermas**. Tradução José Lino Grunnewald, São Paulo: Abril Cultural, 1980.

BOURDIEU. **Como é possível ser esportivo?** in: **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

BRACHT, Valter. **Sociologia crítica do esporte: uma introdução**. Vitória, ES: UFES, 1997.

BULL, Wagner. **Aikidô: o caminho da sabedoria – Dobun: história e cultura**. 10ª edição. São Paulo, SP: Pensamento-Cultrix, 2004a.

___. **Aikidô: o caminho da sabedoria – a teoria**. 10ª edição. São Paulo, SP: Pensamento-Cultrix, 2004b.

CORREIA, Walter Roberto. FRANCHINI, Emerson. **Produção acadêmica em lutas, artes marciais e esportes de combate.** Revista Motriz, Rio Claro, SP: v.16 n.1 p.01-09, jan./mar. 2010 (disponível online in: *www.periodicos.rc.biblioteca.unesp.br/index.php/motriz/article/.../2707*)

CLEARY, Thomas. **The japanese art of war: understanding the culture of strategy**. Massachussets, Boston, USA: Shambala Publications, Inc, 1991.

COHN, Gabriel. **Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber**. São Paulo, SP: T. A. Queiroz, 1979.

DANTAS, Estélio H. M. **A Prática da Preparação Física**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Shape, 1995.

DAVIS, Winston. **Japanese religion and society: paradigms of structure and change**. New York, NY: State University of New York Press, 1992.

DEL VECCHIO, Fabrício Boscolo. MATARUNA, Leonardo. **Jigoro Kano e Barão De Coubertin: nuances de um pré-olimpismo no oriente.** Revista Digital EF Deportes, Buenos Aires, ano 10, nº 68, janeiro de 2004. (disponível online in: http://www.efdeportes.com/efd68/kano.htm).

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. Tradução Fernando Tomáz e Natália Nunes. 2ª edição. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1998. – (Ensino Superior).

___**. O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2001.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador – vol. 1: uma história dos costumes**. Tradução Ruy Jungmann. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 1994.

___. **O processo civilizador – vol. 2: Formação do estado e civilização**. Tradução Ruy Jungmann. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 1993.

___. **A sociedade dos indivíduos**. Organização de Michael Schrotter. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 1994b.

ELIAS, Norbert. DUNNING, Eric. **A busca da excitação**. Lisboa: Difel, 1992.

ENRIQUEZ, Eugène. **Psicanálise e ciências sociais** in: **Revista Ágora – Revista do programa de pós-graduação em Psicanálise da UFRJ.** Vol. VIII, nº 02 jul/dez, Rio de Janeiro, RJ: 2005, pp. 153-174. – (disponível online in: http://www.scielo.br/pdf/agora/v8n2/a01v8n2.pdf).

FEDERAÇÃO INTERNACIONAL DE JUDÔ. **Regras de arbitragem** (in: mimeo)

FRANCHINI, Emerson. STERKOWICZ, Stanislaw. **Tática e técnica no judô de alto nível (1995-2001): considerações sobre as categorias de peso e os gêneros** *in***:** Revista Mackenzie de Educação Física e Esporte, ano 2003, Vol. 2(2), pp.125-138.

FREITAG, Bárbara. **A Teoria Crítica: ontem e hoje**. 5ª ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 2004.

FREUND, Julien. **Sociologia de Max Weber**. Trad. Luís Cláudio de Castro e Costa. Rio de Janeiro, RJ: 2000.

FILHO, José Jeremias de Oliveira. **Patologias e regras metodológicas** *in*: Revista Estudos Avançados, vol. 9, número 23, 1995. (disponível online in: http://www.scielo.br/pdf/ea/v9n23/v9n23a17.pdf).

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução e organização Roberto Machado, 16ªed., Rio de Janeiro: Graal, 2001.

FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**. **O interesse científico da psicanálise. Moisés de Michelangelo** in: FREUD. Sigmund. **Obras psicológicas de Sigmund Freud: edição standard brasileira volume XIII**. Comentários e notas de James Strachey; em colaboração com Anna Freud; traduzido do alemão e inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1996a.

___. **Psicologia de grupo e análise do ego**. **Dois verbetes de enciclopédia** in: FREUD. Sigmund. **Obras psicológicas de Sigmund Freud: edição standard brasileira volume XVIII**. Comentários e notas de James Strachey; em colaboração com Anna Freud; traduzido do alemão e inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1996b.

___. **O futuro de uma ilusão. O mal-estar na civilização. Uma experiência religiosa. Tipos libidinais** in: FREUD. Sigmund. **Obras psicológicas de Sigmund Freud: edição standard brasileira volume XXI**. Comentários e notas de James Strachey; em colaboração com Anna Freud; traduzido do alemão e inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1996c.

FROMM, Erich. **Anatomia da destrutividade humana**. Tradução de Marco Aurélio de Moura Matos. 2ª edição. Rio de Janeiro, RJ: Guanabara, 1987.

___. **Psicanálise e religião**. Tradução de Iracy Doyle. 1ª edição, Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 1957. (Biblioteca de psicologia médica).

___. **Autoridade e super-ego: o papel da família** *in*: CANEVACCI, Massimo. **Dialética da Família: gênese, estrutura e dinâmica de uma instituição**

repressiva. Tradução Carlos Nelson Coutinho. 5ª edição. São Paulo, SP: Brasiliense, 1987.

___. **Psicanálise da sociedade contemporânea**. Tradução de L. A. Bahia e Giasone Rebuá. 10ª edição. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores, 1983a.

___. **O medo à liberdade**. Tradução de Octávio Alves Velho. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983b.

FROMM, Erich. SUZUKI, Daisetz Teitaro. MARTINO, Richard de. **Zen Budismo e Psicanálise**. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São, Paulo, SP: Cultrix, 1960.

FUKUTAKE, Tadashi. **The modernization of japanese society** in: FUKUTAKE, Tadashi. **The japanese social structure**. Translated by Ronald P. Dore. 2º edition. Tokyo, JPN: University of Tokyo Press, 1989.

GAARDER, Jostein (et alli)**. O livro das religiões.** Tradução de Isa Mara Lando. Revisão técnica e apêndice de Antônio Flávio Pierucci. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2001.

GOMES DA COSTA, Marcelo. **Ginástica Localizada**. Rio de Janeiro: Editora Sprint, 1996.

GREINER, Christine. **Orientalismo e antropofagia: estudos do corpomídia como estratégia para discutir a alteridade no campo da cultura**. Revista de Estudos Universitários, Sorocaba, SP, v.34, n.2, p.13-26, dez.2008 (disponível online in: http://periodicos.uniso.br/index.php/reu/article/viewFile/91/55)

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. Introdução e tradução José N. Heck. Rio de Janeiro, RJ: Guanabara, 1987.

___. **O discurso filosófico da modernidade**. 2ª ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2002.

___. **Habermas: sociologia**. São Paulo, SP: Ática, 1993. (Col. Grandes cientistas sociais).

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. **Metodologias qualitativas na sociologia**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Vozes 2001.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAME, Jean-Paul. **Sociologia e Religião: abordagens clássicas**. Tradução Ivo Stomiolo. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009. (Coleção Sujeitos e Sociedades)

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. Tradução Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

HORKHEIMER, Max. ADORNO, Theodor W. **A dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Tradução Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 1985.

JAY, Wally. **Small circle jujitsu**. Santa Clarita, California, USA: Ohara publications.

JONES, Todd. **Integridade marcial no Aikidô** s/d. (disponível online in: http://www.aikidojournal.com/article?articleID=322)

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e religião oriental**. Tradução Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. São Paulo, SP: Círculo do livro, 1990.

KANO, Jigoro. **Energia mental e física: escritos do fundador do judô**. Tradução para o português Wagner Bull. São Paulo, SP: Pensamento, 2008.

KIRBY, George. **Jujitsu: basic techniques of the gentle art**. Burbank, California, USA: Ohara publications, 1983.

KUNZ, Elenor. **Educação Física: ensinos & mudanças**. Ijuí, RS: Unijuí, 1991, 207 p. (Coleção Educação 11).

KUNZ, Elenor. **Transformação didático-pedagógica do esporte.** 3ª edição. Ijuí, RS: Unijuí, 2000.

KURIYAMA, Shigehisa. **The expressiveness of the body and the divergence of Greek and Chinese Medicine**. New York, NY, USA: Zone Books, 1999.

LITTLE, Daniel. **Rational Choice Theory** *in*: Varieties of social explanation: an introduction to the Philosophy of Social Science. Tradução de Jordão Horta Nunes. Boulder: Westview, 1991, p. 39-66. (disponível online in: http://www.fchf.ufg.br/pos-sociologia/uploads/files/Little_%20Capitulo3.pdf)

LOCK, Margaret. **East asian medicine in urban Japan**. Los Angeles, CAL, USA: University of California Press, 1980.

LOWY, Michael. **Figuras do marxismo-weberiano** (disponível online in: http://antivalor2.vilabol.uol.com.br/textos/outros/lowy_01.html, s/d (acesso outubro 2009).

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe: estudos de dialética marxista**. Tradução Telma Costa. Porto, POR: Publicações Escorpião, 1974. (Biblioteca ciência e sociedade).

MARQUES, Renato Francisco Rodrigues. GUTIERREZ, Gustavo Luis. ALMEIDA, Marco Antonio Bettine de. **A transição do esporte moderno para o esporte moderno para o esporte contemporâneo: tendendia de mercantilização a**

partir do final da guerra fria. Anais do 1º Encontro da ALESDE - Associação Latino-Americana de Estudos Sócio-culturais do Esporte – na Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, Brasil (30, 31/10 e 01/11/2008) (disponível online in: http://www.alesde.ufpr.br/encontro/trabalhos/9.pdf).

MUSASHI, Miyamoto. **Gorin No Sho – O livro dos cincos anéis**. Tradução José Yamashiro. São Paulo, SP: Cultura Editores Associados, 1995.

NOVAES, Adauto. **A ciência no corpo** *in*: NOVAES, Adauto (org.). **O Homem-máquina: a ciência manipula o corpo**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2003.

NUKARIYA, Kaiten. **A religião dos samurais**. Tradução Carmem Queiroz. São Paulo, SP: Tahyu, 2006.

OBATA, Toshishiro. **Samurai aikujutsu: techniques of the samurai swordsmen**. Norwich, Norfolk, ENG: Dragon Books, 1987.

OI, Célia. **Tempo de Paz: o mundo do período Edo** *in*: SECRETARIA DE ESTADO DA CULTURA DO ESTADO DE SÃO PAULO (PINACOTECA DO ESTADO DE SÃO PAULO); AGÊNCIA DE CULTURA DO JAPÃO. O **florescer das cores – a arte do período EDO**. São Paulo, SP, 17 de Abril a 22 de junho de 2008.

OKANO, Michiko. **Ma – Entre espaço de comunicação no Japão: um estudo acerca dos diálogos do Ocidente e do Oriente**. Tese do doutorado no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, SP, 2007. (disponível online in: http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cp039678.pdf)

OLIVEIRA, Ana Cláudia Delfini Capistrano de. **Além da Razão ou razão do além? Reflexões sociológicas sobre o sagrado**. 1ª edição. Itajaí, SC: Universidade do Vale do Itajaí, 2007.

OMENA, Luciane Munhoz de. SILVA, Altino Silveira. **O Estado Meiji e a religião shinto: As dimensões políticas contidas nas crenças e valores xintoístas para a formação da estrutura do Estado e do patriotismo japonês** *in*: Revista Nures - Núcleo de Estudos Religião e Sociedade da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, SP. nº 9 – Maio/Setembro 2008. (Disponível online in: http://www.pucsp.br/revistanures).

ORTIZ, Renato. **O próximo e o distante: Japão e Modernidade-Mundo**. São Paulo, SP: Brasiliense, 2000.

___. **Mundialização e cultura**. 1ª edição (8ª reimpressão). São Paulo, SP: Brasiliense, 2006.

PAINE, Scott Randall. **Filosofia e o Fato Obstinado da Religião: O Oriente Reorienta o Ocidente** in: Revista de Estudos da Religião do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica-SP, Setembro 2007. (Disponível online in: www.pucsp.br/rever/rv3_2007/t_paine.pdf)

PENN, Gemma. **Análise semiótica de imagens paradas** in: BAUER, Martin W. BASKELL, George (org). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som – um manual prático**. 2ª edição. Tradução de Pedrinho A. Guareschi. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

PEREIRA, José Carlos. **A Magia nas intermitências da Religião: Delineamentos sobre a magia em Marcel Mauss** in: Revista Nures – Núcleo de Estudos de Religião e Sociedade da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, nº 5, Janeiro/Abril 2007. Disponível online in: http://www.pucsp.br/revistanures.

PEREIRA, Ronan Alves. **Sincretismo e tolerância**. In: Website da Fundação Fapão, 2000. (Disponível online in: http://www.fjsp.org.br/guia/cap19.htm.).

PILZ, Gunter A. **Sociologia do esporte na Alemanha**. **Revista Estudos Históricos**, Esporte e Lazer. Rio de Janeiro, n. 23, 1991. (disponível online in: http://www.boletimef.org/biblioteca/604/Sociologia-do-esporte-na-Alemanha)

PRANIN, Stanley. **Etiqueta e a preservação do bem** (disponível online: http://www.aikikai.org.br/art_etiq.html).

PUCCI, Bruno. **Teoria crítica e educação** in: PUCCI, Bruno (org.). **Teoria crítica e educação: a questão da formação cultural na Escola de Frankfurt.** Petrópolis RJ: Vozes; São Carlos, SP: EDUFISCAR, 1994. (Coleção Ciências Sociais na educação).

RATTI, Oscar. WESTBROOK, Adele. **The Secrets of the Samurai: The Martial Arts of Feudal Japan**. s/e. Edison, New Jersey: Castle Books, 1999.

REID, Howard. CROUCHER, Michael. **O caminho do guerreiro: o paradoxo das artes marciais**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo, SP: Cultrix, 2004.

SAID, Edward W. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo, SP: Companhia da Letras, 2007.

SAITO, Cecília Noriko Ito. **O Shodo, o corpo e os novos processos de significação**. São Paulo, SP: Annablume, 2004.

___. **Ação e percepção nos processos comunicacionais dos corpos em formação**. Tese de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Comunicação

e Semiótica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007 (disponível online in: http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cp039126.pdf)

SAKURAI, Célia. **Os japoneses**. São Paulo, SP: Contexto, 2007.

SCOTT, David. DOUBLEDAY, Tony. **O livro de Ouro do Zen: a sabedoria milenar e sua prática**. Tradução de Maria Alda Xavier. Rio de Janeiro, RJ: Ediouro, 2000.

SETTE, Luiz Paulo Lindenbergh. **A revolução samurai**. São Paulo, SP: Aliança Cultural Brasil-Japão, Massao Ohno Editor, 1991.

SHAHAR, M. **Evidências da Prática Marcial em Shaolin durante o Período Ming.** Tradução de Rodrigo Wollf Apolloni**.** Revista de Estudos da Religião Nº 4 / 2003 / pp. 93-144 (disponível online in: www.pucsp.br/rever/rv4_2003/p_shahar.pdf.).

SILVA, Carlos Leonardo Bahiense da. **Em nome do imperador: reflexões sobre a Shindo Renmei e sua campanha pela preservação da etnicidade japonesa (1937-1950)**. Dissertação de mestrado no progrma de Pós-graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2006 (disponível online in: http://www.ufrrj.br/cpda/static/teses/m_carlos_leonardo_bahiense_2006.pdf).

SILVA, Ana Márcia. **Elementos para compreender a modernidade do corpo numa sociedade racional** *in*: Cadernos Cedes, ano XIX, nº 48, Agosto/99 (disponível online in: www.scielo.com.br).

___. **Esporte-espetáculo: a mercadorização do movimento corporal humano**. Dissertação de mestrado no programa de pós-graduação em Educação da UFSC, 1991 (disponível online in: www.boletimef.org.br)

SOARES, Carmem Lúcia. **Imagens da educação no corpo: estudos a partir da ginástica francesa no século XIX**. Campinas, SP: Autores Associados, 1998. (Col. Educação contemporânea).

SOUZA, Jessé. **Patologias da modernidade: um diálogo entre Habermas e Weber**. São Paulo, SP: Annablume, 1997 (Selo Universidade; 55).

SUGAI, Vera Lúcia. **O caminho do guerreiro. Volume 1: a contribuição das artes marciais para o equilíbrio físico e espiritual**. Colaboração de Sumio Tsujimoto. São Paulo, SP: Editora Gente, 2000.

___. **O caminho do guerreiro. Volume 2: Integrando educação, auto-conhecimento e auto-domínio pelas artes marciais**. Colaboração de Sumio Tsujimoto. São Paulo, SP: Editora Gente, 2000.

SUN TZU. **A arte da guerra**. Prefácio e adaptação de James Clavell. Tradução de José Sanz, 12ª edição. Rio de Janeiro, RJ: Record, 1983.

TEGNER, Bruce. **Guia completo de judô**. Rio de Janeiro, RJ: 1967.

___. **Guia completo de jiujitsu**. 3ª edição, Rio de Janeiro, RJ: 1977.

THE CAMBRIDGE HISTORY OF JAPAN. Vol. 03: **Medieval Japan**. Cambridge, ENG: Cambridge University Press, 1990a.

___. Vol. 05: **The nineteenth century**. Cambridge, ENG: Cambridge University Press, 1990b.

THELLE, Notto R. **Buddhism and Christianity in Japan: from conflict to dialogue, 1854-1899**. Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press, 1987.

THELEN, Yves. **Ninja: los samurais de la sombra**. Barcelona, ESP: Martinez Roca, 1989.

TRIVINOS, Augusto. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo, SP: Atlas, 1987.

TSUNODA, Ryusaku (et alli). **The spread of esoteric buddhism (Heian Period)** *in*: **Sources of the japanese tradition**. New York, NY, USA: Columbia University Press, 1958. (Introduction to oriental civilizations)

TUBINO, Manoel José Gomes. **Metodologia científica do treinamento desportivo.** 3ª edição. São Paulo: Ibrasa, 1984.

UESHIBA, Morihei. **Kannagara no jutsu**. Tradução Arthur de Paiva Napoleao. In: Aiki News, 1984. (disponível online: http://www.aikidojournal.com/article?articleID=525&lang=br)

VAZ, Alexandre Fernandez. **Treinar o corpo, dominar a natureza: notas para uma análise do esporte com base no treinamento corporal**. Cadernos Cedes, ano XIX, nº 48, Agosto/1999 (disponível online: www.scielo.com.br)

___.**Teoria Crítica do esporte: origens, polêmicas, atualidades** *in*: Revista Digital Esporte & Sociedade, Ano 1 - Número 1 - Nov.2005/Fev.2006 (disponível online in: www.esportesociedade.com)

VIEIRA, Renato Luiz. **Racionalização e mudança social em Max Weber**. Revista Educação e Filosofia nº 7. Uberlândia, MG: Editora da Universidade Federal de Uberlândia, Jul/Dez, 1993 (disponível online in: www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/download/.../979*).*

VIRGÍLIO, S. **A Arte do Judô**. 3ª ed. Porto Alegre, RS: Rígel editora, 1994.

VILELA, Sergio Luiz de Oliveira. **Racionalização e globalização: uma leitura a partir de Max Weber** in: Revista Raízes, Ano XVIII, Nº 19, maio/99 (disponível online in: http://www.ufcg.edu.br/~raizes/artigos/Artigo_43.pdf).

WEBER, Max. **Economia e Sociedade – fundamentos da sociologia compreensiva vol 1**. Tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. São Paulo, SP: Imprensa Oficial/Editora UnB, 2004.

___. **A ética protestante e o "espírito do capitalismo"**. Tradução e Organização de Antonio Flávio Pierucci. 1ª edição. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2005.

___. **Ensaios de sociologia**. Organização e introdução de H.H Gert e C. Wright Mills. Tradução de Waltensir Dutra. 5ª edição. Rio de Janeiro, RJ: LTC – Livros Técnicos e Científicos, 2002a.

___. **Max weber: Sociologia. Organização de Gabriel Cohn**. 7ª edição. São Paulo, SP: Ática, 2002b. – (Coleção grandes cientistas sociais).

WEINECK, Jürgen. **Biologia do Esporte**. São Paulo: Editora Manole, 1991.

WIGGERHAUS, Rolf. **Escola de Frankfurt: desenvolvimento teórico, significação política**. Tradução do alemão por Lilyane Deroche-Gurgel; tradução do francês por Vera de Azambuja Harvey, Revisão técnica por Jorge Coelho Soares. Rio de Janeiro, RJ: DIFEL, 2002.

YAMASHIRO, José. **Japão: passado e presente**. Rio de Janeiro, RJ: Hucitec, 1978.

YUASA, Yasuo**. The body**. New York, NY: Sunny Books, 1987.

APÊNDICE

DVD com vídeos dos estilos de lutas analisados