

O caminho da espada: sobre mecanismos e máquinas¹ Parte III – Final

Gil Vicente Lourenção²

Doutorando em Antropologia Social

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar/Tsukuba University

Resumo

O plano deste ensaio é efetuar uma discussão levando em consideração a analítica centrada no triângulo indivíduo-subjetividade-pessoa a partir de minha etnografia junto a praticantes de esgrima japonesa. A discussão não será limitada a esse triângulo e tenta dialogar com a noção de sujeito e devir, temática presente na antropologia francesa. Para tanto, busco traçar na primeira parte um esboço de uma “cosmologia” nativa que tem a capacidade servir de síntese sobre a experiência do *Kendo*. Tomo três eixos de constituição de um discurso sobre essa experiência, apontados pela etnografia: o espírito, a espada e o corpo – *Ki, Ken e Tai* –, que são os conceitos através dos quais as relações são estabelecidas e que definem em princípio do foco do *Kendo*. Os outros conceitos são como que “modificadores” ou moduladores dessa situação triangular constitutiva. Na segunda parte efetuei uma leitura teórica em caráter de conclusão.

Palavras-chave: Japanologia, Hierarquia, Corporalidade, Devir, Antropologia

1 Agradeço aos professores Igor José de Renó Machado e Marina D. Cardoso – PPGAS-UFSCar – e aos membros do *Laboratório de Estudos da Japonêsidade* (Alvaro Kanasiro e Rafael Munia) pelas sugestões e discussões que resultaram no presente artigo.

2 Doutorando em Antropologia Social – Universidade Federal de São Carlos/UFSCar. *Fellow Researcher* – Tsukuba University. Vinculado às seguintes instituições: Associação Brasileira de Estudos Japoneses (ABEJ); Fundação Japão – Pesquisador cadastrado na relação de Pesquisadores-Estudos Japoneses; Laboratório de Estudos Migratórios (LEM-UFSCar); Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e Associação dos Bolsistas do Monbukagakusho (ABMON); e Sociedade Japonesa de Artes Marciais – 日本武道学会。

Abstract

The aim of this paper is perform a discussion about the analytical framework of the triangle focused on Individual-Subjectivity-Person – ISP – taking into account the ethnography with Japanese-fencing practitioners. The discussion will not be limited to this triangle and tries to dialogue with the notion of subjectivity and becoming, inside of French anthropology *Philonetwork*. Therefore, I will draw a sketch in the first section of this paper, talking about a native “cosmology” that has the ability to summarize Kendo experience. I take three axes to sketch this experience, highlighted by ethnography: the Spirit, the Sword and the Body. In the second section I will make a theoretical reading to conclude.

Key words: Japanology, Hierarchy, Corporality, Becoming, Anthropology.

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

Introdução

Este texto deveria ter sido publicado em 2013, mas em razão da agenda de pesquisa de campo no Japão a publicação foi inviabilizada. Espero que ainda seja interessante a discussão que ele apresenta e lamento pelo tamanho, mas julgo que seria mais adequado apresentá-lo desta forma. Nele está a parte final da discussão sobre o *Kendo* e relações presentes no Brasil – e algumas no Japão –, e os artigos já publicados (Lourenção 2010a, 2010b) informam desde a entrada em campo e de como ela se deu, passando por uma discussão inicial sobre a noção de casa e o *Dojo*, finalizando com este, que trata sobre subjetividade e construção do corpo. Peço aos interessados nos desdobramentos desta discussão que leiam o capítulo sobre parentesco e deslocamentos que será publicado no início de 2015, no livro do professor Igor J. R. Machado, pois é nele que os dados mais recentes sobre a pesquisa de campo no Japão estão relacionados e também em minha tese, a ser defendida no início de 2015.

Algumas palavras sobre o estudo

De um ponto de vista amplo, em meu trabalho de mestrado e junto ao Laboratório de Estudos Migratórios da UFSCar, desenvolvo o conceito de japonesidade, que naquele momento se apresentou como um modo de classificar fenômenos de proximidade e distanciamento em relação a dadas formas de vinculação à cultura japonesa, as quais redundavam em formações e formulações subjetivas. Essas proximidades e distanciamentos geravam

subjetividades que se reconheciam e eram reconhecidas como japonesas, mesmo que em outros contextos não o fossem ou sequer possuíssem qualquer linha ou ligação de parentesco. Então, em um primeiro momento, tratamos de conceituar em vários trabalhos (Machado 2011) o que entendíamos por *japonesidade(s)*; em outro (Machado 2014),³ aproximamos duas regiões onde foram desenvolvidos estudos de parentesco posteriores – Valadares/Portugal/EUA – e São Paulo-interior/Matogrosso/Japão. Meu trabalho se insere na segunda linha, presente no laboratório.

Vivi por dois anos no Japão, de 2012 a 2014, e em 2014 estive ao todo por mais 4 meses. Por um lado, esses dois anos e poucos meses, obviamente, não são suficientes para uma compreensão satisfatória da Cultura Japonesa, pelas suas profusões, suas conexões complexas e (im)previstas com outras culturas; suas dobras e multiplicidades. E sempre algo escapa, pela razão de não ter sido criado nessa cultura, não ter nascido e crescido no Japão. Por mais que me esforce, um resíduo sempre permanece inacessível, mesmo que dominasse com maestria o idioma e estudasse por toda uma vida a respeito. Não obstante, com o senso de humildade decorrente das dificuldades ao longo do caminho, os dois anos vividos no Japão me abriram os olhos para uma compreensão um pouco mais ampla sobre uma dada operação de parentesco no Japão – da qual minha tese falará – e uma série de operações socioantropológicas na prática; e outra série de problemas e soluções que apenas a prática nativa pode oferecer e dar-se a entender. Nesse tempo, tive contato com inúmeras pessoas relacionadas a artes marciais japonesas, desde japoneses até pessoas nascidas em outros contextos e culturas, além de conviver e ter a possibilidade de saber sobre diversas soluções – tanto nativas quanto outras – a respeito de o que significa estar no Japão e se relacionar nos meios dos caminhos marciais. No geral, tive mais contatos e vivências com japoneses do que com pessoas de outras nacionalidades, embora durante a pesquisa tenha coletado dados de pessoas de nacionalidades diversas, além de participar de inúmeros eventos conjuntos. Desses encontros e conversas, compreendi de forma fragmentária, pouco a pouco, como as pétalas das flores de *Sakura* caindo levemente ao sabor do vento no início da primavera japonesa, que esse trabalho haveria de ser mais longo do que o tempo de pesquisa, implicando uma vida de pesquisa, mais do que um projeto de conhecimento.

Ser e se tornar

Trabalhei – tanto no Brasil quanto no Japão – coletando dados dentro dos ginásios de treinamento de *Kendo* e, naturalmente, treinando *Kendo*. Isso precisa ser compreendido para se entender sob quais condições o presente estudo foi realizado. *Treinar Kendo* era e é o modo pertinente de se *falar* sobre *Kendo* e sobre as relações que se estabelecem por meio dele. E isso é importante menos pela questão da teoria do *Kendo* – que interessa menos a antropólogos do que a *kendocas* – do que pelos modos de se fazer relações, e relacionabilidades. E, no mais, isso importa porque o *Kendo* é um caso particular de se atualizar uma *japonesidade*, ou seja, um modo de se demonstrar um *tornar-se* que ocorre inclusive e sobretudo no Japão. O que quero dizer com isso é que o que descrevi na dissertação sobre os descendentes e não descendentes de japoneses se tornarem japoneses ocorre, em certa medida, também no Japão atual.

3 Ver os capítulos de Victor Hugo Kebbe, Nadia Kubota e Erica Hatugai.

Uma coisa é a jurisprudência da cidadania, que confere à criança japonesa seu estatuto de nascimento, passando pela idade adulta até o seu momento derradeiro, e em todos os momentos de sua sociabilidade. Outra, diferente, é o modo pelo qual se torna japonesa. E essa solução não é dada a partir da jurisprudência. Se o fosse, bastaria estudar as normas e leis e descartar o conhecimento antropológico. Por outro lado, o antropólogo coloca para si outras questões, e precisamos nos convencer de que, dentro das ciências humanas, o que a ciência social faz não está no mesmo nível do senso comum e da reflexão sobre esse senso, embora em muitos casos se valha dele.

Ao viver no Japão, descobri que existe toda uma miríade de modos de subjetivação bastante distintos entre si, os quais se ligam com toda uma constelação de culturas e práticas variadas. Ser japonês nesse sentido coloca um problema e um limite. Qual é o modo pelo qual uma pessoa se torna japonesa? E, em segundo, qual é o ideal a partir do qual teríamos uma matriz de comparação? Afinal, existem processos de subjetivação diferentes, concorrentes, que rotulados por termos amplos como sociedade, nacionalidade, cultura colocam mais problemas do que os resolvem. Em outro sentido, mesmo o termo “japonês” guarda variadas definições, e seria bem possível escrever uma tese apenas a respeito delas. Simplificando as coisas, para que seja possível avançar em alguma direção com o objetivo de responder a isso, tudo depende do lugar no qual essa mesma pessoa está e faz. E dentro dos caminhos marciais, existem modos específicos de subjetivação que sequer passam pelo Japão pós – ou supra – moderno dos eletrônicos de *Akihabara*, ou dos custos exorbitantes das grandes marcas multinacionais de *Ginza*, ou ainda da vida capitalista em sua vertente consumista elevada à enésima potência, ligada a um *way of life* americano/japonizado. Para algumas pessoas, o ser japonês é ser trabalhador de uma grande companhia, como *Hitachi* ou *Mitsubishi*, ir a *Nomikais*⁴ depois do expediente e ver a família por uma ou duas horas ao dia. Ser japonês, para outras, é justamente querer viver em paz, estar em contato com essas práticas indígenas, antigas, por meio das quais se opera um *devoir*, ou um tornar-se. Ter o passado como futuro. Naturalmente isso não quer dizer negar o presente; as pessoas continuam a ter smartphones, laptops e outras muitas coisas do mundo capitalista atual. Grande número das pessoas com que tive contato durante a pesquisa no Japão se insere nesse segundo grupo (incluindo não japoneses). E, apenas para efeito comparativo, outras pessoas – a quem a lei confere o estatuto de japoneses – se ligam a outras culturas, outros modos de subjetivação que pouco teriam a ver com o Japão. Há de se reconhecer esse ponto, uma vez que simplesmente dizer que o Japão é isso ou aquilo e que todos são japoneses é não reconhecer as especificidades locais. Assim como seria impossível – no caso do Brasil – descartar as realidades regionais e locais, muito diversas entre si por sinal, onde podemos notar toda uma constelação de modos de ser e meios de se tornar, assim o seria para o caso do Japão e de modos de subjetivação diferentes presentes no arquipélago.

Entretanto, não é papel da antropologia dizer quem é japonês e quem não é. Entre ser e não ser, não é dada a essa ciência a decisão – ou a qualquer outra ciência, diga-se de passagem. Penso muito mais no caso de que reconhecemos o valor das culturas e concluímos, por extensão, que as pessoas são isso ou aquilo por conveniência analítico-política do que o contrário. Naturalmente, ao isolar esse fardo da antropologia, não reconheço em qualquer outra ciência a capacidade para fazê-lo. Por outro lado, essa noção decorre,

4 飲み会。Nomikai. Encontros para beber ou comer, bastante comuns em companhias japonesas.

em primeiro lugar, de um princípio hierárquico subjacente à organização social japonesa, em segundo, pela própria palavra nativa e, em terceiro, pelo parentesco. Ha japoneses e japoneses, diria o sábio Morishima Sensei (2010). Logo, seguimos apenas os nativos nisso. Em que pese, há alguns japoneses não japoneses. E há não japoneses, japoneses. Portanto, ficarei com uma definição provisória de japonês enquanto uma adjetivação, positiva. E discorrerei sobre os casos que podem ser alinhados em modos de transformação que pressupõem o Japão enquanto horizonte, sendo esse horizonte um presente próximo ao passado heroico.

Antropólogos avaliam e comparam cultura(s). E a cultura de outrem pode muito bem comportar a diferença, como é o caso. E o *modo* como lidar com a(s) diferença(s) parece ser questão importante para muitas delas. E o parentesco, entre outras coisas, pode ser visto como uma máquina de se fazer gente. Que essa máquina tenha versões diferentes e peças antropológicas mais adequadas – ou menos – para descrever o seu funcionamento não significa que perca sua importância como modo de se construir gente e, sobretudo, relações as quais não se limitam a indivíduos/famílias e que às vezes sequer passam pelo sangue como critério de necessidade. Logo, vamos observar um dos modos de se construir gente.

O caminho da espada – Kendo – “剣道”

É difícil conceituar o *Kendo* de uma forma razoável, mas se trata de um dos caminhos marciais japoneses que utiliza espadas de bambu, um traje específico e uma armadura. Ora, essa aparente simplicidade encobre uma complexidade de outra ordem, a saber, o seu foco: a utilização da espada como um modo de aperfeiçoamento do caráter humano, de acordo com a Federação Internacional de *Kendo*. Essa definição foi lançada em 1975 primeiramente e complementada nos anos subsequentes e é comentada nos eventos, exames e demais momentos de treinamento. Começemos por ela:

The Concept of Kendo

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

The Purpose of Practicing Kendo

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

The mindset of Kendo Instruction and its explanation

(The Significance of the Shinai)

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

(Reiho - Etiquette)

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

(Lifelong Kendo)

While providing instruction, students should be encouraged to apply the full measure of care to issues of safety and health, and to devote themselves to the development of their character throughout their lives. Kendo is a "way of life" that successive generations can learn together. The prime objective of instructing Kendo is to encourage the practitioner to discover and define their way in life through training in the techniques of Kendo. Thus, the practitioner will be able to develop a rich outlook on life and be able to put the culture of Kendo into use, thereby benefitting from its value in their daily lives through increased social vigour (Federação Internacional de Kendo 2014).⁵

5 March 14, 2007 - All Japan Kendo Federation.

「剣道の理念・剣道は剣の理法の修練による人間形成の道である。
 剣道修練の心構え・剣道を正しく真剣に学び、心身を錬磨して旺盛なる気力を養い、剣道の特性を通じて礼節をとらび、信義を重んじ誠を尽して、常に自己の修養に努め、以って国家社会を愛して、広く人類の平和繁栄に、寄与せんとするものである
 竹刀の本意・剣道の正しい伝承と発展のために、剣の理法に基づく竹刀の扱い方の指導に努める。
 剣道は、竹刀による「心気力一致」を目指し、自己を創造していく道である。「竹刀という剣」は、相手に向ける剣であると同時に自分に向けられた剣でもある。この修練を通じて竹刀と心身の一体化を図ることを指導の要点とする。
 礼法・相手の人格を尊重し、心豊かな人間の育成のために礼法を重んずる指導に努める。
 剣道は、勝負の場においても「礼節を尊ぶ」ことを重視する。お互いを敬う心と形（かたち）の礼法指導によって、節度ある生活態度を身につけ、「交剣知愛」の輪を広げていくことを指導の要点とする。
 生涯剣道共に剣道を学び、安全・健康に留意しつつ、生涯にわたる人間形成の道を見出す指導に努め

O *Kendo* é uma forma de disciplinar o *caráter humano* através da espada. Essa noção de *caráter* é presente em todos os discursos por meio dos quais o *Kendo* se desenvolve, tanto no Japão quanto no Brasil e em outros lugares ao redor do mundo, pelos quais tive contato com praticantes no Japão. Por si só essa noção mereceria um estudo à parte, visto que existe um encaminhamento histórico para se chegar a essa proposta, e ela tem a ver com a formalização e utilização do *Kendo* como ferramenta de ensino em escolas japonesas, no início do século XX (酒井 2010; Bennett 2004). Por outro lado, a espada, designada por *Ken*,⁶ é o termo-chave através do qual a forma de se moldar o caráter pode ser vista no coletivo de praticantes.⁷ Na entrevista com o Sr. K., 83 anos de idade, 7º Dan de *Kendo*, no Brasil, ele disse quando lhe perguntei sobre o que significava praticar *Kendo*:

O Kendo é uma forma de aprimorar o caráter humano. Na realidade, forma a pessoa. E para formar a pessoa, não são 10 ou 20 anos que você consegue; são 40 ou 50 anos que você precisa para realmente entender. Eu gosto muito do *Kendo*. O *Kendo* está, para mim, em primeiro lugar. O meu casamento está em segundo lugar quando o assunto é *Kendo*. Se tiver um casamento e um evento do *Kendo*, eu vou no evento do *Kendo*.

Em primeiro lugar, precisa gostar do *Kendo* para continuar. Por gostar tanto, eu continuei. É preciso praticar por 30 ou 40 anos para realmente ver o lado bom do *Kendo*. Foi o que eu fiz. Se parar antes, não descobrirá. Levam-se muitos anos para descobrir o verdadeiro valor do *Kendo*. Portanto, continue e não desista.

O *Do* ou *Michi*, 「道」, aponta para o “caminho”. Esse conceito é importante nos meios marciais e de técnicas corporais japonesas porque apenas com tempo e persistência as pessoas conseguem progredir nesses caminhos. A noção japonesa é exata nesse ponto. Certa vez, em um seminário de *Ittoryu* ocorrido no Japão, estava a conversar com um professor aposentado da polícia de Tokyo, a famosa *Keishicho*, e ao final, enquanto estávamos a conversar após o treino, ele me perguntou sobre a tradução e significado da palavra “Cultura” no inglês. Então, mesmo antes de eu começar a responder, e notando o meu embaraço, ele me disse: “A palavra *Cultura* quer dizer cultivo, cultivar. Esse é o sentido do que estamos fazendo aqui”. Devo dizer que fiquei paralisado com a clareza. Bem, tudo isso para dizer que essa noção de caminho leva em conta o “espaço”, o sujeito do caminhar, a ação e o trajeto, que são planos metafóricos das relações estabelecidas entre o sujeito e os variados seres e objetos. O Caminho [Tao⁸ ou Doo] compreende o ritmo, o movimento

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

6 「剣」。

7 Para informações sobre o coletivo de praticantes no Brasil, pode-se consultar Lourenção (2010a: 271-283). Para informações a respeito de praticantes no Japão, a All Japan Kendo Federation efetuou um survey antes do XV World Kendo Championship, ocorrido em 2012 em Novara, na Itália; nesse survey, estima-se que o número de praticantes em todo o mundo seja de aproximadamente 6 milhões de pessoas, com aproximadamente 4 milhões de praticantes no Japão. Especificamente sobre o Japão, ver <<http://www.kendo.or.jp/kendo/#all>>.

8 O *Tao* em chinês ou *Michi* “道” em japonês indicam a relação entre dois agenciamentos: o caminhar e o caminho, e dessa relação resultaria uma perpétua “transformação”. Assemelha-se, em certo sentido e guardadas as devidas proporções, a uma teoria do espaço-tempo relativo (Hawking 2001), tomando

periódico e a inteligência. A ideia geral que subjaz em tal conceito é a de crescimento e de movimento. Um curso incessante da natureza e um princípio organizador e causador de uma perpétua mudança. Uma contínua transformação, um “fluxo” no qual congelá-lo por meio de conceitos é perdê-lo em certo sentido (Watts 2008: 35). Em outras palavras, subjaz na noção de Caminho⁹ uma multiplicidade na mudança e unidade na multiplicidade. O Sr. T. (80 anos, ex-professor universitário, 7º Dan) afirma:

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

O seu acompanhamento no contexto dessa prática é o *Ken*. O termo *Ken* “*剣*” é traduzido como a espada, mas não incide apenas sobre o objeto. É preciso lembrar que a espada era tomada como o “espírito” do guerreiro no Japão feudal¹⁰ e é vista pelo coletivo do *Kendo* como dotada de certa “substância” que a define como uma entidade singular, mas como uma entidade que possui íntima relação com o “espírito” do praticante: muitas vezes em coextensão; ou seja, uma multiplicidade espiritual na singularidade corpo e uma singularidade “espírito” na multiplicidade corpo.

No começo de 2014, tive uma conversa com o professor Y., e ele me disse que o professor T. havia comprado uma espada para praticar o *laido* – prática de esgrima com utilização de uma simulacro de espada ou espadas verdadeiras –, e, como esta era uma *Katana* que havia sido importada do Japão, descansou-a em um suporte na cabeceira de sua cama. Poucos dias se passaram e ele teve uma visão, em uma certa manhã quando se levantou: uma mulher japonesa apareceu em sua frente, quando ele ainda estava na cama; ele se recobrou do susto e tentou conversar com essa mulher, meio em sonho, meio acordado, perguntando-lhe o que estaria fazendo em seu quarto. Então ela lhe disse que cuidava daquela espada desde que havia sido adquirida por seu marido, muitos anos atrás, quando servia como samurai. E que a razão de ela estar ali era essa, a de que aquela espada

como referência dois observadores que possuem trajetórias distintas e, conseqüentemente, tempo-espacos distintos (inclusive sua percepção). Nessa perspectiva, o *Doo* se apresenta enquanto uma trajetória pessoal implicada em uma multiplicidade de agentes, viventes ou não. Ora, a relatividade geral propõe o que era tomado em separado: o tempo e o espaço; em suma, as três dimensões do espaço mais uma dimensão do tempo. Ora, a “relatividade” de Einstein seria um “perspectivismo” ou o próprio perspectivismo seria uma teoria da relatividade aplicada à antropologia.

9 Em Herrigel (1993, 2002) temos relatos de vida desse filósofo alemão neokantiano descobrindo o “caminho” – a partir do *zen* enquanto um plano de atualização no tiro com arco japonês; suas peripécias e descobertas são muito interessantes. Mas tomo uma pequena citação exemplar de uma meditação do autor sobre o *Kendo*: “A sala onde se pratica a arte da espada se denomina ‘lugar de iluminação’. Todo mestre de uma arte influenciada pelo *zen* é como um relâmpago gerado pela nuvem da verdade. Essa verdade está presente na livre mobilidade do seu espírito e naquilo que se chama de ‘algo’, onde ela se mostra na sua plenitude e essência. Porém, pode ocorrer que a suprema liberdade não se converta numa necessidade imperiosa [...]. Tem de voltar a ser aluno, a ser principiante, tem de vencer o último e mais escarpado obstáculo do caminho, passando por novas metamorfoses [...]. O nada que é o tudo” (Herrigel 2002: 90-91). Sobre os espaços de treinamento, pode-se ler Davis (1982).

10 Sobre uma historiografia do *Kendo* e sua emergência no Japão, consultar Lourenção (2010a: 241-270).

pertencia ao seu marido e ela tinha sido encarregada da função de cuidar dela. Então, o professor T. a acalmou, dizendo que poderia ir embora, pois ele cuidaria bem da espada enquanto estivesse com ele.

No Japão as espadas sempre são motivo de conversas acaloradas, pois cada uma delas possui uma história e normalmente são tomadas e individualizadas por meio de um currículo, escrito no local onde se empunha a espada, visível quando ela é desmontada. Presenciei diversos debates quando dos treinos junto ao pessoal de Ibaraki em relação às *Katanas*, sobre a qualidade da espada, a *Era* japonesa na qual foi forjada (referindo a datação topônima e imperial),¹¹ o artífice que a forjou, feitos notáveis relativos e por aí vai. Não seria exagero dizer que cada espada possui uma certa especificidade e individualização, de acordo com a reflexão japonesa e segundo meus informantes. Ou seja, individualiza-se a espada por meio de sua linhagem, o que seria de se esperar, uma vez que é possível retrair essa linha.

Voltando, o *Kendo* 「剣道」 tal qual tomado em sentido amplo pelos praticantes é um fluxo no qual existe uma mudança ou transformação de três elementos intimamente relacionados: o corpo, o *Ki*-espírito e a espada.

Corpo – Tai 「体」

Todo o treinamento do *Kendo* enfatiza sua atualização no corpo dos iniciados. Seu ritmo de adestramento, suas ampliações periódicas, seus movimentos incontáveis e o reforço de sua ênfase buscam fabricá-lo. Desde os primeiros momentos o corpo passa a ser o meio que será trabalhado pelo “*Sensei*”: o posicionamento dos pés, os seus modos de deslizamento pelo solo, a postura geral e ereta do corpo; a respiração; o olhar – professores afirmam que os olhos, os quais são os portais da mente, devem ser profundos e penetrantes, procurando um estado de “*tooyama no metsuke*”,¹² que significa “a montanha distante pode ser vista”, olhar tudo e nada ao mesmo tempo. Sobre isso, um monge budista contemporâneo de Musashi, Takuan Soho, em seus conselhos para Yagyu Munenori, no famoso *Fudochi Shinmyo Roku*, diz que o espadachim deve sempre se ater ao nada. Sua mente jamais pode se fixar em um ponto, pois, se assim o fizer, ele sempre perderá o todo. O exemplo que ele dá para isso é em relação a olhar uma árvore. Caso focarmos no movimento ou existência de uma folha, perderemos a árvore como um todo. Para a esgrima seria a mesma coisa. Se focamos no movimento da espada inimiga, ou nos olhos do adversário, ou no movimento do corpo, seremos atingidos pelo golpe do oponente. Deve-se buscar o “*kanken no metsuke*”. O termo “*metsuke*” significa “técnica de observação” para o “*kan*”, ou seja, a observação do interior, para o “*kokoro*” (coração, mente) do oponente.

O “*akegoe*”¹³ é um dos moduladores¹⁴ utilizados e é traduzido como o grito que surge do interior da barriga, o qual tem por objetivo incentivar a si e intimidar o adversário. De acordo com a concepção nativa, seus efeitos são: aumentar a concentração, potência

11 Sobre a datação dos séculos ou Eras, topônimos, membros da realeza japonesa e as significações sobre isso, ver M. Isaac Titsing (1834).

12 「遠山の目付」。

13 「掛け声」。

14 “Modulador” tem o sentido de potencializar ou modular cada múltiplo encontrado no *Kendo – ki-ken-tai*.

e domínio do golpe. Como requisito para o *kakegoe*, é preciso que se desenvolva a respiração. A expressão *a-un-no-kokyuu* – *kokyuu* (respiração); *a* (exalação); *un* (inalação) – significa respiração profunda.

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

Mauss relata-nos, no ensaio sobre as técnicas corporais, que seria preciso um estudo sobre a influência da respiração na meditação, e, de acordo com o que pude perceber, no *Kendo* esse fator é demasiadamente importante. O professor Y., em suas palestras, atenta para a técnica de respirar flexionando o diafragma, concentrando a força abdominal no *seikatanden*,¹⁵ ou centro vital, que corresponde aproximadamente ao centro da reta traçada entre o umbigo e o ânus. Isso é importante porque, tanto para chineses taoistas quanto para japoneses que se valeram da literatura chinesa durante o período Edo – 1600 em frente –, o centro do corpo – *seikatanden* – era o local onde a mente estaria localizada. Por isso, em certa medida, tanto se fala dessa região em tratados sobre artes marciais, uma vez que a mente comanda o *Ki*, ou a força de vontade – ver mais à frente. Bem, “mente” neste contexto não quer dizer “cérebro” nem se situa nele.

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

Curiosamente (ou não), parece ser na relação que a síntese aparece; e, sobre ela, o modulador relacionador é o de *maai*,¹⁶ que é a distância a qual relaciona os oponentes, ou seja, é o *espaço entre dois* que marca uma relação. O termo completo é “*isoku itto no maai*”.¹⁷ Essa distância deve ser mantida em relação ao oponente em uma postura de confronto, de forma que em um passo se atinja o adversário e com um passo para trás se desvie do golpe do adversário. O *maai* é o espaço e o comprimento da espada, a distância *entre*

15 「臍下丹田」

16 「間合」 — Espaço de encontro.

17 Distância de um passo, uma espada 一足一刀の間、一刀流。

dois oponentes. Também se refere a tempo e velocidade de ataque. Essa discussão é interessante porque o conceito de *Maai* – 「間合」 – indica justamente um encontro em um espaço. Isso, do ponto de vista de uma reflexão japonesa cruzada à antropologia, interessa na medida em que pensamos no próprio conceito de relação, ou um espaço de encontro, muito embora seja justamente o conceito de “relação” – que é variável – o lugar onde a maioria das coisas interessantes acontece.

Na entrevista já citada com o professor T.:

“*Ken*” e “*Do*” devem ter o mesmo nível, ou seja, devem ser praticados com a mesma intensidade. O *Kendo* existe 24 horas por dia e 365 dias por ano. Existe o “*Maai*” do “*Ken*” e o “*Maai*” do “*Do*”. Durante as nossas atividades, estamos dentro do “*Maai*”. O estudante deve estudar à *Kendo*, trabalhar à *Kendo* e viver à moda *Kendo*. O “*Maai*” do “*Ken*” termina com a luta, mas o “*Maai*” do “*Do*” não. Ele se expande na vida.

No Japão, estava a entrevistar o professor Ohboki, que é um especialista nos estudos sobre *Ki* – energia vital –, e em certo momento, falando desses encontros no *Kendo*, me disse que em um encontro – ou uma *relação* de luta – ele pensava e lutava como se fosse um espelho, refletindo o oponente. Isso para mim foi interessante de pensar, visto que muitas pessoas no Japão pensam a relação (ao menos pessoas com as quais me relacionei) dessa forma, como uma resposta, não como iniciativa; circunda-se, não se entra em enfrentamento. Essa noção de refletir o oponente como um espelho ou um lago vem do *zen*, e em outro lugar já aponte essa influência (Lourenção 2010e).

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

Em relação a esse ponto, quando Mauss trata das técnicas do corpo (2003: 401-424) e as toma como “atos tradicionais eficazes”, ele aponta um grande sistema que é operado conjuntamente ao corpo, que é o sistema da linguagem. Não existe ato tradicional sem código de conceituação, o que em outras palavras quer dizer uma designação infinitesimal de cada ato corpóreo. E, no mais, não existe ato tradicional sem tradição. Ora, como deveremos entender *tradição*? Para o caso estudado, tradição é um conceito que guarda muitos inconvenientes, como aqueles referentes a uma corrente que insiste em falar so-

bre a invenção da tradição (Hobsbawn 1977). Em parte não discordo disso. Porém, para o caso japonês estudado, *tradição* não pode ser colocada no mesmo plano nem no mesmo sentido do ocidente euroamericano. Para esse caso, podemos dizer que tradição é algo seguido e repetido por ao menos três gerações sucedâneas. Existem linhagens de esgrimistas – não cumpre apontar aqui – que se ligam até o passado heroico japonês, e essas pessoas descrevem e ensinam sobre esses ensinamentos do passado em linha ininterrupta até os dias presentes. Nesse sentido, tradição cumpre uma função determinada, sendo válida para o caso; porém, essa noção sempre porta invenção e atualização. Invenção, pois cada pessoa imprime sua própria energia vital nessas repetições e transformações; e atualização porque partem de um modelo dado, o que não quer dizer que seja a mesma coisa presente nesse passado heroico.

O que me causava espanto enquanto “participante” no *Kendo* era a extrema atenção dada aos menores detalhes. Desde a correção dos movimentos com o *shinai*,¹⁸ a postura corporal como um todo, até as formas de cumprimento; todas elas apontam para o fato de que o “corpo” é fabricado em certa medida (Viveiros de Castro 1979). Seria fortuito afirmar que esse fato é exclusivo do *Kendo*. Embora seja um texto antigo, Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro (1979: 3) refletem sobre a originalidade das sociedades indígenas brasileiras com referência à corporalidade enquanto idioma focal. Seria o caso de se perguntar qual sociedade não possui uma corporalidade elaborada e que medita constantemente e sobre a qual estabelece um idioma cuja função reflexiva é notória. No caso do Japão, ao menos nos meios marciais, não se admite que uma pessoa seja um membro pleno se não domina o próprio corpo, de acordo com um dado conjunto de práticas. O *Kendo*, por exemplo, conforme pude perceber a partir de minha experiência no Japão, é um caso de fabricação que vemos em um nível mais geral dentro da própria cultura japonesa. Por outro lado, nele podemos reconhecer essa fabricação de forma mais localizada, uma vez que ela pode ser processualmente observada e descrita, inclusive para não japoneses.

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

18 Espada de bambu.

mecanismos corretivos contínuos que visam gerar habilidades e potências em conjunto com um instrumento específico.

Espada – Ken “剣”

A espada é o elemento-conceito central para a prática do *Kendo* e signo que comporta múltiplos significados. Múltiplos, pois é tomada como representação em alguns momentos, simulacro em outros, ou como um “instrumento de aprimoramento do caráter humano” de acordo com o discurso geral dos praticantes, conforme apontado no início. Nos treinos em geral e nos campeonatos em particular, as espadas são tomadas enquanto artefatos de distinção, tratadas com “respeito” que se manifesta pelas formas de se segurá-la, guardá-la, utilizá-la. É um objeto que comporta um trajeto singular à revelia de seu detentor, pois passa a ser um domínio da “casa” (Lourenção 2010a, 2010b, 2010e), como um bem ao mesmo tempo material e imaterial, dotado de “espiritualidade”.¹⁹ Na prática do *Kendo*, têm-se três diferentes armas: a espada de metal sem afiação (chamada de *Iaito*,²⁰ mas no geral de *katana*), a espada de madeira, *bokuto*, e a espada de bambu,

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

20 Segundo Yoshikawa (2001), o “*Iaidô*” é uma das tradicionais artes japonesas pertencentes ao “*Budo*” e pode ser resumida como a ação de desembainhar a espada e cortar o oponente no mesmo movimento. O procedimento é formado pelas ações de: desembainhar e cortar, dar um segundo golpe, limpar o sangue residente na lâmina e retornar a embainhar a espada. O termo “*iai*” vem da seguinte frase em japonês “*tsune ni ite, kyū ni awasu*”, e significa que “devemos fazer tudo para sempre estarmos preparados para qualquer eventualidade”. As técnicas simulam situações prosaicas no Japão-virtual em que eventualmente os japoneses se deparavam com inimigos num ataque repentino. O *iaidô* relaciona-se mais com situações triviais do que com combates em campo de batalha; pois a espada era sacada quando as demais armas não tinham capacidade de utilização. “Nos períodos de Nara e Heian, os samurais lutavam a cavalo, armados de lanças e chuços. Contudo, se suas armas se quebravam, eles rapidamente deveriam sacar suas adagas, facas ou espadas para poderem se defender. O *iaidô* teve início em meados do século 16, com a inspiração da técnica por um samurai conhecido como Hayashizaki Jinsuke Shigenobu (1542 - 1621) que desenvolveu um sistema de combate para vingar o assassinato de seu pai. Com a aproximação da Segunda Guerra Mundial, Nakayama Hakudo, ao lado dos mestres de Eishin ryū, ensinaram abertamente as técnicas secretas de *iai* para a população poder se armar e se defender. Após a guerra, foi proibida no Japão a prática de muitas artes marciais com finalidade militar. Contudo, em 1953, as artes do *Budo* foram submetidas ao Zen Nihon *Kendo* Renmei (Federação Japonesa de Kendô) e assim voltaram a ser praticadas com o intuito de preservar a cultura e os antigos ensinamentos. Em novembro de 1969, o primeiro conjunto de *seitei iai kata* foi apresentado em Kyoto num campeonato de artes marciais.” O primeiro *seitei iai kata* foi composto de sete formas derivadas dos estilos antigos, e com o passar dos anos, em 1981, a técnica foi refinada e então acrescida de mais três formas e, finalmente, em

nominada *shinai*. Em outras práticas de esgrima japonesas, principalmente os estudos de *Koryu*, ou estilos antigos, utilizam-se espadas de madeira para os estudos. Por outro lado, na prática do *Iaido*, pode-se utilizar uma espada com afiação.

Não obstante as diferenças de constituição, elas são dotadas de similar qualificação (imaterial). O *bokuto* e a *katana*, assim como o *iaito*, possuem mais durabilidade e por isso são tomados como peças de família. Um exemplo: no Brasil, o professor Y. possui um *bokuto* que ele trata com extremo esmero e raras vezes o vi separado dele, pois foi confeccionado por seu falecido pai em uma madeira chamada “pau santo”. Conversando com Y., disse-me que era a memória do pai. Sobre o *shinai*, sua durabilidade é menor, mas não é motivo de menor “respeito”. O Sr. T. atentou ao exemplo de seu falecido pai: após a impossibilidade de utilizar novamente o *shinai*, ele deve ser queimado com o sentimento de agradecimento. No Japão também as varetas de *shinai* não são descartadas como lixo, sendo preferencialmente queimadas.

A espada possui uma “personitude”,²¹ ou seja, uma capacidade de agência e intenção, definidoras de um sujeito – ou de um objeto – em uma situação estruturada. A atribuição desse predicado segue no *Kendo* uma diferenciação em relação à pessoa de quem estamos falando, ou seja, descendente e não descendente. No caso de descendentes, a atribuição de predicados segue uma lógica de projeção da *família* no objeto, o que redundava em *sociomorfia*. Essa temática importa na medida em que se constitui num dos efeitos do campo disciplinar do *Kendo* e que tem relação com o “mito” sobre a espada japonesa. Ou seja, o de que se trata da “alma do samurai” – e entidade ao mesmo tempo separada de seu detentor, podendo ser um signo de família. No Japão, igualmente vemos essas duas componentes se alternando. Tanto uma capacidade de intenção e agência de espadas quanto um elemento de parentesco, que normalmente possui uma linhagem paralela à linhagem da casa.

A espada é notada como o instrumento de referência ao Japão pela sua história beligerante e por uma característica importante: não é tomada enquanto modo de morte tão somente ou ainda enquanto um objeto “físico”; é refletida.²² Na citação de que a “espada é um ‘instrumento’ para aprimorar o ‘caráter humano’”,²³ temos a indicação do caminho a seguir. Segue uma nota de um seminário assistido em Tokyo, em julho de 2013:

2000 foram adicionadas duas outras formas. Em suma, o *iaido* vincula-se ao *Kendo* na medida em que tem por objeto a espada e o corpo presente no designativo geral “caminho da espada” (Yoshikawa 2001). Outros livros que informam sobre a prática do *iaido*: Lange & Moriji (2002), Suino (1994), Green (2001), Tokeshi (2003: 208), Donohue et al (1999: 109). Sobre Nakayama Hakudo, pode-se consultar inúmeros materiais; em inglês, por exemplo, ver: <<http://kenshi247.net/blog/2011/02/14/a-lineage-all-but-for-gotten-the-yushinkan-nakayama-hakudo/>>. Acesso em: 01 set. 2013.

21 Utilizo o conceito de “personitude” mais ou menos como Viveiros de Castro (2002a: 353 e seguintes) e Coelho de Souza (2001), ou seja, como uma capacidade de agência e intenção, definidoras de um sujeito numa situação estruturada; porém, efetuo o acréscimo de que o objeto “espada” pode manter agência e intenção (Gell 1998).

22 Os moduladores do *Ken* referem-se a posições básicas. O “*Tyu-dan-kamae*” (espada em posição média), chamado de “*seigan*” (espada apontada para os olhos do adversário), é a postura básica do *Kendo*. As outras posições da espada, chamadas de *kamae*, são *Jyo-dan* (posição alta); *Guedan* (posição baixa); *Hatsu-soo* (espada acima da posição média e posicionada à esquerda) e *wakigamae* (que é a ocultação da espada atrás do corpo pelo lado direito). Essas posições são treinadas por meio do estudo dos *kata*.

23 Federação Internacional de *Kendo*. Disponível em: <www.Kendo-fik.org/>. Acesso em: 15 fev. 2015.

The 2nd Kendo World Tokyo Keiko-kai

O evento ocorreu na Universidade Meiji, na qual efetuei trabalho de campo por meio de observação do evento-treino. Entrei em contato com M. Ishimatsu Prime para me ajudar e me apresentar com o objetivo de coletar dados dos praticantes de *Kendo* no evento na Universidade *Meiji*. Esse evento se trata de um treinamento marcado pelo grupo Kendo World – um grupo de praticantes de Kendo e outras artes marciais, fundado por *não* japoneses residentes no Japão e que editam uma revista sobre *Kendo*,²⁴ participando e fazendo a cobertura dos principais eventos em território japonês. Esse encontro ocorre uma vez por ano, sendo esta a segunda edição.

Deixei Tsukuba bem cedo com destino a Tokyo. No trajeto, que fiz de trem, estive pensando que esse evento pudesse iluminar e me trazer contatos para a pesquisa, o que de fato aconteceu. O *Kendo* é bastante capilarizado no Japão, e não há necessidade de procurar ou ver todo e qualquer evento. Todos os eventos são repetições, em certo sentido, e com posteriores desenvolvimentos subsequentes. O que muda de um para outro é o público e os contatos posteriores. E este estava composto de muitos estrangeiros residentes no Japão.

Cheguei na estação Meidai Mae [明大前] por volta das 9h10, pouco antes da recepção do evento marcada para iniciar às 9h30, na universidade, em um saguão contíguo ao Dojo. Nesse momento, encontrei-me com B. Benetti (australiano, cerca de 30 anos de idade, estudante pesquisador na Universidade de Osaka) que trabalhava em uma loja de suprimentos de Kendo e estava no Japão efetuando pesquisa comparativa sobre Kendo e Rúgbi. Ele foi bastante simpático e parou perto da estação para conversarmos por alguns instantes. Ele estava com uma mala grande de viagem, com o material de Kendo que seria vendido durante o evento e um item doado para o sorteio ao final. Na sequência, encontrei-me com outros praticantes e rumamos para a universidade. Essa foi a primeira vez que vi pessoalmente o Alex Bennett, que mora no Japão há mais de 20 anos, tornando-se professor na Universidade de Osaka, e que treina Kendo e outras artes marciais. Alex possui a graduação de 7º dan de Kendo e tem um extenso currículo em torno de artes marciais, apresentando trabalhos e traduzindo livros clássicos para o inglês.

A partir desse momento fomos ao *Dojo* e pude conhecer pessoalmente o M. Prime,²⁵ que foi extremamente solícito e deixou abertas possibilidades para contato e conversas posteriores. Conversamos no saguão do evento por alguns minutos, e na sequência me encaminhei ao *Dojo* para iniciar a observação.

Na sequência, o evento. A visão do *Dojo* com os professores de 8º Dan foi realmente uma coisa indescritível. Mais ou menos como divindades presentes naquele espaço de

24 Revista *Kendo World: Crossing Swords & Borders*. Disponível em: <<http://www.kendo-world.com/worldpress/>>. Acesso em: 15 fev. 2015.

25 M. Prime assina Ishimatsu Prime 「石松」、, árvore ou pinho de pedra, sobrenome recebido da esposa. Temos aqui um exemplo de parentesco ou construção de parentesco em que o esposo recebe o sobrenome da esposa. E esse caso, como vim a observar posteriormente, não foi o único. A hipótese da construção do parentesco pode parecer precipitada, mas não é a primeira vez que isso ocorre. Parece que os homens recebem o sobrenome da esposa vez ou outra. Hipóteses decorrem: 1 – os homens, para se tornarem japoneses (lembrar da noção de casa para o Japão) ao menos legalmente, necessitam do sobrenome da esposa; 2 – homens, ao se casarem, optam pelo sobrenome; ou 3 – apenas usam o sobrenome sem adotar na documentação.

treino. E todos sabiam disso. Houve uma espécie de congelamento do tempo; havia tantos *Hachidans*²⁶ com tamanhas graduações e currículos que na prática aquilo era quase como um conjunto de divindades a disputar os olhares dos presentes. Uma dessas divindades se destaca, que é o professor de 8º Dan Inoue Yoshihiko, Hanshi.²⁷ Os professores participantes foram (todos 8º Dans): Inoue Yoshihiko-Sensei, autor do Livro *Nippon Kendo Kata*; Hirakawa Nobuo-Sensei, treinador do Time Nacional de Kendo da Bélgica e professor reformado da Universidade Meiji; Nagao Susumu-Sensei, vice-presidente da Universidade Meiji (contato entrevistado); Hirata Fuho-Sensei, oficial policial reformado e descendente de Miyamoto Musashi (ele foi entrevistado pela *Kendo World*, número 6.3); Mochizuki Teruo-Sensei, oficial policial reformado; e Shigematsu Kimiaki, instrutor de *Kendo* da Polícia de Chiba.

Depois, os professores reuniram-se ao redor do Sensei Inoue para dar início ao evento, conversando em postura formal, ajoelhados,²⁸ quando ele entregou livros para serem distribuídos como brindes aos presentes e mais um texto sobre uma reflexão a respeito do Budo e da palavra *Bu*,²⁹ argumentando que as artes marciais uniam diversos povos e diferentes pessoas sob o interesse nessas artes. Em seguida houve a apresentação dos senseis e abertura oficial do evento, e o treino começou.

Durante o treino, o Sensei Inoue fez diversas considerações a respeito do *Kendo*, focando em postura, posição e questão de corte, espírito de combate, valor e sobre a importância do *Sonkyo*,³⁰ ou seja, a apresentação formal dos oponentes frente a frente, dizendo que quando se está nessa posição é o nome da família que se apresenta. Nos dias antigos, a posição de *Sonkyo* era importante, pois era a posição de demonstração do nome de família e a posição de apresentação para a luta. Essa posição era cerimonial. Ainda falou sobre a diferença entre o *Kendo* das regiões ou províncias do Japão, mas em suma a linha divisória é sobre *Kansai* e *Kanto*,³¹ ou seja, entre o leste e o oeste, como dois grandes núcleos de diferenciação. A seguir ele argumentou sobre o *shinai*,³² a espada de bambu, dizendo que antigamente se considerava como uma espada e era manuseado como tal;³³ por essa razão, por se tratar de uma espada, haveria a necessidade de se efetuar o corte corretamente. Porém, como se usa um *shinai*, perde-se a significação por um momento de se estar com uma espada nas mãos. Isso é fundamental. A utilização da espada de bambu deixa os praticantes sem a tensão real de serem mortos. E isso tem consequências. Se você usa uma espada, não tem segundo golpe.³⁴ Todos os golpes são únicos.³⁵ Agora, com *shinai*, tem segundo, terceiro golpe,³⁶ e assim por diante. Porém, se uma luta se desenvolve em melhor

26 Professores com 8º Dan.

27 Veja entrevista com Inoue Sensei no vídeo: <<https://www.youtube.com/watch?v=Vt9-JtK7II8>>. Acesso em: 01 nov. 2014. No início desse vídeo, tanto Inoue Sensei quanto Bennett Sensei podem ser vistos.

28 Em seiza 「正座」。

29 「武」。

30 「蹲踞」。

31 「関西、関東」。

32 「竹刀」。

33 Os professores sempre falam do passado como um tempo mítico, em que o *Kendo* era exemplar, uma forma de argumento de autoridade e tomando o *Kendo* como uma máquina de retorno ao passado.

34 「二本目」。

35 「一本目」。

36 「二本目、三本目」。

de três pontos,³⁷ a luta deve ser pensada e feita como se fossem três lutas de um ponto.³⁸

「一本勝負、終わり。また、一本勝負、終わり。また、一本勝負、終わり。これが三本勝負」。

“Um ponto, fim. Outro ponto, fim. Outro ponto, fim. A partir disso, três pontos” (Inoue 2013)

Antigamente era assim que se lutava – três vezes, cada uma como se fosse a única. Esse era o sentimento.³⁹ Por essa razão era difícil. Se uma luta acontece com uma pessoa de alto nível e se essa luta se desenvolve em melhor de cinco pontos, ou melhor de dez pontos,⁴⁰ e a pessoa consegue fazer um golpe contra o professor de alto nível, isso significa que houve um acréscimo ou um avanço no *Kendo* da pessoa mais fraca. Nos dias antigos, os praticantes entravam em um combate de alto nível com experiência e perícia. Cada corte que você faz deve ter esse senso e esse espírito. Isso não pode ser esquecido. Esse espírito do *Kendo* do passado deve ser trazido para o *Kendo* do presente. No *Kendo* os dois oponentes ficam nessa posição, tentam aplicar um *Yuko-Datotsu* e visam definir um golpe a partir dessa situação. Há a necessidade de fazer uma pequena distinção entre o *Ki-Ken-Tai-no-Ichi* e o *Yuko-Datotsu*.⁴¹

O primeiro refere-se a um importante elemento no sentido de movimento para o ataque e a defesa no *Kendo*. O *Ki* é tomado como energia-espírito, o *Ken* refere-se à espada, e o *Tai* é o corpo, enquanto postura e movimentos. Quando os três elementos estão harmonizados e funcionando em conjunto, isso indica a condição para um golpe correto. O *Yuko-Datotsu* refere-se ao modo de fazer um golpe correto, o qual é considerado *Ippon*, ou golpe válido. De acordo com as regras do *Kendo*, um golpe (*Waza*) é completo quando as seguintes condições são encontradas: demonstrando uma completude espiritual e uma postura apropriada, acertando um *Datotsu-bui*, ou seja, a região correta para a aplicação do golpe no corpo do oponente, o correto *Ha-Suji*, ou seja, a linha de corte correta do *shinai*, e expressando ao final o *Zanshin*, que significa estar com a mente desperta e vigilante mesmo após um golpe correto. Parece difícil. E é.

Quando se está em uma luta com toda a concentração, a questão não é vencer o oponente, mas superar, vencer a si próprio, de acordo com o Inoue Sensei. Ele diz que o ponto é “superar as próprias falhas”, em japonês: 「自分の欠点⁴²」

Simplesmente atacar o oponente não é o objetivo. Quando você ataca, você reflete o seu próprio interior, o seu próprio coração.⁴³ Realizar um golpe perfeito é uma coisa muito difícil, porque requer um controle do corpo e um autocontrole que mostram o seu próprio interior, ou seja, o seu *Ki*. No processo de forçar o oponente, você desenvolve as habilidades para todo o corpo e cada pequena parte dele.⁴⁴ Se você apenas atacar, isso não é *Kendo*; isso é arrogância. O ataque deve ser feito em você, em primeiro lugar. É um caminho

37 「三本目」。

38 「三本勝負、isto é, como se fossem três lutas de 一本勝負」。

39 「感じ」。

40 「五本勝負、ou 十本勝負」。

41 気剣体一致・有効打突。

42 じぶんのけってん。Jibun-no-ketten.

43 人間の心。

44 手の打、足さばき、斬新。

para o *Kanpeki*,⁴⁵ ou seja, para a perfeição. Ele disse que devemos atacar a nossa perfeição e procurar melhorar. Você pode treinar por décadas e, a cada treino você precisa procurar a perfeição. Buscá-la. Derrotar a sua arrogância e buscá-la no fundo de cada treino. Se você derrotar a arrogância, a perfeição poderá ser observada a cada treino, a cada golpe que você fizer, cada passo no caminho que você der.

Sobre a noção de Ki

気を入れて下さい。

Insira Ki.

O objetivo do *Kendo* é forjar o corpo e a mente, o que significa, essencialmente, cultivar o *Ki*. O refinamento dessa energia leva a um crescimento como ser humano, de acordo com os japoneses. *Cultivar* o *Ki* aqui tem o mesmo sentido de produzir, ampliar, regar, tratar de, de cultivar uma horta por exemplo. Esse é um dos sentidos dados pelos japoneses ao ato de produzir, fazer crescer e nutrir um corpo.

Ki – 気 – do ponto de vista do Budo – caminho das artes marciais

Ao treinar *Kendo* na universidade de Tsukuba, conheci um italiano de nome Giuseppe que, como vim a descobrir, fazia parte do grupo de estudantes estrangeiros que havia ido a Tsukuba no ano de 2013 pelo *Monbukagakusho* – bolsa do governo do Japão. Conversando com Giuseppe, em um dado momento ele se abre comigo e conta sua história. Disse-me ele que havia tido um começo muito difícil na universidade, vindo a estudar um objeto de pesquisa extremamente complicado e sem o apoio do orientador japonês. Na verdade, disse-me ele, naqueles dias ele não sabia por onde começar e sabia que o que ele havia aprendido anteriormente não seria de grande valia. Em certo momento, Giuseppe se desesperou pela situação e, embora não tenha de fato pensado em desistir da pesquisa ou da oportunidade, ele sabia que provavelmente morreria no Japão ao invés de abandonar seus planos e voltar para casa. Esse sentimento era muito presente. Giuseppe contou-me que havia perdido cerca de 14 quilos, nada lhe causava alegria ou tristeza, motivação ou esperança. Sentia-se nu e sozinho. Havia abandonado o *Kendo*, pois já não se reconhecia dentro dessa atividade, procurara se isolar na solidão de seu quarto, e nem o Japão, país que havia imaginado desde há muito em seus sonhos e leituras, causava-lhe admiração ou alegria, ou qualquer outro sentimento. Havia de fato entrado em uma zona perigosa, sem mapa nem parâmetro. Giuseppe então procurou ajuda, visitou e pediu auxílio a amigos, e chegou um ponto em que nada mais lhe dava conforto, mesmo com a presença de seus amigos e conhecidos. Nada mais o motivava a continuar vivo. Disse-me ele que o seu orientador, após receber o parecer de um psicólogo, orientou-o a voltar para seu país e descansar, para restabelecer seu corpo e mente. Porém, Giuseppe se negou, dizendo que haveria de passar por isso e que faria de tudo para descansar lá, se recuperar, e que isso era importante para ele. Esse enfrentamento. Disse-me ele que não foi nada fácil, cada dia passado em desespero, sem esperança e com a possibilidade de ser enviado de volta caso a

45 完璧な.

situação piorasse. Nesse contexto, ele enfrentou seus medos, tirou forças de não se sabe onde e pouco a pouco conseguiu se restabelecer, encontrando razões para estar e prosseguir. Giuseppe então procurou restabelecer sua mente, estudar e fazer a sua pesquisa, da forma como seria possível. Então, Giuseppe fez sua pesquisa, conseguiu certa notoriedade em seu meio e vem seguindo sua vida desde então. Disse-lhe que isso era o *Ki*. E ele me disse que sim, era como ele o entendia.

Encontrei-o durante o exame de graduação de *Kendo*, ocorrido em Ibaraki em fevereiro de 2014. Tivemos essa conversa pouco tempo depois, um pouco antes de eu voltar ao Brasil. Nesse momento, lembrei-me de um texto que li do Morishima Sensei (2010) e também das palavras do Ishiyama Sensei. Dizem eles que, dentro do caminho das artes marciais, é preciso sentir um forte sentimento de medo e enfrentar esse medo e desespero, tentando procurar meios de sair dele – *Sutemi*.⁴⁶

De acordo com Morishima (2010):

O termo “permitir que o inimigo corte a sua pele e [você] corte o osso dele” está ensinando este espírito. O princípio secreto da linha Yagyû que mais prosperou como a arte da espada do governo Tokugawa e das demais linhas principais do shinkaguryû é o “*Aiuchi*”, ou seja, ao cortar o inimigo, ir com a determinação, sabendo que poderá tombar também sob a espada inimiga. Só terá a verdadeira vitória desta forma.

Seja a linha Shinkaguryû, seja nitôryû ou outros ittoryû, entre as mais de 200 linhas, não há uma que não ensine a sair para o ataque antecipando a ação do adversário. Essa iniciativa é o ponto essencial da vitória militar. Ou seja, o nosso *Kendô* é o ataque antecipando a ação do adversário, não havendo interceptar ou defender. É ensinar a cortar o osso do inimigo permitindo que ele corte a sua pele. É ensinar o “*Aiuchi*”. É ter como ensinamento de base abandonar a si e derrubar o inimigo com um só golpe. Esse ataque e o abandono de si são a maior especificidade do *Kendô* japonês. É onde expressamos a característica do nosso povo.

No budô [...] deve-se colocar na situação perigosa. Coloca-se no estado implacável, extremo de viver ou morrer. E superar isso. É “*sutemi*”, abandono de si. Acho que aqui está a diferença entre budô e esporte. O princípio extremo de quase todas as linhas é “*aiuchi*”. Em troca de atingir o adversário, por um mínimo de falha, poderá ser atingido também. O treinamento de *Kendô* é colocar sempre nesta posição e superar isto.

Desse modo o *Ki* se fortalece. Dizem eles que somente com esse sentimento, de estar em uma situação na qual há perigo de morte, de destruição, de desolação, de não ter como seguir adiante, dentro dessa situação limite, o *Ki* pode ser reconhecido. E quando se segue, o *Ki* se abre para um sentimento de liberdade, de acordo com eles.

46 捨て身。

Onde está o Ki?

Bem, voltemos ao Morishima Sensei, em uma seção em que ele fala sobre o *Ki*, para iniciarmos:

Antigamente, treinamentos de kendô eram todos de vida ou morte. Portanto perder no “*kiai*” significava morrer. Por isto treinavam com empenho. Todos praticavam “*zazen*” (meditação da seita budista), o que se fortalecia com “*zazen*” – é “*tanden*” (ponto vital para mente e espírito, localizado abaixo do umbigo). Fortalecer “*tanden*” é fortalecer a mente. Ser derrotado é questão da mente. E o que se diz, “*ki*” é a energia que irradia do corpo. O “*ki*” emana em volta do corpo feito uma aura. Isto é “*ki*”. Todo Universo é feito de “*ki*”. Eu estar aqui também é “*ki*”. Os senhores estarem aí também é “*ki*”. Nós recolhemos o “*ki*” do Universo através da respiração. E transformamos isto para “*ki*” e emanamos.

“*Ki*” não é visível. Apuramos o “*tanden*” para podermos recolher “*ki*”. Se tivermos o “*tanden*” apurado o nosso coração é sempre sereno. E o “*ki*”, como foi dito, emana do corpo todo. O “*ki*” é emanado do “*tanden*”. Isso passa pelo *shinai* e acumula-se na ponta. Por isso, o oponente fica abalado com este “*ki*”. Como o oponente vai reagir? Se com o “*kamae*” houver movimento na mente do oponente, isso será “*semê*” (pressão do ataque). O “*semê*” no verdadeiro sentido.

Tem que deixar o oponente completamente rígido só de ficar em “*kamae*”. Isso é o “*kamae*” verdadeiro. Por isto emana o “*ki*” pleno pelo corpo todo, através disso pode saber o movimento da mente do oponente. Pressionar o oponente através do “*ki*”. Abalar a mente do outro com o “*ki*”. Aplicar o golpe ao abalar. Falando parece fácil, mas assimilar é extremamente difícil. Isso é como funciona a mente. Isso se torna possível em estado de “*mushin*” [Não pensar, não mente]. Isso em kendô se diz “*noru*” (sobrepôr, estar acima do domínio do oponente). Portanto, sobrepondo, vence. Sobreposto, perde. Tem que sobrepor sempre. Vence porque sobrepôs. Esse é o treinamento da mente.

O Kendô é formação de pessoas. Formar um japonês legítimo. Isto é objetivo final do Kendô. Atualmente, aumentaram muito os japoneses que não são japoneses. Há muitos japoneses com nacionalidade indefinida. Deste jeito o futuro do Japão é crítico. Espírito de Kendô, espírito de bushidô, exteriorizar isto nas atitudes diárias. E ensinar isso aos discípulos. Aí a sociedade vai melhorar, o kendô vai melhorar. Vai ter o ânimo de recompor o Japão. Isto é a missão de quem pratica o kendô.

Ki – 氣 – do ponto de vista do Kendo

Quando conheci o Sensei I., no Japão, após ser apresentado a ele pelo Sensei T., em um modo ritualizado de recepção na qual nos sentamos de joelhos um de frente para o outro e

nos cumprimentamos, ele concordou em que eu participasse de um treino. Ao final, ponto este em que estava a agradecer mentalmente por ainda estar vivo, o Sensei disse que para que eu pudesse estudar este conceito, não haveria outra forma a não ser entendê-lo no corpo. Ele me disse que, para estudar, eu haveria de senti-lo. Mas então do que este *Ki* se trata?

Em primeiro lugar, não existe um equivalente real para *Ki* em português ou em inglês; a palavra japonesa para isso é 気, que pode ser a priori traduzida como “energia”. Muitas vezes, usa-se a palavra “*Ki*” no Japão em relação a muitas coisas, inclusive em relação aos fenômenos naturais, à condição das relações humanas e até mesmo sobre a situação do corpo e da mente. No entanto, esse conceito em si não é uma entidade física por si, de acordo com Ooya (2007). As mais diversas experiências possuem o designativo geral de “*Ki*”. Por exemplo, T. Sensei, em um dos treinos, disse-me enquanto eu realizava um exercício: 「気を入れて下さい」, o que quer dizer, “aplique *Ki* na execução”. Em resumo, realize com energia ou concentração, era o que ele pretendia me dizer.

De um ponto de vista amplo, o *Ki* pode ser descrito nos seguintes termos: 1) fonte de todas as coisas vivas; 2) força vital; espírito, vitalidade; 3) elemento para descrever o movimento e estado da mente; 4) mesmo que não possa ser visto, pode ser sentido ou detectado; 5) possui relação especial com a respiração, conforme o próprio sinal gráfico da palavra japonesa indica, representando graficamente um vapor saindo de um pote de arroz – 気. *Ki* é energia que está em tudo, de seres animados a inanimados. Está na natureza e é a fonte de vida. Por outro lado, está na cultura, visto a quantidade de termos e conceitos correlatos e utilizados para se descrever uma grande quantia de fenômenos. O significado da palavra *Ki*, dependendo de seu uso, pode variar de “energia” para um sentimento de estado de energia corporal e para uma sensação de energia para uma ação. Porém, não lida apenas com a condição para uma ação ou com a questão de energia corporal em um sentido estrito e individualizado.

Há todo um corpo substancial de palavras e expressões idiomáticas sobre o *Ki* no idioma japonês, que indicam desde conceitos correlatos a qualidades e predicados de pessoas, situações do clima e tempo, passando por qualidades de objetos naturais, rios, montanhas, até toda uma gama de palavras que seria muito difícil e fragmentário citar, mas a importância do *Ki* como objeto de estudo para a antropologia pode ser percebida quando se traça um paralelo com um conceito desenvolvido por Michelle Z. Rosaldo (1980) em seu estudo etnográfico das Ilongots das Filipinas. No conceito de Rosaldo temos a objetivação de um dado experimental que ela identifica como *Liget* e traduz como “raiva, energia, paixão” (Rosaldo 1980: 247). O que Rosaldo observa no *Liget* e interpreta particularmente como “raiva, paixão, energia” é interessante: ela levou-me a levantar a hipótese de que o *Ki* (como energia, como paixão) poderia ser estudado no Japão e que uma definição viável de *Ki* (ou algo como isso) poderia refletir alguma interpretação, embora o *Ki* do ponto de vista das artes marciais seja infinitamente mais complexo do que a comparação com o *Liget* de Rosaldo, pelas diversas componentes que aciona.

O *Ki* se refere à força e ao equilíbrio interior do indivíduo. Podemos chamar de “energia” interior. É aquilo que torna a pessoa inabalável e/ou resistente às adversidades, além de impulsioná-la para realização de atividades desafiadoras e difíceis (A. Nishimura, 31-35 anos, doutorando).

É um conceito muito estereotipado no ocidente, repleto de referências pseudomísticas e alegorias orientaloides. Ki nada mais é do que a sinergia entre pessoas, objetos, animais, ambientes, incluindo fatores biológicos como respiração, atividade elétrica cerebral, temperatura corporal, percepção, e ainda força de vontade e determinação. Difícil separar o que é ki “interno” (reações biológicas do indivíduo) do que é “externo” (inter-relação com outros indivíduos/ambientes), dada a complexidade das interações entre eles. O ki no Kendo se manifesta por exemplo no momento do AI-UCHI, onde a sinergia entre os lutadores convergem em um final explosivo. Mede-se ação e reação através do plano psicológico, e este é refletido no físico onde acontecem os movimentos corporais [...] (B. Yagy, 31-35 anos, designer e professor universitário).

O Ki no Budo – 武道 – no caminho das artes marciais japonesas, embora usado dentro de um contexto de espaço e tempo, é muitas vezes utilizado para elucidar o estado de espírito – *Seishin*.⁴⁷ Embora o coração e a mente⁴⁸ não possuam forma distinta na reflexão japonesa, uma pessoa que possua treinamento é capaz de interpretar os sinais da intenção potencial através da atitude e do ambiente que circunda uma determinada pessoa, o que quer dizer que um praticante de algum caminho marcial é capaz de intuitivamente entender o que seu adversário está pensando ao entrar em contato com ele, simplesmente pela avaliação tácita do *Ki*, que se torna manifesto a quem tem treinamento para perceber os sinais demonstrados pelo corpo ou apreendidos via intuição, levando-se em consideração um nível mais sutil de percepção. Há variados casos de praticantes que têm percepções, conseguem sentir outras pessoas ou sentimentos mesmo a distância, e isso no mais das vezes é assunto comentado nas rodas de conversas.

“Ki” é uma energia invisível, mas sensível, e depende muito da conscientização da sua existência para sentir. É importante, principalmente com o passar da idade, pois a cada ano o lado físico começa a enfraquecer e necessitamos compensar com o aumento do “ki” (H. Ishibashi Sensei, 7º Dan Kyoshi, 66-70 anos, paisagista).

Ki em um sentido restrito da palavra pode ser a energia que todos os seres vivos possuem, porém, nas artes marciais, o Ki é um estado psicofísico e espiritual (o “ser” em um estado de unicidade) que pode ser apreendido e aplicado, ou seja, materializado pelo praticante em suas ações ou “não ações” dentro do *BUDO* em que está inserida, sua percepção e uso na maioria das vezes (salvo quando ocorre alguma situação fora da normalidade do cotidiano) estão condicionados ao nível e tempo de prática, porém não se limitando a isso, visto que muitos passarão pela arte escolhida e nunca perceberão este Ki. Embora possa ser descoberto (percebido) e apreendido, o Ki está ligado intimamente com as experiências pessoais e sensações vividas, não se compreende por palavras, mas as palavras podem ser usadas para indicar um caminho, e assim tornarem-se facilitadoras para que em algum momento venha a descobri-lo. Não só no Kendo, mas nos outros *BUDO* em maior ou menor grau, o Ki

47 *Seishin*, 精神 – espírito.

48 心 – kokoro, coração, mente.

é a essência dos resultados, uma vez percebido, exercitado e ampliado através de práticas específicas, pode-se canalizá-la ou direcioná-la para partes do corpo ou no seu todo, transmiti-la para seres animados e objetos, através do seu uso o indivíduo controlará suas ações e em um grau mais elevado as do seu oponente, podendo ser materializada através de seu efeito/causa e não causa/efeito, um paradoxo dentro da realidade material (S. Santos Sensei, 5º Dan, 46-50 anos, inspetor de qualidade e estudante de Educação Física).

No Nihon Budo Jiten (1982), o Ki é definido como sendo “sem forma, mas que pode tomar as mais diferentes formas e ser utilizado para descrever uma série de diferentes estados psicológicos”, ou seja, uma abertura para se pensar em sujeito ou pessoa se apresenta em um nível mais geral. Com base nessa observação, o *ki* é difícil de entender concretamente, mas pode ser basicamente descrito no *Kendo* como uma “*fonte invisível e sem forma de energia vital ou vitalidade que é amplamente revelada no estado e movimento da mente*” (Ooya 2007). Se a “energia” é o elemento que possibilita sentimentos, então ela também pode impulsionar as pessoas a pensar e agir. Em japonês, descobrimos que alguns termos que utilizam o “*Ki*” são usados para designar o funcionamento da mente. O Ki, de certa forma, tem relação com o *kokoro*, ou coração. Dentro da reflexão japonesa, *kokoro* e mente são elementos próximos e utilizam o mesmo *kanji* 「心」.

De acordo com as linhas gerais de reflexão presentes no *Budo Japonês – caminhos marciais* – o Ki é uma entidade que torna possíveis a vida e a existência das coisas no universo. É, portanto, mais do que energia vital, como é geralmente traduzida. Ki também existe nas coisas que nos parecem desprovidas de vida orgânica, como pedras e também em fenômenos naturais, como o vento e a chuva. *Ki* existe nas montanhas, nos mares. Quando o seu senso está suficientemente desenvolvido, o *Ki* do corpo está em harmonia com o *Ki* do ambiente e do universo, por extensão, de acordo com Tokitsu (2012). Essa ideia, de *Ki* universal, pode se tornar compatível com o nosso pensamento somente com dificuldade, mas ela é essencial na concepção japonesa de *Ki*.

[...] The moment I was awoken to the idea that the source of Budo is the spirit of divine love and protection for everything, I couldn't stop the tears flowing down my cheeks. Since that awakening, I have come to consider the whole World to be my home. I feel the sun, the moon and the stars are all mine. My desire for status, honor and worldly possessions has completely disappeared. I realized that Budo is not about destroying other human beings with one's strength or weapons or annihilating the World, by force of arms. True Budo is channeling the universal energy to protect World Peace, to engender all things fittingly, nurture them and save them from harm. In other words, Budo training is to protect all things, and nurture the power of unconditional divine love within (Morihei Sensei).

O fato de nomear, de definir precisamente o sentido e direção das coisas e/ou o sentido das ações leva a uma modulação do *Ki*, porque o significado é circunscrito e elimina os sentidos latentes. O *ki* é quase sempre holístico para os japoneses. Desse modo, nomear um sentimento de amor reprime o ódio que está contido nele. Para uma máxima de ori-

gem budista, tanto o amor quanto o ódio equivalem à mesma coisa. Desse modo, não é por acaso que os budistas (quanto taoistas) buscam um estado mental à parte do sistema de palavras. Um estado de vazio ou não pensamento (no Kendo, tem-se a palavra 「無心」, não pensamento, não coração – não por acaso, essa é uma palavra de origem budista).

O Ki é energia. Para desenvolvê-lo é necessário desenvolver o Seika Tanden (chakra umbilical). Para mostrar o Ki, é necessário fortalecer o Koshi e a mente. O Ki mostra a concentração, a coragem, a tranquilidade de quem tem autoconfiança e a força interior. Para vencer, é preciso vencer a si mesmo, ou seja, dominar o medo e poder encarar o adversário. Conta a história que um samurai fraco venceu outro mais forte pelo Ki: ficou em *sutemi* em “jodan”, de olhos fechados. O mais forte percebeu que poderia cortá-lo, mas seria também atingido (Y. Yamamoto Sensei, 4º Dan, físico aposentado).

Embora pareça, o *Ki* não é um conceito abstrato. É um modo de percepção que se apresenta por meio do corpo, de como a pessoa se expressa pelo corpo no ambiente (Tokitsu 2012). Porém, esse estado de consciência – chamemos dessa forma – é diferente do processo cartesiano de conhecimento, ou da relação entre mente e corpo. Ao estar atenta à sensação de “Ki”, a pessoa se dissolve no ambiente, pois diminui a sensação de ter a própria existência como centro. Em japonês, o *Ki* não é definido pelo esclarecimento de suas características. O termo é mais usado quando se sente a presença de algo que não pode ser claramente apreendido, mas que invariavelmente lida com o corpo. A língua japonesa deixa um espaço indefinido, aberto, para o modo de expressão desse conceito. Os japoneses, ao refletirem sobre, parecem se aproveitar da utilização do corpo como modo de exploração desse espaço aberto pela palavra.

Mencio – 孟子

De acordo com Chutaro (1993), a reflexão sobre o *Ki* teve desenvolvimento com o sábio Mencio, outrora discípulo de Confúcio. Esse filósofo defende a tese de uma inata bondade no homem, e as circunstâncias sociais e um lapso no cultivo do caráter poderiam ocasionar as más ações. Ora, Jean Jacques Rousseau argumenta coisas parecidas no seu ensaio sobre a origem das línguas. Há um ditado em um tratado de Mencio 「孟子」 que diz que a “Força de Vontade é o mestre do *Ki*”. O *Ki* é o que suporta o corpo. Em outras palavras, é a força de vontade que controla o uso de Ki, e o Ki controla o movimento do corpo. Se a sua força de vontade é irrestrita, seu *Ki* seguirá de acordo (Mencius 1984; Chutaro 1993).

[...] o cultivo do Ki vem de um portador virtuoso. É difícil explicar o significado do “Ki”, mas implica uma fonte de energia que emana de um comportamento que é honesto e moralmente correto. Se este comportamento é também alimentado no meio social ele irá beneficiar a sociedade como um todo, reforçando a justiça e humanidade (Ooya 2007).

O “KI”, pelo que eu aprendi nestes anos de prática do kendo, podemos traduzir esta palavra literalmente como “Espírito”. O princípio do “KI” é

por para fora o seu espírito interior, projetando-o na forma de uma energia poderosa, seja contra o seu oponente na luta ou em outras formas de uso no seu dia a dia. Eu aprendi que a primeira forma de expressão do “KI” é física, através do “grito” que se apresenta através do kiai no kendo. Mas, o “Ki” também se refere a sua mente, mais especificamente, eu acho que em como você usa sua mente e também em desenvolver um bom estado de espírito. O objetivo do uso do “KI” é conseguir formar uma mentalidade demonstrando uma “determinação destemida” quando enfrentar um adversário, sem hesitação ou medo de atacar seu oponente ou de ser atacado de volta. O “KI” encampa em minha opinião muitos pontos e aspectos que poderiam ser discutidos de forma mais profunda, mas muitas vezes você só consegue externar o “KI” se já estiver com o espírito do “correto coração”, difere de uma pessoa para outra de acordo com o estado de espírito dela em determinado momento (G. Foganholi, 41-45 anos, gerente de vendas).

Isso implica considerar o *Ki* não somente como algo relativo à energia corporal, mas sim uma chave moral. O desenvolvimento dessa noção leva em consideração um comportamento social modelar, em cadeias sempre crescentes, ou seja, principiando em um sujeito e crescendo em direção ao meio social; que isso de fato seja uma realidade exequível, é outra questão. Mas, considerado como aspecto moral, ele serve como um índice de possibilidade. Por outro lado, a partir de minha experiência no Japão, a dificuldade está justamente na tentativa de dissociar o *Ki* de toda e qualquer coisa, objeto, sensação, ação, natureza, cultura.

Shin-ki-ryoku 「心 気 力」

O Kendo se trata de uma prática de formação diligente das técnicas de dominar e aperfeiçoar a mente, de acordo com muitos praticantes no Japão. Nesse sentido, o *Ki* é um dos elementos a partir do qual o incremento de “força mental” pode ser percebido, embora o processo de desenvolvimento dessa aptidão deva ser feito de modo contínuo. O *Shin* (心) refere-se ao coração ou à mente e é geralmente focado internamente ao corpo. O *Ki*, 気, por outro lado, está focado para o exterior e é uma espécie de força invisível que emana de todo o corpo. Por meio do *Ki* a mente é capaz de tocar os outros seres sensíveis, e percebê-los. O coração, 心, constitui o interior ou a consciência, sentidos e julgamento do sujeito, e o *Ki* passa a ser o meio pelo qual a relação com o exterior se torna possível, ou um elemento de comunicação. Aqui, a mônada tem “janelas” para o exterior, ao contrário da mônada leibniziana. E, em certo sentido, o *Ki* está na base de qualquer ação, uma vez que é a própria condição de possibilidade de comunicação. Esse elemento se torna fundamental no Kendo porque é a partir dele que se tem a origem das ações que podem ser interpretadas pelas outras pessoas e que possibilitam a execução de um golpe, a força de vontade para um treino, o modo pelo qual se trata uma determinada pessoa, etc. Em suma, o *Ki* se coloca entre a mente e a técnica, sendo o ímpeto por trás da transformação de uma vontade ou de julgamento em uma técnica ou em uma ação tangível. Ele fornece o poder de implementar um golpe ou uma ação, mediante a força de vontade (*kiryoku*) 気力. Tanaka (1942 apud

Ooya, 2007) explica o Ki em seu livro 武道の心理 (A psicologia do Budo) da seguinte maneira: “o Ki constitui o núcleo inercial para a mente e técnica e é a força motriz que facilita a ação. O Ki não é emoção ou simples força de vontade. É o poder que é evocado a partir da emoção e vontade e pode ser referido como a ‘força vital de todas as coisas’”.

O Ki, em um tratado clássico. Força vital e oportunidade. Ou de como o instinto é um método

No *Heiho Kadensho*, um tratado clássico sobre esgrima escrito no período Edo (1603-1858), Yagyū Munenori analisa o significado do Ki (気) (Potential) e o significado do homófono Ki, que significa manifestação, sinal ou oportunidade (機).

[...] as one Zen verse has it, “there is no established rule for clearly manifesting great function”. “Clearly manifesting” means that the great function of a man of Great Potential appears right before your eyes. “There is no established rule” means that a man of this caliber does not in the least adhere to practice and drills. “Rules” means practice, drills, and regulations. Regulations exist in all disciplines, but the man who has reached the deepest principles of his discipline can dispense with them as he pleases. This is complete freedom, and a man of Great Potential and Great Function has freedom beyond the rules. Potential means having no negligence within, and being in anticipation of all things. If that continually aware Potential congeals or hardens, however, the mind becomes shackled by Potential and loses its freedom. This is because Potential is not yet mature. It becomes mature through continuous effort, spreads throughout the body, and acts with freedom. This is what is called Great Function.

Potential is Ki [Ch’i]. It is called potential according to its seat. The mind is the interior, while the Ki [Ch’i] is the entrance. Potential is a pivot, much like the pivot of a door. You should understand that if the mind is the master of the body, it is the person seated within. Ki [Ch’i] is the entrance door and permits the mind, as master, to come into play outside. The good or evil of the mind is understood only by this Potential’s coming to good or evil after having gone outside. When Ki [Ch’i] strictly guards the entrance door, it is called Potential. A man may push a door on its pivot, go outside and do either good or evil, or even perform some supernatural act. This, however, depends on the thought given to the action while the door was still shut. Thus, this Potential is of great importance. If Potential acts and goes outside, great Function is manifested. At any rate, if you think of it as Ch’i, you will not be wrong. The change in name will depend on the location. (Yagyū 2012: 64-66).

Yagyū, para facilitar a exposição, de acordo com Scott Wilson, separa o Ki (potential) da mente (e do coração). Seria o caso de se ver que a mente seria aquilo que estaria den-

tro, e o Ki seria a fechadura de uma porta, ou um elo de comunicação com o exterior. Se a pessoa é boa ou má, ou se faz algo bom ou mau, é uma decisão tomada anteriormente à ação do *Ki*, para fora dessa porta.

O *Ki* (気) é também a porta da mente (心). O significado do termo *Ki* depende de onde ele está situado. A mente é a porção mais recôndita, e o *Ki* (気) é a porta de entrada. O *Ki* (機) é a fechadura da porta. Ou pense que a mente é o mestre do corpo e ela reside na porção mais recôndita. O *Ki* coloca-se e trabalha do lado de fora para o mestre, a mente 「心」. A mente pode ser boa ou má, dependendo de como o *Ki*, após deixar a porta, faz algo bom ou mal. O *Ki* (気), enquanto guardando a porta, tem o mesmo sentido de *ki* (機). Se alguém, após destrancar a porta e sair, faz algo bom ou mal, ou faz algo divinamente espetacular, depende da decisão feita anteriormente a porta ser aberta. Então, o *Ki* e o *Ki* 「機と気」 são de importância vital (Hiroaki Sato 1985: 103).

No *Kendo*, a capacidade de perceber *Ki* (manifestação, sinal ou oportunidade) – 機 – é a diferença entre a vitória e a derrota, ou entre ação e pusilanimidade. É o próprio instante em que o tempo e o espaço estão prestes a se transformar, e este é o momento crucial em qualquer encontro no *Kendo*, e fora dele também. Diz-se que alguém que tem poderoso *Ki*⁴⁹ é capaz de efetivamente aproveitar todas as oportunidades (機) para atacar instantaneamente e manter a iniciativa em uma luta.⁵⁰ Seguindo essa mesma linha, quando uma pessoa tem iniciativa para levar a cabo uma ação, seja ela qual for, isso demonstra uma presença de *Ki*, de acordo com os japoneses, lembrando que a ação, levada a cabo pelo *Ki*, é pensada e operada pela mente/coração.

気とは自分の心であると思います。剣道にとって気は非常に重要です。

O *Ki* é o meu coração, penso. O *Ki* realmente é muito importante no *Kendo*.

田中、敦、41-45才、建設業、錬士六段。

Sobre o chamado instinto, ou sobre a questão de se aproveitar dele para desferir uma ação, penso que talvez Bergson tenha algo a dizer sobre isso. Em uma correspondência para Deleuze, diz ele:

No que concerne ao uso do conceito de intuição, o senhor me compreendeu muito bem. O senhor tem muita razão em lembrar já na primeira página: a intuição jamais foi para mim sinônimo de sentimento, de inspiração, menos ainda de instinto ou de simpatia confusa; ela na verdade é o contrário, e isso porque eu disse que ela introduzia na filosofia o espírito de precisão.

Para dizer a verdade, a <teoria da> intuição, à qual o senhor consagra o primeiro capítulo de seu estudo, não se depreende, aos meus olhos senão muito tempo depois, da *duração*: aquela deriva e não pode ser compreendida sem esta. É por isso que o senhor tem mais uma vez razão em

49 「気」。

50 「試合」。

apresentar a intuição como um método, ao invés de apresentá-la como uma teoria propriamente dita. A intuição de que falo é antes de tudo intuição da duração, e a duração prescreve um método. Qualquer resumo dos meus pontos de vista os deforma em seu conjunto e os expõe, por isso mesmo, a uma série de objeções: se não os situarmos em primeiro lugar, e se não os fizermos retornar sem cessar a essa intuição especial que é o centro mesmo da doutrina – com tudo o que ela supõe de esforço e às vezes de violência para desfazer os vincos contraídos por nossas maneiras habituais de pensar.

A uma mulher que um dia me pediu para lhe expor minha filosofia em algumas palavras que ela pudesse compreender, achei por bem dar a seguinte resposta: “Senhora, eu disse que o tempo era real, e que ele não era espaço”. Ignoro se foi suficiente para esclarecer minha interlocutora, mas tomo por muito salutar esse tipo de exercício de contração filosófica que obriga a por a nu e a determinar com uma fórmula simples e sugestiva a intuição geradora de uma doutrina ou de um sistema de pensamento. É lamentável que ele não seja mais largamente praticado nas salas de aula.

Enfim, eu dizia – o tempo é real. Mas que tempo, que realidade? Toda a questão está aí, o senhor percebeu muito bem. A duração de uma realidade que se faz, de uma realidade se fazendo, eis aí o que, de uma obra a outra, eu constantemente visei. Não há mistério algum, nenhuma faculdade oculta, e é por isso que eu tomei o cuidado de ilustrar este ponto inspirando-me em experiências as mais ordinárias. Tome o esgrimista em plena ação, veja a direção volúvel de seus movimentos, o devir que carrega seus gestos. Quando ele vê chegar a si a ponta [da espada] de seu adversário, ele bem sabe que foi o movimento da ponta que carregou a espada, a espada que puxou com ela o braço, o braço que esticou o corpo, este alongando-se a si mesmo: não dividimos como seria preciso, e não se sabe executar um afundo senão quando se sente assim as coisas. Alocar em ordem inversa é reconstruir e, por consequência, filosofar; é percorrer a contrapelo o caminho aberto pela intuição imediata do movimento que se faz. Posso me vangloriar de ter praticado bastante a esgrima na minha juventude para saber o que há de artificial nesse gênero de recomposição abstrata: entretanto é assim que raciocinamos mais frequentemente. O aprendiz na esgrima sem dúvida pensa assim os movimentos descontínuos da lição, ao passo que seu corpo se abandona à continuidade do assalto. Ele recorta mentalmente seu próprio impulso em uma sucessão de atitudes e de posições. É-lhe permitido imaginar, trabalhando o encadeamento das figuras, que a flexão dos joelhos ou tal movimento de ombro que, transmitindo-se passo a passo à mão, fará mover a espada em direção ao alvo. Na falta de flexibilidade, ele ganhará talvez em exatidão. É assim que é preciso se exercitar, mas não se deve esquecer de sentir. Contam que o barão de Jarnac preparou-se para o duelo contratando os serviços de um mestre italiano de esgrima; mas o essencial do golpe ensinado consistia em localizar o momento propício. Aliás, a postura rigo-

rosa da análise não seria tão eficaz se o hábito contraído no decurso de uma longa prática não conferisse à inteligência uma certeza próxima do instinto. Esses dois movimentos que caminham geralmente em sentido contrário estão muito próximos da coincidência quando acontece de o esgrimista inventar, no fogo da ação, uma nova esquivada, uma nova maneira de tocar – e eu acredito que existe invenção tanto nos esportes quanto nas artes.⁵¹

O ponto talvez seja esse. A partir de movimentos periódicos, constantes, a partir de um grande treinamento até o ponto no qual o instinto se torne um método, talvez nesse ponto possamos considerar o *Ki*, ou a sensibilidade advinda dele, como um método. O treinamento do esgrimista visa fazer do instinto algo como um método. Quanto mais instintiva a resposta nesse nível tanto mais sensível o *Ki* se torna.

Um dos significados do *Ki*, no Kendo

O significado do Kendo, de acordo com Ooya (2007), é descoberto através da ideia de que esse poder ou *Ki* pode ser alimentado por meio da formação técnica e moral, continuamente. Todos os aspectos da formação do Kendo devem ser imbuídos dessa energia, de acordo com os praticantes de Kendo no Japão e no Brasil. Sem *Ki*, existe um perigo de que a prática se degenera em uma atividade em que os praticantes se tratam uns aos outros rudemente ou com desprezo.

Em um livro antigo, escrito por Kurt Singer (1989), ele traz uma ideia interessante e que, a julgar pela experiência do autor, é significativa:

In order to acknowledge far-reaching affinities between landscape and civilization one need not to be a determinist of the naturalist school. The first systematic and most profound attempts to establish such correlations are due to Herder and Hegel, not to utilitarians and materialists. The Japanese mind seems by its very nature inclined to dwell in these border regions. *No conception is more alien to the Japanese than the idea of a Spirit, or mind (only the German Geist is adequate here) opposed to nature.* In Japan man has never been torn from the familiar circle of animals, flowers and rocks; no divine will has given him command over his fellow-creatures; to him the very islands on which he dwells are elder children procreated by deities who are his own ancestors. Nor has Buddhist faith estranged him from living beings, whatever they may be. They too are capable of redemption; the same breath of absolute, or nought, animates them and conveys enlightenment. The Japanese likes to tune his inner life to the rhythm of the seasons, submitting spontaneously and graciously to the powers of nature, unafraid of her abysmal dangers, feeling most free when yielding to her moods (Singer 1989: 29, grifos meus).

51 Trecho de carta de Bergson a Deleuze, publicada na revista *Critique*, n. 732, em maio de 2008. Tradução de Rodrigo Lucheta. Disponível em: <<http://intensidadez.unblog.fr/2014/10/27/tres-cartas-de-henri-bergson-para-gilles-deleuze-2/>>. Acesso em: 15 fev. 2015.

Não há oposição aqui entre espírito e natureza. Melhor seria dizer entre o Ki e natureza. Talvez poderíamos dizer sobre uma forma de dobradura entre o Ki e a mente, uma dobradura cuja imagem fosse próxima talvez a um fractal, recolocando infinitamente e indefinidamente a duplicidade da imagem cultura/natureza. O homem é repleto de natureza, como os animais, as árvores, plantas, flores, etc., são repletos de Ki. A mesma potência que anima o homem anima os animais, as plantas e seres não viventes também (ou os circunda). Ora, talvez esse seja o ponto da incompreensão sobre o Ki. Uma dobradura constante e ininterrupta.

Ainda um pouco mais sobre o Ki

[...] Tornei-me mais forte e implacável no Kendo. Segurei com golpes no pescoço todos os golpes do veterano de treino e, em certo momento, derrubei-o. Ao fazer isso, as coisas se sucederam muito rapidamente, e eu apliquei um golpe em sua cabeça, com ele prostrado ao chão. A oportunidade foi correta, tudo correto e forte, mas fiquei a pensar sobre isso longamente após o treino, porque esse tipo de Kendo mais violento foi a primeira vez que senti. Na verdade, durante a luta, eu saí um pouco de mim mesmo. Parecia que era outra pessoa a lutar em meu lugar. Ao me acalmar, pedi desculpas ao veterano, me despedi e fui embora (Caderno de campo – Segunda feira, dia 09 de dezembro, 2013 – Kendo)

Nos treinos, os praticantes pretendem coordenar o seu ki. Isto é chamado de Aiki⁵² ou a reunião de ki. Aiki 「合気」 é alcançado quando ambos os praticantes concordam em enfrentar uns aos outros de forma honesta através do Ki. É essa própria ação que torna verdadeiro o Kendo, ou não. Os golpes que são executados sem ki não são verdadeiros golpes. Ki é o componente fundamental que constitui e suporta uma técnica. O caminho do Kendo está no oferecimento de uma saudação pela “porta da frente”. Se a pessoa tentar se esgueirar para entrar na mente do oponente sem efetuar esta saudação, esse ato contradiz o verdadeiro caminho do Kendo. Portanto, o caminho central ou a porta da frente deve ser usada. Se usar o atalho, perde-se o valor do Kendo como um instrumento para o autodesenvolvimento (Ooya 2007).

Não existe atalho para a imaginação japonesa presente no Kendo. Deve-se usar a porta da frente, ou seja, ter iniciativa e procurar, pesquisar, conversar. Em suma, ter um comportamento correto. Isso nos leva a um ponto central. A questão do *Ki* tem uma dimensão corporal e moral pronunciada. O discurso nativo em geral no Brasil e no Japão aponta que, para praticar *Kendo*, é preciso disciplinar o “espírito-energia vital”. O termo no *Kendo* é o *Ki*, e há uma tradução que oscila às vezes entre “espírito/energia vital” que não corresponde exatamente ao sentido japonês, que é mais amplo, conforme vimos, embora a própria definição japonesa abra um leque amplo de possibilidades em torno dessa energia vital. O termo em referência é o “*Ki*” 「気」 e ora ele é definido como “espírito”, ora tomado por

52 (合気)

outras definições, ora tomado como “energia vital”. De acordo com esta última definição, todos os seres vivos e também os não necessariamente vivos possuem essa “energia vital”, e a singularidade do *Kendo* se apresenta na atenção dada a ampliá-la, tanto nos treinamentos quanto nas discussões e teorizações nativas.

For the Japanese individual, the word *Ki* prescribes the internal status of the human body (its feelings and its cognitive process). *Ki* also delineates for the individual his innate power to initiate, control and respond in social interaction. “I place *Ki*”. “I express my *Ki*”. “I withdraw my *Ki*”. These are the vocabularies of the Japanese active I. Hence, the Japanese individual’s “holding” of his “fervor of vitality” enables him to “become” at a given moment an activator of action, a sentient respondent, a thinker, creator and a volitional agent. In the context of the self, the concept of *Ki* provides the perceptual and sensually unique reinforcement of this power of self-affirmation (Kumagai 1988).

A noção de *Ki* parece operar em termos de força ou fraqueza corporal e mental, levando em consideração a concepção nativa, e ela se aproxima da definição feita por Moeran (1984: 254). Também é vista como uma potência que anima os corpos e que permite a ação, portando em seu desenvolvimento intencionalidade ou “vitalidade”, de acordo com Kumagai (1988), além de poder ser ligada à chefia ou a professores com alta graduação de *Kendo* (e de outros caminhos marciais também). Ao que parece, embora precipitado, há alguma relação do conceito de *Ki* com o conceito de *Mana* (Mauss 2003; Firth 1940), uma vez que vemos nele a mesma base a qual está presente em outras sociedades do Pacífico, a saber: a chefia, força corporal, o poder. Talvez uma comparação seja possível – ou necessária – entre *Ki* e *Mana*, o que estou a fazer na tese.

Em suma, este termo – *Ki* – é usado em momentos nos quais existe relação ou comunicação. Seja no cruzar as espadas, em limpar a quadra, em conversas, no cumprir a palavra e em toda ação, mesmo que não praticada em relação ao *Kendo*. No Japão, quando se efetua uma ação que pode ser classificada como portando intenção, “energia”, as pessoas se referem a essa ação como portando “*Ki*”. Em um ritual do Chá 「茶道」, em uma seção de caligrafia 「書道」,⁵³ em um movimento corporal de saudação a um recém-chegado, quando se efetua um movimento que porta em si mesmo sentido e “sentimento”, as pessoas dizem que se está repleto de “*Ki*”. E, além disso, este passa a ser um operador classificatório a partir do qual todos os praticantes de artes japonesas – e não praticantes – são, em maior ou menor modo, classificados. Durante a pesquisa de campo, notei essa componente como determinante para se falar sobre como se reconhece que uma pessoa pode ser dotada de “*japonesidade*”, incluindo, sobretudo, japoneses, mas igualmente não japoneses.

Por outro lado, um dos pontos importantes a se notar é o de que o *Ki* singulariza tudo e todos. A particularidade do *Ki*, de acordo com minha percepção a partir da pesquisa e a partir de minha vivência no Japão, é a de que a diferença marca esse conceito, a partir de uma concepção que leva o *Ki* em consideração. T. Sensei certa vez me disse que, se você lutar com cem pessoas no *Kendo*, essas cem pessoas lhe parecerão diferentes, justamente porque o *Ki* é diferente. Que todas as pessoas possuam *Ki*, disso não restam dúvidas. Porém, o *Ki*, em certo sentido, é um dos elementos que *individua/singularizam* essas

53 茶道、書道 - ‘Sadō’ – ritual do Chá; Shodō - caligrafia japonesa.

peças – individualização enquanto processo de diferença, não enquanto ideologia (Dumont 2000). O *Ki individual* não apenas os seres humanos, mas a multiplicidade considerada como natureza. Se tudo possui *Ki*, tudo possui uma *individualidade*, inclusive a natureza e cada elemento dela. E cada uma delas é diferente. Todas. A partir disso é possível entender o cuidado e a predileção japonesa em se sentar à sombra de uma árvore de cerejeira na primavera (que, embora pareçam absolutamente idênticas aos olhos ocidentais, são diferentes para cada pessoa no Japão), a especificidade de cada encontro com pessoas, o cuidado e carinho nas ações mais triviais, e naquelas envolvidas em rituais, como o conduzir o rito do Chá, os treinamentos de artes marciais, a confecção de um arranjo de *Ikebana*, e por aí vai. É verdade que isso não se aplica a toda e qualquer pessoa. É preciso que se esteja familiarizado com esse senso de *Ki*, ou de *singularidade* de cada ser. Talvez esse seja o detalhe da dificuldade em se tratar esse conceito, tomando-o por si.

Utilizando um modelo consagrado por Viveiros de Castro (2009), não sei se poderia falar em uma preeminência de um multiculturalismo ou de um multinaturalismo para o caso japonês, visto que o que parece operar é uma dobradura entre eles. Nem a humanidade, aqui, teria valor ontológico tal qual visto nas sociedades indígenas brasileiras amazônicas, uma vez que parece emergir a definição dessa humanidade por meio da posse de *Ki*, não um corpo demasiadamente humano (e sobre isso há várias referências a seres mitológicos (mesmo não se tratando de mitos, sob o ponto de vista de uma teoria antropológica) no Kojiki (Chanberlain 2013), que atestariam essa observação despretenhiosa). Por outro lado, a noção de ponto de vista é fundamental.

Ora, a diferença de corpos é aceita, a diferença de *Ki* (enquanto algo que anima o corpo, não correspondendo necessariamente e tão somente a espírito ou “alma”) é aceita e entendida; portanto, como resolver esse problema, de um multiculturalismo dobrado em um multinaturalismo e vice-versa? Isso seria possível? Talvez essa seria uma possibilidade de desenvolvimento, mas o *Ki* não pode necessariamente ser entendido por *espírito*, visto que opiniões divergem sobre esse ponto.

Algumas considerações à luz de uma teoria psicológica sobre o Ki

O *Ki*, de um ponto de vista passível de observação na prática, é um impulso personalizado que se dobra sobre uma lógica de individualização/singularização que flerta com uma dada noção de natureza (múltipla) e particular para os japoneses. De acordo com Kumagai (1988, 1986), citando e comentando Doi (1973), existem quatro pontos distintos de reflexão centrados na configuração do “eu”, dentro da cultura japonesa. A seguinte discussão centra-se nessas distinções em conjunto com algumas reflexões de campo.

O primeiro ponto de reflexão que se coloca é, naturalmente, o “embelezamento” do “eu” japonês, altruísta e coisa e tal. Mas, mais significativamente, o *Ki*, por internalizar um movimento ou energia via força de vontade, oferece uma continuidade dada na ordem da experiência ao “eu” como uma entidade distinta, unitária, em uma perspectiva individualizada. E isso não é tão fácil de perceber; no mais das vezes, parece que é justamente o contrário que acontece, levando em conta a experiência de campo no Japão sem ter o *Ki* como preocupação. Às vezes interpretei uma série de atitudes japonesas como sendo o re-

speito a normas e padrões, ou seja, aquilo que estava presente no *Kendo*, ou como atitudes esperadas dentro dos espaços de treinamento, etc. Porém, o que parece ser o caso, uma noção de individuação/singularização enquanto processo é sempre presente, redundando em uma franca individualidade (como corolário) normalmente destacada quando dos encontros, tanto dentro dos ginásios de treinamento quanto fora deles. Entretanto, essa individuação é diferente do individualismo enquanto ideologia (Dumont 1992).

O segundo ponto de reflexão é a linha tênue e perigosa possível de se estabelecer entre o *Ki* (individuo e egocentrado) e preconceitos e hipóteses biologizantes; a saber, de que os japoneses têm o *Ki* e somente os japoneses; e isso, obviamente, não é possível de se postular, uma vez que o *Ki* transcende absolutamente essa limitação, dado que é encontrado em não japoneses, tanto na cultura quanto na natureza. No caso, o *Ki* tem dois efeitos distintos. Primeiro, ele transcende a limitação acima, pois permite a força de vontade para a própria ação social, isto é, por influenciar o caráter e até mesmo a possibilidade dessa ação. Padrões japoneses de interação, de acordo com Kumagai (1988), giram continuamente em torno do impulso em que o *Ki* é totalmente expresso 「自分をだす」 (mostrando o si) ou parcialmente suprimido 「自分を引く」 (abstrair, retirar o si) como em expressões de amor, carinho ou respeito. Em suma, o “eu” parece ser, de acordo com ela, propriamente “jogado no” ato social por meio do *Ki*. Em segundo lugar, a palavra *Ki* serve como um “marcador” para impulso e, como tal, ilumina ou destaca a presença substantiva do “eu” nas situações.

O terceiro ponto de reflexão que encontramos é o papel predominante dos afetos na comunicação japonesa. Para começar, não há, por exemplo, (a) a apreensão em si do *Ki* e do outro *Ki* e (b) padrões específicos de comunicação simbolizando a expressão dos afetos. Eles estão presentes na própria linguagem e são colocados nas ações sociais. E há também a questão do caminho pelo qual “eu mantenho meu *ki*”, o que (para os japoneses) descreve “o sentimento de si” naquele determinado momento do tempo em uma dinâmica de comunicação. O quarto ponto de reflexão talvez seja o de maior relevância. Os japoneses de forma inequívoca localizam uma emoção no ato social e demonstram claramente que a potencialidade para a interação social é, em si, ligada a essa emoção.

An important implication arises for considering Japanese *jibun* (self) from the occurrence of the word *ki* in the Japanese language. Concomitant with the “sensing” of one’s *ki* (something that is linguistically evidenced) is the “experiencing” of one’s *jibun*. Hence there is a strong implication of a “sense of self” (arising from the apprehension of *ki*) in *jibun*, and thus *jibun* is experientially autonomous and stands in essential separateness from the other. And in this light, Descartes’ assertion of the validity of the human person “I think; therefore I am,” from the special perspective of *jibun* becomes “I feel my *ki*! Therefore I am.” In short, *ki*, as subjectively experienced, is the dynamism of sheer existence; as objectively perceived, it is that volatile energy that irrevocably transects the continuum between life and death (Kumagai 1988: 175-176).

Com todos os japoneses com os quais tive contato dentro dos espaços de treino, e fora deles, os encontros sempre indicaram um modo afetuoso de se entrar em comunicação. Isso me chocou, visto que a ideia que eu tinha, de uma separação entre emoção e ação do

ponto de vista japonês, invariavelmente caiu por terra ao entrar nesses espaços de conversas. Isso pode ser visto em variados lugares, não apenas no *Kendo*. Em bares (*Isakaya*) onde estive, dada a emoção com a qual essas pessoas se comunicam, nos espaços da universidade (principalmente nas festas), em pequenas vilas onde se pode ver a dinâmica calma das pessoas mais velhas e até mesmo na grande Tokyo, as pessoas de fato se colocam de forma total nas dinâmicas da vida cidadina; e, naturalmente, nos espaços de treinamento, onde se comunicam esses afetos de forma carinhosa, pode-se dizer.

Diz-nos Tokitsu (2012) que, quando ele estava traduzindo o livro dos cinco elementos de Musashi para um livro que ele estava a escrever sobre esse personagem, ele teve uma grande dificuldade, uma vez que Musashi usava a palavra *coração* para se referir a uma série de situações de combate, reflexões, sentimentos, etc., e ele, interpretando e adaptando o texto ao modo de reflexão do século XVII, conseguiu entender melhor essas passagens quando ele aproximou o *Ki* do coração/mente 「心」. Os japoneses, diz-nos Tokitsu, não excluem as sensações vagas no domínio da fala e, normalmente, quando precisam verbalizar o elemento intermediante, o meio que corresponde a certas sensações ou sentimentos, eles se valem do *Ki*.

Em suma, do ponto de vista do *Ki* dentro dessa teoria psicológica, teríamos uma articulação do impulso virtual da força de vontade por meio de uma afirmação de si no ato social. A coisa importante a reter é o encontro de *Ki*, ou o 「気が合う」, envolve necessariamente um modo de conduta que permite diretamente uma troca de afetos. Isso é absolutamente diferente de sentimentos percebidos e mediados pelo pensamento, no modo “ocidental de se pensar”. Significativamente, não há nenhuma palavra para “mente” na língua japonesa no uso comum. Existe, não obstante, um conceito que é maior do que (e inclui) a mente, chamado *kokoro* 「心」. Uma vez que a esfera referencial do *Kokoro* subsume a microsfera da mente, isso significa que o modelo japonês explicitamente apresenta o intercâmbio de certos afetos elementares. Um processo que pode passar pela mente e, ao mesmo tempo, passa pelo coração. Em outras palavras, algum equilíbrio entre coração e mente, energia e amor pode ser procurado.

Essa ideia parece-me importante. Levando-se em consideração que um treinamento contínuo leva a uma ampliação do poder corporal e mental, dentro de um modo filosófico japonês de se pensar, isso deve ser contrabalanceado por *algo*. Esse algo, a partir de meu trabalho de campo, seria uma noção de amor, ou *Ai* 「愛」. Talvez aqui esteja a saída, tanto para uma teoria sobre os japoneses quanto para uma noção de parentesco.

Energia vital – *Ki* – “氣”

Os professores e demais praticantes apontam que, para praticar *Kendo*, é preciso disciplinar o “espírito”, antes do corpo. Normalmente temos duas possibilidades para pensar a noção de “espírito” – ou mais –, mas por ora duas componentes podem ser pensadas. Ou o 「精神」 ou o 「氣」。 O primeiro, *Seishin*, estaria mais próximo a uma noção ocidental de espírito ou de individualidade; por outro lado, o *Ki* é algo estranho a nós, uma vez que lida com uma “energia vital” das entidades viventes e não viventes. Todos os seres, independentemente se são vivos, se estão vivos e os – particularmente – humanos possuem

essa energia vital, e as humanidades, entre elas a japonesa, se distinguiriam dos outros viventes pela capacidade de ampliarem o “*ki*”, ao menos dentro de alguns conjuntos de práticas japonesas que invariavelmente lidam com o corpo. Conforme disse, a noção de *Ki* é um modo de singularizar um dado ente, sendo uma dobradura possível entre natureza e cultura; porém, sua definição exata dentro dessa dobradura é problemática. Seria algo próximo à energia corporal, mas não limitada pela corporalidade. De acordo com o Prof. Yamada:⁵⁴

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

Uma das palavras usadas no *Kendo*, por exemplo, é “*kiai*” 「気合」, que é o grito efetuado durante os golpes e quer dizer “unir e concentrar a energia – ou unir e concentrar o espírito”. Em alguns casos muito específicos, pode-se usar o *Ki* em proximidade a uma noção de “espírito” (*seishin*), visto que o *seishin* nesse caso porta um significado próximo:

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

Na prática do *Kendo*, busca-se deixar a mente e o coração sempre de prontidão. É o significado da palavra *Zanshin*. De acordo com Norio Yamada, “os praticantes de *Kendo* em sua vida particular, quando aplicam o conceito de *zanshin*, procuram resguardar a sua saúde, ficando mais atentos em precaver-se, e em um evento inesperado saberão usar habilmente o corpo e a mente”. A mente é objeto de atenção, através de algumas expressões.⁵⁵

54 Lenato Norio Yamada: 76 anos, engenheiro industrial aposentado, 5º Dan de *Kendo*.

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

As palavras com final *Shin*, por exemplo, *Zanshin*, *Fudooshin*, *Mushin* – 「残心」, 「不動心」, 「無心」 -, utilizam o conceito de coração, mente, pensamento e se referem a estados ou momentos em que a mente está em comunicação com o ambiente ou quando essa relação cessa; por exemplo, *Zanshin* é um estado de alerta constante, *Fudooshin* é uma mente inabalável, e *Mushin*, uma mente que não se fixa em ponto algum – livre, mas atenta. Alguns modificadores podem ser vistos em três termos: em primeiro lugar, o “*shin-shin*” que pode ser traduzido como uma “interrupção do pensamento e sentidos”, que significa fixar a atenção em um ponto e perder os “*suki*” ou brechas. O termo “*hou-shin*” quer dizer a “liberação do pensamento”, que é a atitude oposta ao “*shin-shin*”. Significa liberar o pensamento (o que é bem diferente de ter pensamentos em vão), focando não apenas em um ponto do adversário, mas, ao contrário, irradiando a atenção sobre o adversário como um todo, tornando possível enxergar qualquer movimento do inimigo, tendo o pensamento livre, sem preocupações, concentrado apenas na energia para o golpe ou ação que deverá ser executada. Significa ter um estado de espírito amplo ou sem espírito “*mushin*”; nas palavras do Sr. I.: “Eu, de vez em quando, capto alguma coisa... *Mushin* – sem pensamento. Essa é a arte que precisa ser desenvolvida... não é que não tem pensamento; mas sim que ele não se atém ao seu próprio pensamento. Mas está totalmente ligado”. Por fim, tem-se o “*hei-hyo-shin*”, que é o pensamento em estado normal, ou seja, manter o espírito inalterado em qualquer situação, sem que se perca o espírito calmo no combate e o espírito alerta no cotidiano. Essa partícula é de extrema importância, podendo vir sozinha ou com outros moduladores; outro exemplo é a procura do “correto coração” – 「正しい心」. De acordo com I. Sensei:

Eu fiquei dez anos fora dos treinos. Eu parei de treinar quando comecei a me perguntar sobre o que é um “correto coração”. Porque no *Kendo*, quando se quer praticar direito, fala-se que tem que se buscar ter um correto coração porque, se o seu coração não for correto, o seu *Kendo* também não será.

Mas aí vem a pergunta: o que é um correto coração? Aí, todo mundo tem dúvida porque é difícil. Tem gente que é uma beleza no treino; fala bem, mas quando sai do treino.... Tem amante, ou seja, não tem um correto comportamento. Certa vez falei para o Dr. T. [que era presidente da Confederação Brasileira de *Kendo*] que ia parar de treinar. Aí ele me falou: mas por que, I.? Eu falei que era para procurar um correto coração. Ele me perguntou se eu não conseguia continuar treinando e pesquisando, e aí eu disse pra ele que aqui eu não estava conseguindo; há anos que eu estava tentando... Eu fiquei fora [do *Kendo*] e li livros de espiritismo... de autoajuda... de samurai... de zen-budismo... e num certo dia eu estava em Pinheiros procurando um livro de jardinagem (numa livraria da Paulista) e encontrei um livro que eu senti diferença, porque ele estava entre os livros de jardinagem e outros e era um livro chamado “a pesquisa do correto coração”. Era o livro que eu estava procurando!!!

[...] no que eu estou estudando agora, no “vazio” só consegue compreender quando questiona, no caso, na sua vida, nesta vida e na outra vida juntas. Agora no Musashi, ele fala apenas sobre aqui, porque não tinha a religião como interesse. Ele não usou a religião, embora usasse

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

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

Não faltar com respeito significa como ter adoração ao seu oponente, treinar com o coração singelo e com todo empenho, assim o treino se tornará um magnífico momento de aprendizagem, não desperdiçando nenhum golpe aplicado. O treino feito desta maneira, o *kokoro* [coração] de ambos se assemelham, o confronto do *Ki* de ambos se tornam intensos. Ao praticar treinos neste estado de limite de obter êxito ou fracassar em cada golpe aplicado, tentando ler até a intenção do oponente, com certeza o *Kokoro* [coração] será lapidado. E a sensação aconchegante sentida após o treino, não haverá palavras para expressar (Kobayashi 2005).⁵⁶

Tudo isso é energia, mente, coração, “espírito”; em suma, o que venho chamando de *relação*. Seja no cruzar as espadas, em limpar a quadra, em conversas, no cumprir a palavra, nas ações. Esses termos constituem-se em uma linha potencialmente ampla para os diferentes contextos nipônicos, conforme já apontado por alguns pesquisadores (Kelly 1991; Moeran 1984):

During recent research into the production, marketing and aesthetic appraisal of art pottery in Japan, I discovered that a considerable part of the aesthetic vocabulary used by potters, critics and general public was to be found in other spheres of Japanese culture – sports, advertising, tourism and so on. It became clear to me that there are a number of keywords which occur right across the board in Japanese society and that these can largely be grouped for convenience under the heading of “seishin”, or “spirit”, a concept which although officially looked down upon after the Pacific War because of its former association with nationalism and

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

militarism, now appears to be regaining some of its former status among the Japanese. I want to examine the notions that are seen to make up the concept of seishin, and to this end I have brought in observations on high school baseball, art pottery and advertising language. My aim is to point out the way in which Japanese society is trying to grapple with the problem of individualism which is commonly feared to accompany Westernisation, modernisation, urbanisation and industrialisation. I shall argue that the ambivalence of certain keywords within the concept of seishin allows individualism to challenge the notion of “selflessness” inherent in the seishin model. Yet this same ambivalence prevents Japanese society from jumping-lemming-like-into the abyss of Western individualism, and allows it to retain strong community values (Moeran 1984: 253).

Kelly (1991) faz uma longa revisão bibliográfica sobre os estudos culturais japoneses, e Moeran (1984) também segue na mesma linha; ambos trabalham e apontam uma série de conceitos – espírito, coração e outros. O “*kokoro*” parece ser um conceito “inclusivo” para o contexto japonês. Para Kelly (1991: 401), o “espírito” é visto como “energy field” potencializado pelo “coração”, “self force”, e para Moeran (1984: 261-263) “*kokoro* is also part of the seishin ideal, and yet *kokoro* cannot logically exist side by side with *mushin*, for it expresses the presence of heart or mind”. Vide a imagem:

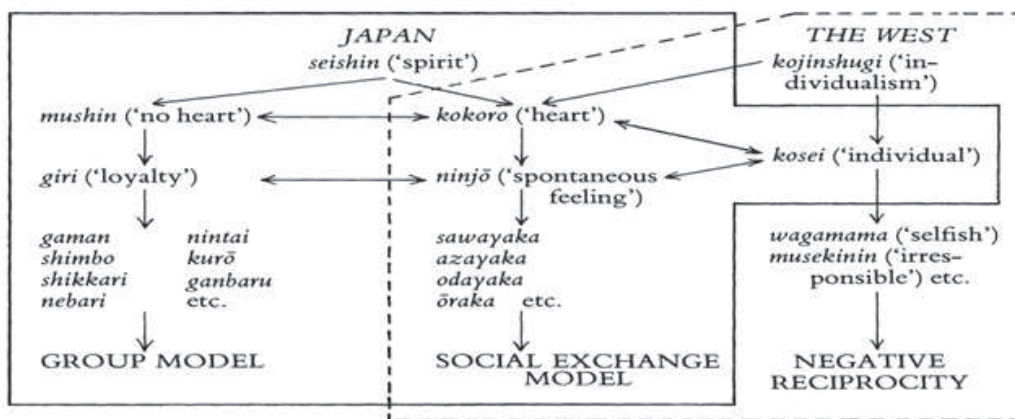


Figura 1 Interpretações da organização social japonesa através de palavras-chave.
 Fonte: Moeran (1984: 263).

Embora possamos argumentar que, para o caso do Japão, o *seishin* possa comportar essas componentes, parece-me que ambos os autores são etnocêntricos nesse apontamento. Quando se usa *kokoro*, ou *shin* (em conjunto com outros modificadores), não necessariamente se está falando de espírito, no sentido ocidental do termo. Nem estão jogando com esse modo individualista como *devoir*. Uma dada noção de “individualismo” existe no Japão, mas ela é contrabalaneada por outras componentes. Não é comunidade vs individualismo. Não parece ser. É mais uma noção de individuação balanceada do que o individualismo que estamos acostumados a ver no Brasil ou em outros lugares do ociden-

te (utilizando a palavra preferida da Strathern para se referir a Londres ou Paris, quando fala do ocidente). Precisamos fazer essa distinção porque esse corpo japonês é demasiado fragmentado a todo o momento, e a própria noção de unidade é algo que acontece por alguns instantes. O tempo aqui é recortado, e cada segundo é toda uma eternidade. Por outro lado, pesquisadores a exemplo de Nakagawa (2008) apontam que os japoneses são demasiado lococentristas, ou, em outras palavras, dão atenção ao *espaço*. Não discordo; além de lococentristas são territorialistas. Mas a dimensão temporal é algo sobremaneira importante aqui. Esse talvez seja o ponto principal a se explicar. Ou de como o tempo é o próprio movimento se fazendo. Ou o corpo seja o próprio tempo e o espaço se agrupando. Tanto tempo e espaço não se alinham senão por alguns instantes, fugidios. Bem, no Kendo, tanto o tempo quanto o espaço não são tomados como ausência de relação ou como intuição, mas vistos como uma propriedade diacrítica criada entre dois. Ou seja, o espaço é relativo a uma condição de relação. Dessa forma, tanto o tempo quanto o espaço são tomados de forma inter-relacionada pela noção de *Maai* 「間合」, por exemplo.

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

Ki-Ken-Tai-Ichi* - 「気剣体一致」 - Triedro analítico do *Kendo

De acordo com T. Sensei:

E o que conseguir ir aprendendo vou pondo em prática. Se eu conseguir aprender eu repasso pra outra pessoa também. E vai indo. Não tem, como diz em japonês, *cagushigotogantai*, um termo que não tem esconderijo dentro de você mesmo. Tem que ser limpo. Então, quando está escrito alguma coisa tem que ser significativo. Então, se eu vou entrar um golpe no *men* (na cabeça), é significativo. Mas naquele momento você esquece tudo e só tem esse golpe. Você viu alguma coisa no meio e mais nada; o que é eu não sei. Até hoje, eu imagino que nem *sensei* do *nihon* consegue imaginar o que é. Mas só que ele fala lá: *kaguesugata*, né, que viu ali. Mas certo mesmo é que ele não viu ali. Só viu um branco no meio e rá! Cortou no meio! Eu acho... Mas até hoje eu não consegui traduzir essa parte. Mas não tem que

esconder nada dentro de você; está lutando limpo, como se fosse nascido ali. Esse é o objetivo que eu estou indo.

O *Ippon*, que significa “golpe perfeito”, é a reunião dos fatores anteriores: “*Ki*” – sentimento, energia, ou estado “espiritual” – manifesto através do “*kiai*”⁵⁷ e do “*kokoro*”; “*Ken*”, movimento da espada ou desenho completo da espada desde o momento de abertura do golpe até a finalização; e o “*Tai*”, movimento e atitude do corpo como um todo. O critério nativo elencado para a definição de um *Ippon*,⁵⁸ também chamado de “*yuuko-datotsu*”,⁵⁹ é o “*ki-ken-tai ichi*”, ou seja, a sincronia entre espírito, corpo e espada demonstrada pelo golpe certo aplicado no momento correto e tendo como plano de demonstração a unidade entre corpo, energia-grito e golpe.⁶⁰

De acordo com W., a união dos três aspectos é um processo que demanda um tempo considerável e, se tomarmos a citação como indicativa, constitui-se num *devir*. Essa união não é uma meta nem uma possibilidade. Ela é a potência desenhada na noção de “caminho”, sendo essa “potência” o campo aberto pela singularidade ativada a partir da multiplicidade *Kendo*.

No colegial, entrei no *Kendo* com amigos. Provavelmente combinou comigo, pois passei a gostar de *Kendo*. Com 22 anos, tornei-me 4º Dan, mas nessa época eu treinei sem me preocupar muito comigo, por causa dos treinos puxados. Depois disso eu vim para o Brasil e fiquei fora do *Kendo*. Quando minha criança estava com seis anos eu quis que meu filho praticasse. Nessa época eu compreendi o quanto o *Kendo* é difícil. O corpo e o coração, a espada e o coração, e com a idade eu compreendi a importância do espírito. Mas unir o coração (*kokoro*), a espada (*ken*) e o corpo (*tai*) é um feito muito difícil. Busco trabalhar esta dificuldade. Agora está sendo prazeroso de verdade. Penso que não conseguirei mais me separar do *Kendo*.

Passamos em revista nesta seção os termos pelos quais se pensa o *Kendo*, em certa medida, através de suas linhas de gravitação, que são o corpo, a espada e a energia-espírito. O que desejamos apontar é que cada ponto desses são eixos de gravitação e possuem desenvolvimentos distintos. Mas a pergunta a se fazer é o que isso significa, de um ponto de vista de uma possível antropologia?

57 Grito.

58 Golpe.

59 Golpe válido ou perfeito.

60 Os modificadores do triedro têm a ver com as ocasiões para aplicar um golpe e são: no início da movimentação do adversário (*dehana*), o golpe é dado no momento em que o adversário está iniciando ou ameaçando o golpe. Em segundo, no término da movimentação do adversário. Em terceiro, no momento em que o adversário está se defendendo de um golpe. As formas de anulação ou de morte da espada inimiga, chamada de “*satsu*” são: através do *ki* vigoroso, intimidando o oponente; em segundo, matar a sua espada; e, em terceiro, matar a técnica, anulando e adiantando-se. Os procedimentos de leitura para ataque ao adversário são: “*iti-gan*” (1º olho) – análise do estado psicológico do adversário; em segundo, “*ni-soku*” (2º pés) – manter os pés livres e leves, sempre alertas; “*san-tan*” (3º fígado) – fígado é o órgão que simboliza coragem, firmeza e determinação, de acordo com os nativos (lembremo-nos de que o fígado é um dos órgãos que se situa próximo ao centro do corpo, e a ideia de centro é importante nesse caso pela concentração de energia); por último, o “*shi-ryri*” (4º força) – buscar a força interior das mãos que seguram o *shinai* e a força interna do corpo. O “*shin-ki-ry-ki*” refere-se ao estado de concentração no qual o “espírito” se encontra unido ao pensamento, à vontade e à força.

***Kendo* – sujeito, disciplina, poder, pessoa, devir**

Penso que é adequado qualificar o *Kendo* como uma modalidade de criar sujeitos e subjetividade (Foucault 2002b) que são propensos a *devir* quando ativados pelo *Kendo*. A partir da experiência do *Kendo*, talvez seja possível definir sujeito enquanto singularidade passível de ser atualizada por linhas de ação; ou seja, enquanto uma região – que pode ser ocupada por um dado modo de subjetividade. Uma ideia de sujeito enquanto região de intensidades variáveis, nem sempre comunicantes e muito menos alinhadas. Dessa forma, em campo durante os anos de 2006 a 2011, notei como o processo de “fabricação-ativação” desse sujeito lidava com três modos de objetivação do processo de subjetivação, o que designei em linhas gerais como o *devir samuraico* ativado pelo *dispositivo de japonesidade Kendo*. O aprendiz na sociabilidade-*Kendo* passa a ter contato com os discursos sobre a disposição japonesa, e esse modo internaliza-se. Esses discursos – éticos, morais, corporais, espirituais – também se constituem enquanto temas não verbais. Não obstante, o discurso aqui é tomado como uma forma compacta, indicativa. Em segundo, o processo de constituição dessa subjetividade japonesa deseja chegar ao ponto de atribuir o sentido de uma agência ao campo de atitudes, sendo o *corpo* a arena onde isso é possível, mas isso não quer dizer que ele seja tudo o que há para conhecer.

Reminiscências de um dispositivo I

O “*dispositivo de japonesidade*” comporta linhas que atravessam o corpo (e suas atitudes), a espada, o espírito e seus modificadores e se estabelece nos seguintes vetores: em primeiro, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo, que se define como a rede que se pode estabelecer entre eles. O campo estabelecido pelo “dito” no *Kendo* é bastante resumido, caindo no “não dizer” a dedução da ênfase, pois se identifica por meio do *corpo* a agência do discurso e pelo modo como esse corpo comunica. Em segundo, entre os elementos, discursivos e/ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, definidas a partir da instância processual geral “*Kendo*”. Em suma, elementos podem territorializar-se a partir da ideia de um Japão sempre virtualizado (sempre, pois a própria historicidade é desalinhada em relação ao presente ou ao atual). Em terceiro, o dispositivo é um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O *Kendo* respondeu a uma função⁶¹ estratégica no Japão no início do século XX, a de garantir uma via

61 Sobre o “discurso”, focamos menos o “sentido”, e mais a “função” que cumpriria no contexto do *Kendo*. Isso se aproxima do interesse de Foucault no “discurso” – com as devidas ressalvas tomadas a partir de uma microanalítica – no qual o status de acontecimento é passível de atribuição em um dado momento. No espaço da analítica desse autor, essa ferramenta não é utilizada no sentido de Spencer, Malinowski ou Durkheim, como sinônimo de papel ou elemento que garantiria o cumprimento de certos requisitos dentro da análise social, diga-se de passagem, tomado de empréstimo dos discursos biológicos, mas sim em outro sentido, como conexões que se apresentariam possíveis através da análise combinada em relações de sucessão e de relações de coexistência, nas quais um mesmo fenômeno se apresentasse à investigação como uma sequência de estados contínuos. Em Foucault, há uma lógica na utilização do procedimento pela retenção dos momentos críticos de alteração das conexões causais responsáveis por determinadas espécies de uniformidades em sistemas analíticos. Nesse caso, a *função* de um dado dispositivo apresenta-se como um ponto em uma malha de interconexão de múltiplas variáveis (Sobre redes, ver Latour

de continuidade de um modo japonês de vida, sociabilidade e de cuidado com o corpo, que redundava na construção de uma subjetividade útil ao Estado japonês de certa forma. Atualmente, fora do contexto militarista, assumiu outras funções e contém desdobramentos imprevistos, como, por exemplo, garantir uma forma de sobrevivência de uma temporalidade e variações de parentesco, além de modos de filosofia que resistem a ser perdidas e eliminadas pela transformação da vida e modos de subsistência dados pelo capitalismo.

Segundo Deleuze (1990: 155), o dispositivo se apresenta como uma espécie de rede, um conjunto multilinear. É composto de linhas de natureza diferente, e essas linhas do dispositivo não abarcam nem delimitam sistemas homogêneos, mas seguem direções diferentes, formam processos em desequilíbrio, tanto se aproximam como se afastam uma das outras. Cada linha está quebrada e submetida a *variações de direção*, submetida a *derivações*. Os objetos visíveis, as enunciações formuláveis, as forças em exercício, os sujeitos numa determinada posição são como vetores ou tensores. Desemaranhar as linhas de um dispositivo é, em cada caso, cartografar. O dispositivo de *japonesidade* operado no *Kendo* teve como função primordial incutir o “*espírito japonês*” nos próprios japoneses ao longo do século XX, uma vez que teve sua aparição enquanto constructo ideológico no início desse século no Japão, em grande medida como uma contraofensiva à modernização japonesa. Não obstante, autonomizou-se, mudou de direção e de território, e suas linhas de força foram deslocadas, mas remetem ao Japão temporalmente antigo.

As primeiras duas dimensões de um dispositivo, ou aquelas que Foucault destaca em primeiro lugar (Deleuze 1990: 155), são as curvas de visibilidade e as curvas de enunciação. Cada dispositivo tem seu regime de luz, a maneira em que se difunde ao distribuir o visível e o invisível. Entre o que é visível no *Kendo*, ou seu aspecto de fabricação de corpos, e o aparentemente invisível, a fabricação do *espírito*, existe toda uma série de reflexões e de modalidades nas quais se desenvolve esse “fabricar-se”. Bem, o termo nativo para isso é o 「稽古」, “keiko”, treinamento – embora os kanjis indiquem uma “reflexão sobre o antigo”, mas a ideia de “fabricação” comporta em seu escopo o treinamento (Viveiros de Castro 1979, 2002a). Certa vez, em um seminário de *Ittoryu*, Ono Sensei me disse que o significado de “Cultura” estava ligado a cultivo, cultivar, nutrir, fazer crescer – era isso que as pessoas faziam ao treinar, de acordo com ele.

Porém, existe algo por trás do treinamento, e esse algo é uma modalidade de “poder”, que atravessa a hierarquia e todas as demais relações. O poder, conforme se nota com o exemplo do *Kendo*, é múltiplo conjunto de relações que funciona por meio da aceitação tácita e da concordância estratégica. A instituição política, o postulado do fazer “direito”, a dimensão do corpo, tudo isso funciona, ou melhor, são regimes de enunciação e regimes de luz, que focam e relatam o fabricar-se. Uma *tecnologia de poder*; ou melhor, um biopoder.

Poder – componente do dispositivo de *japonesidade*

O poder (Foucault 1979: 180-181, 2001: 184-187) enquanto uma componente do *dispositivo de japonesidade* em primeiro lugar deve compreender que esse agenciamento não é simples capacidade de comando que se instaura sobre “espíritos” em gradação de

(1994, 2005, 2014), e para uma crítica sobre a noção de rede ver Strathern (1996) e Lourenção (2008)).

dignidades decrescentes, mas considerando enquanto formas de dominância que compreendem múltiplas micro “sujeições”. No *Kendo*, toda uma “tecnologia” ao nível do poder foi desenvolvida para referendar seu funcionamento. Os discursos, o treinamento do corpo, as unidades e posicionamentos constitutivos de seu funcionamento, seu centro de imanência; e um sistema hierárquico que opera em seu conjunto, referendando-o, alimentando-o e lhe conferindo densidade.

Ora, não bastava observar a cadeia hierárquica de atualização partindo de cima e correndo-a até embaixo, pois o “poder” corre em todo o coletivo – nas palavras de Foucault (1979: 182-184), ... nas ramificações e periferias, pois o poder só funciona em cadeias e nunca é bem localizado –; dir-se-ia que cada singularidade guarda em si a multiplicidade-potência do *Kendo*. Esse “poder” é dado por graus variados de proximidade e distância com as práticas de esgrima japonesas e, em suma, com as influências japonesas que são repassadas quando de visitas de professores japoneses ao Brasil. Mas, mais do que isso, são formas gerais que atravessam a hierarquia e que se instauram através desses graus de proximidade com o Japão, seja no domínio ideológico, seja no domínio das próprias práticas disciplinares (sobre isso, ver Lourenção 2010a, 2010b, 2010c, 2010d, 2010e). Não obstante, sua ativação depende em grande parte da ideia de “centro”, que se trata de um princípio operador. Lembro-me de um treino ocorrido em São Carlos no qual o professor Y. fez um movimento com a espada que gerou dúvidas nos praticantes. Por sua vez, a Sra H. – em consequência à dúvida – afirmara que o movimento poderia não estar correto por algumas razões, e a dúvida persistiu por certo tempo, quando o Sr. Y. disse que havia aprendido o referente com “I. Sensei”, quando da viagem deste ao Brasil para ministrar aulas; ora, se o Sr. I. ensinou – alta graduação e japonês – pode ser que esteja correto. E esse não é um caso isolado, muito embora não se reduza a esse tipo de atualização do princípio hierárquico.

Sobre o “centro”, a questão para Geertz (1991) era efetuar uma história de Bali a partir de uma etnografia tomada enquanto fundamento para uma história cultural; nesse contexto, ele observa que a ideia de centro era o próprio fundamento da organização política na qual havia uma relação invertida entre a substância e os aparatos do poder; nela, encontrava-se uma concepção geral da natureza e bases da soberania que foi chamada de “a doutrina do centro exemplar”:

[...] a corte-e-capital é simultaneamente um microcosmo da ordem sobrenatural – uma imagem do universo numa escala menor – e a encarnação material da ordem política. *É o Estado...* [...] O termo “Negara” encerra uma afirmação de uma ideia política controladora – a de que, ao fornecer um modelo da existência civilizada, a corte molda o mundo a sua volta à sua própria perfeição (Geertz 1991: 26, grifo do autor).

No *Kendo*, similar princípio opera, visto que todas as ideias são direcionadas ou recebidas do Japão. Experiências, noções, modelos de esgrimir, discussões; em suma, o centro e a proximidade com esse centro é de fundamental importância e exerce efeito – um poder gravitacional. Em diversos momentos pude perceber que a ideia de “centro exemplar” se coloca, seja no caso de descendentes ou não. Essa proximidade com o Japão possui duas componentes e dois reflexos: gerar uma “identidade” na qual o centro está alhures e gerar

uma diferença com quem está próximo, porém distante dos conhecimentos. Mas pode acontecer que outrem esteja próximo nos dois sentidos, mesmo não sendo descendente. As máquinas de poder (*dispositivo Kendo*, *dispositivo Japão*, entre outros) normalmente vêm acompanhadas de produções ideológicas, como o é a própria ideia de japonês, pensando no caso brasileiro. Ora, no Japão toda uma multitude de modos de subjetivação, diferentes e concorrentes, existem. Essa ideia unitária, individualizada, é problemática.

Há uma tecnologia funcional em sua operação através de um “poder disciplinar” (Foucault 1979: 188-190). No Japão, esse “poder disciplinar” centra-se no corpo, pois é objeto de um saber tradicional que remonta pelo menos ao século XVI,⁶² mas, se tomarmos como base o surgimento do *Kendo* no final do século XIX e início do XX, podemos notar que sua emergência colocou como problema não mais o domínio do “corpo” enquanto unidade singular, mas um domínio da população e de sua reprodução.

Disciplina – plano de imanência do poder

Os métodos que permitem a manipulação do corpo são as disciplinas, que são formas gerais de dominação. A disciplina, de acordo com Foucault (2004: 121-130), tem por objeto a fabricação de corpos dóceis; em poucas palavras, ela dissocia o poder do corpo aumentando suas forças físicas e diminuindo sua força política. Por outro lado, não estamos tão certos de que a disciplina no caso japonês diminui a força política. Isso pode ser correto para quartéis e prisões, mas não para o *Kendo*, decerto. No mais, parece ser o contrário, a regra para o contexto japonês. Bem, o *Kendo* fabrica “corpos japoneses”. Corpos que são atravessados pelas linhas de enunciação centradas em três regimes disciplinares: o corpo, a espada e o espírito. A disciplina opera no *Kendo*, em primeiro lugar, pela distribuição de cada uma das pessoas no espaço: o lugar funcional de cada um no *Dojo*, o posicionamento, os comandos hierárquicos. O seu funcionamento se oferece por meio de um espaço analítico que distribui a multiplicidade pelo espaço, povoa o *Dojo* e delega uma localização funcional por meio de um quadriculamento individualizante onde cada um e todos possuem um lugar.

Um dos regimes centrais de enunciação da disciplina é o controle da atividade corporal, na qual se produz a feitura temporal do ato, onde o corpo e o gesto são postos em correlação. Um corpo disciplinado é a base de um gesto eficiente. Articulação corpo-objeto. Objetivo de disciplinar o corpo como uma máquina. A utilização exaustiva. Noção de utilização infinitesimal do tempo. Em suma, a disciplina analisa o espaço, decompõe e recompõe as atividades e é também aparelho de adicionar e capitalizar o tempo.⁶³ A disciplina fabrica singularidades funcionais e instrumentais; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos como objetos e instrumentos de seu exercício. O sucesso do poder disciplinar se deve ao uso de instrumentos simples: o olhar hierárquico, a sanção

62 Sobre isso, ver apêndice “*Kendo* numa casca de noz”, em Lourenção (2010e: 241-270).

63 Segundo Foucault, a disciplina produz – a partir dos corpos que controla – quatro tipos de “individualidades corporais”: celular (repartição espacial); orgânica (codificação de atividades); genética (acumulação do tempo); combinatória (composição das forças). E, para tanto, se vale de quatro técnicas: constrói quadros; prescreve manobras; impõe exercícios; organiza táticas. A “sociedade” enquanto forma de funcionamento individual e coletivo dos corpos (Foucault 2004: 121-130).

normalizadora e sua combinação num procedimento específico: o exame. Esse dispositivo combina as técnicas da hierarquia que vigia e a da sanção que normaliza. Normalmente ritualizado, é a demonstração da força e o estabelecimento da verdade na centralidade de sua enunciação (Foucault 2004: 121-130).

Se for verdade que o *Kendo* é em parte “disciplinar”, “no coração dos processos da disciplina, ele manifesta a sujeição dos que são percebidos como objetos e a objetivação dos que se sujeitam” (Foucault 2004: 154). O exame é uma superposição das relações de poder e de saber, tendo como resultados: primeiro, ele inverte a economia da visibilidade no exercício do poder – nos exames de *Kendo* quem é observado era o que antes observava; segundo, faz a individualidade entrar num campo documentário – cada *Kendoca* é avaliado, e comentários são feitos sobre como “progredir”; terceiro, cercado de todas as suas técnicas documentárias, faz de cada indivíduo um caso. Por outro lado, a disciplina não é o limite para o qual o *Kendo* se direciona. Dela se vale, mas não se limita.

Uma questão: como proceder a uma análise da “noção de poder” no *Kendo*? E em que consiste o poder? Ele existe? Certamente tomado enquanto proibição ou enquanto coerção corporal ou agência de comando ou ainda subserviência – tomado enquanto negatividade –, é insuficiente e mascara a vocação dessa prática. Por que o privilégio de considerá-lo como proibição?

Encontra-se certa concepção do poder como a regra, a lei, a proibição: uma noção jurídica; de Durkheim\Mauss a Lévi-Strauss (entre outros), notamos uma etnologia da proibição. Regras, costumes, o incesto enquanto eixo de sutura e passagem da natureza à cultura. Talvez Pierre Clastres seja o que se aparta relativamente dessa concepção, pois toma o poder enquanto uma tecnologia de memória; mas ainda assim concebe a guerra como modulação da religião e a toca como um plano de fuga para um “Estado potencial”. Em suma, proibições e prescrições sociais no sentido de se formular um ideal de homem social.

Foucault acredita que essa concepção do poder tomada no século XIX aparece em boa medida através do desenvolvimento da etnologia – estudo de sociedades diferentes em relação ao plano observador, como instâncias de regras socialmente válidas. A etnologia, como a psicanálise, ocupam no pensamento de Foucault um lugar privilegiado; não porque se tratam de conhecimentos positivos, realizando o antigo projeto das humanidades de se tornarem ciências. Mas sim porque elas formam um conjunto inesgotável de experiências e conceitos e, sobretudo, possuem um eterno princípio de inquietude, de contestação daquilo que pôde parecer adquirido. Ambas interrogam não o próprio homem tal como pode aparecer nas “ciências” humanas, mas a região que torna possível, em geral, um saber sobre o homem; a etnologia preenche o interior da relação singular que a razão ocidental restabelece com as outras culturas e traça o contorno das representações que os homens se podem dar de si mesmos, de sua vida, das significações depositadas em sua linguagem. A simetria entre etnologia e psicanálise está em que elas se dirigem ao que, fora do homem, permite que se saiba, com um saber positivo, o que se dá ou escapa à sua consciência. “Pode-se dizer de ambas o que Lévi-Strauss dizia da etnologia: elas dissolvem o homem” (Foucault 2002b: 525).

Não existe *um poder*, mas vários (Foucault 2001: 186): são formas de dominação, formas de sujeição que funcionam localmente; atualizações regionais do poder que possuem

seu próprio modo de funcionamento, suas técnicas, suas táticas. Todas as suas formas-atualizações são heterogêneas. A “sociedade” é uma hierarquia de poderes justapostos, um *arquipélago* de poderes diferentes. Não podemos tomá-lo como derivação de uma espécie de poder central que seria primordial. Os poderes específicos, regionais, não têm por função primordial a proibição. A função primitiva, essencial e permanente desses poderes localizados é *produzir uma eficiência, uma aptidão*, obter resultados. Esses mecanismos de poder, esses procedimentos devem ser considerados como técnicas, como procedimentos que são inventados, aperfeiçoados, que se desenvolvem sem cessar.

O poder é dimensão do espaço interno do dispositivo, espaço variável com as outras dimensões. Em primeiro lugar, há uma multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exerce e constitutivas de sua organização – exerce-se de múltiplos pontos e em meio a relações desiguais e móveis, sendo imanentes a todas as outras relações; em segundo, o jogo de lutas e afrontamentos que o modificam e que se constituem em sistemas ou isolados entre si; enfim, as estratégias que se originam de sua múltipla operação – intencionais e não subjetivas. O poder assim tomado é instável, parecendo-se com uma malha ou uma rede. O corolário é tomá-lo enquanto uma “tecnologia” apta a gerar e produzir o “desejo”, o que, em suma, é uma condição para o autoconhecimento. Não é o desejo que sempre permanece *impensado* no coração do pensamento? (Foucault 2002b: 519). Essa tecnologia no nível do corpo é de essencial importância. O poder, tomado nos níveis baixos, no nível da iniciação no *Kendo*, a sujeição corporal e o pensamento advindo dessa relação entre professor e aluno, aluno e espada, espírito e espírito, gera uma aptidão; um *desejo* de e efetivamente, um *conhecimento de si*.

Reminiscências do dispositivo de japonesidade II

Tomando o *Kendo* como um *dispositivo de japonesidade*, pode-se dizer que sua operação se tece em torno, em primeiro lugar, da determinação da substância ética, ou seja, da maneira pela qual essa prática constitui aspectos de sua operação no “*espírito*”, principalmente como matéria de sua conduta moral. Em relação a isso, o *Kendo* opera duplamente no corpo e no “*espírito*” como os elementos do campo disciplinar. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses extremos; nesse sentido, as indicações morais são apenas as franjas de onde se pode atualizar a procura de uma “sabedoria de si”.

Em segundo, um modo de “*sujeição*” que se coloca em como o “*indivíduo*” se relaciona com essa classe de saber e se reconhece ligado à “*obrigação*” de colocá-la em prática. Colocar ou não em prática depende em grande medida de projetar no exterior o domínio internalizado no treinamento. O respeito, a conduta exemplar, o “*correto coração*” são alguns dos elementos de intensidade variável através dos quais essa sabedoria se torna manifesta.

Em terceiro, há uma elaboração geral de operação e de reformulação continuada do trabalho ético. Como se portar, como agradecer, como pedir licença. São manifestações desse trabalho. E, por fim, uma teleologia do sujeito moral, na qual se explicita um *modo de ser*, característico do sujeito-moral-ativado-pelo-*Kendo*. Em suma, a ação moral implica uma relação com o real em que ela se realiza, uma relação com o código ao qual se refere e também uma relação consigo mesmo, uma constituição de si como sujeito moral ativado.

Foucault distingue – para o ocidente – o dispositivo “cidade ateniense” como o primeiro lugar de invenção de uma *subjetivação*: é que, segundo a definição original que formula, a cidade inventa uma linha de força que passa pela *rivalidade dos homens livres*. Ora, dessa linha, sobre a qual um homem livre manda em outro, destaca-se uma muito diferente, segundo a qual aquele que manda em homens livres deve ele próprio ser mestre de si. A questão proposta pelo *Kendo* é a própria gênese e funcionamento de uma técnica de si, enquanto forma de subjetivação. No Japão, levanto a hipótese de uma nova forma de subjetivação que surgiu a partir do século XVII, após a batalha de *Sekigahara*, na qual homens – que não eram livres, decerto – passaram a se espelhar em um novo modo de reconhecimento que encontrou uma significação justamente quando certos homens livres surgiram. Sábios, mas livres. A exemplo de Miyamoto Musashi. Verdade que outros nomes são importantes, como Yagyu e Takuan, mas o fascínio que a figura de Musashi exerce se deve justamente ao fato de ser livre e versado. E mestre de si mesmo. A bem da verdade, por qual razão os mestres de si exercem tanto fascínio no Japão?

Por que não “pessoa”?

Goldman nos diz que Foucault poderia ser incluído no cômputo dos pesquisadores que se propuseram a estudar a “noção de pessoa” (Goldman 1996: 104-105). Foucault dedicou-se a estudar formas de subjetivação, e o problema para a antropologia seria ver nesses processos um dado modo de mecanização das relações, ou seja, pouca coisa escaparia de um esquema preordenado, inclusive e sobretudo o resultado, ou seja, o sujeito. Porém, a ideia de uma produção de sujeitos é bastante interessante, pois ela não esbarra no mecanicismo, tendo em vista que mesmo esses sistemas não são fechados; pelo contrário, os trabalhos sobre as formas de subjetivação procuraram justamente mapear que a interioridade não é um mero reflexo de algo supostamente exterior, mas sim que ela constitui um processo de elaboração de forças extrínsecas, que se projetam para fora. São essas regras facultativas, a exemplo do domínio de si mesmo, que constituem subjetivações, autônomas, mesmo se estas forem chamadas, posteriormente, a prover novos saberes e a inspirar novos poderes, novas linhas, curvas. E, na mesma medida que as demais linhas, as de subjetivação não têm uma fórmula geral.

Poder-me-ia ser questionada a razão de não trabalhar com a “noção de pessoa” para o caso do *Kendo* – o que poderia ser pensado como uma “pessoa nipônica”.

Em relação à *pessoa* na teoria antropológica, tributamos o valor do texto clássico de Marcel Mauss e seu encaminhamento da *persona* latina à pessoa enquanto ser psicológico, enquanto consciência atribuída ao “eu” (Mauss 2003). Há um encaminhamento em Mauss que toma, em uma perspectiva evolucionista (Allen 1985), a construção da ideia de pessoa – a de “eu” – no ocidente através da noção de *persona* e sua relação com a máscara, passando pela construção dessa noção no direito romano até chegar a uma noção moderna de “eu”. Entre os inúmeros problemas em questão está o de que ora o discurso foca a “pessoa”, ora foca o “eu”, o que apresentaria o problema no campo da epistemologia antropológica entre uma “categoria para o pensamento antropológico” e uma categoria do “pensamento humano”, de acordo com Allen. Goldman (1996) vê no texto de Mauss duas vertentes possíveis: uma evolutiva e uma relativista, e a evolutiva seria a que mais se sobressairia pela

ênfase em uma dimensão dada na complexificação da “pessoa” até a “aparição” do “eu”; como corolário, duas possibilidades de pensá-la de acordo com Goldman surgiriam: 1) por sua fragmentação em elementos dispares e 2) na concepção de um ser uno e indiviso (Goldman 1996: 92-94).

O problema é justamente situar esse indivíduo no mundo moderno, uma vez que o que parece emergir é um ser dividido em faculdades cuja “síntese coloca um problema” (Goldman 1996: 93). Dumont (1992, 2000) enriquece a noção de pessoa pela determinação de instâncias de sua possível visualização, embora sua contribuição não seja inserida sem problemas na vertente estabelecida por Goldman, que seria a “relativista”. Por exemplo, o “indivíduo” seria a síntese de uma configuração sociopolítica centrada nas ideologias de igualdade e arbítrio, fulcro de uma situação histórica francesa e generalizada para o ocidente de forma geral. Goldman, por outro lado, afirma que talvez houvésemos não abolido o caráter da hierarquia nas sociedades ocidentais, mas sim submetido o todo à parte, o que também deixa a desejar.

Lukes (1985: 287-288) vê na “pessoa” uma possibilidade de se escapar ao postulado do homo-duplex-durkheimiano, mas ainda assim fica-se preso a uma temática do sujeito-indivíduo-pessoa tomados como unidade, quando o que é preciso é ver que, ao se atribuir a tal termo uma “categoria”, volta-se ao individualismo metodológico ou à antiga projeção do homem à falácia de conter a multiplicidade. Mudam-se os termos (e, como diria Camões, os tempos), mas o homocentrismo permanece. Viveiros de Castro (1979, 1986) talvez seja o autor que, embora trabalhe com a noção de pessoa, tenha uma leitura mais sutil da formulação dessa mecânica de construção do corpo justamente por não se limitar a falar o que é *a pessoa*, e sim focar os processos de subjetivação que *fazem gente*. Estudos mais recentes têm aberto frentes interessantes na retífica do conceito, principalmente Strathern (1992, 1996, 2011) e Carsten (1995, 2004). Por outro lado, o indivíduo stratherniano não parece ser uma solução satisfatória.

A razão de não me valer do conceito é que o processo de subjetivação encontrado no *Kendo* é da ordem da multiplicidade. E não se trata de uma simetria ou ainda de traçar um pêndulo entre esses “estado”. Temos linhas de força que necessitam de um plano de realização e que visam não tanto constituir um *tipo ideal*, mas sim gerar afetações, disposições, atualizáveis quando ativadas pelo dispositivo. Não existem *estados*, mas devires. Mas esse processo de *subjetivação* pode talvez ser sintetizado naquilo que designamos por “*devir samuraico*” ou guerreiro.

気剣体一致 – **Devir samuraico ou guerreiro**

O *Kendo* é uma prática marcial que engloba em suas múltiplas linhas de gravitação determinada prática entre o corpo, o “espírito-energia” e a espada, segundo postulado por seus seguidores e professores. Tomo prática como o lugar de atualização e efetivação de um conjunto de preceitos de ordem moral e argumento que o *Kendo* é um dispositivo que fragmenta em planos essa prática. Dissemos alhures que a unidade possibilitada pelo *kiken-tai* é um devir, possível pelo “*dispositivo de japonesidade*” que se atualiza como “*Kendo*”. Ela não é dada de forma definitiva.

Então, como definir o *devoir samuraico*? Tomemos como referência a formulação de *devoir* em Deleuze & Guattari (1997), o qual não é considerado como uma correspondência de relações – como seriam os “animais” para o “mito” ou para o totemismo –, relações entre uma série “natural” e “cultural”, conforme diria Lévi-Strauss (1985).

Um *devoir* não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação. Toda a crítica estruturalista da série parece inevitável. *Devoir* não é progredir nem regredir segundo uma série. E sobretudo *devoir* não se faz na imaginação, mesmo quando a imaginação atinge o nível cósmico ou dinâmico mais elevado, como em Jung ou Bachelard. Os *devoirs* (e entre eles o “animal”) não são sonhos nem fantasmas. Eles são perfeitamente reais. Mas de que realidade se trata? Pois se o *devoir* animal não consiste em se fazer de animal ou imitá-lo, é evidente também que o homem não se torna “realmente” animal, como tampouco o animal se torna “realmente” outra coisa. O *devoir* não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos, ou somos. O que é real é o próprio *devoir*, o bloco de *devoir*, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna.

O *devoir* pode e deve ser qualificado como *devoir*-animal sem ter um termo que seria o animal que se tornou. O *devoir*-animal do homem é real, sem que seja real o animal que ele se torna; e, simultaneamente, o *devoir*-outro do animal é real sem que esse outro seja real. É este ponto que será necessário explicar: como um *devoir* não tem sujeito distinto de si mesmo; mas também como ele não tem termo, porque seu termo por sua vez só existe tomado num outro *devoir* do qual ele é o sujeito, e que coexiste, que faz bloco com o primeiro. É o princípio de uma realidade própria ao *devoir* (a ideia bergsoniana de uma coexistência de “durações” muito diferentes, superiores ou inferiores à “nossa”, e todas comunicantes) (Deleuze & Guattari 1997: 18).

Os *devoirs* são multiplicidades, matilhas, dobras múltiplas entre uma natureza inteira perfeitamente individuada e a multiplicidade infinita, presente em cada indivíduo. Multiplicidade enquanto potência. Compreende-se mais claramente a forma de propagação do *Kendo*, não somente em um modo relativo ao parentesco nipo ou associativo, mas no atual de contágio, epidemia. “A propagação por epidemia não tem nada a ver com a filiação por hereditariedade, mesmo que os dois temas se misturem e precisem um do outro” (Deleuze & Guattari 1997: 23).

Essas multiplicidades de termos heterogêneos, e de cofuncionamento de contágio, entram em certos *agenciamentos* e é neles que o homem opera seus *devoirs* [...]. Não procuraremos aí regimes de filiação do tipo familiar, nem modos de classificação e de atribuição de tipo estatal ou pré-estatal, nem mesmo estabelecimentos seriais de tipo religioso. Apesar das aparências e das confusões possíveis, os mitos não têm aí nem terreno de origem nem ponto de aplicação. São contos, ou narrativas e enunciados de *devoir* (Deleuze & Guattari 1997: 23, grifo meu).

O *Kendo* fabrica o “espírito⁶⁴ japonês”. Pode ser visto em forma concreta pelo movimento do corpo, que é um conceito para atribuição comportamental dual – pois sempre referente. Tudo é observado. O corpo e seus movimentos. O *Ki*-energia e sua manifestação. Os atos e suas possibilidades. Tanto a conduta como o corpo necessitam de intenção – que é uma palavra para ativação –, pois esta se atualiza no e sobretudo a partir do corpo. Uma ação faz toda a diferença, pois define *um atual* de “japonesidade”. O *devir samuraico* ou *guerreiro* possibilitado pelo “dispositivo de japonesidade-*Kendo*” se trata de uma ativação a cada encontro, a cada treino, a cada conversa. Será “japonês” quem e quando ativado por esse devir, que não se contenta em ser imitação: ativa-se ou não. E enquanto *ativação* possui duração variável.

O “tornar-se um japonês para o *Kendo*” se trata exatamente disso, de um *devir*, pois nunca se tem absoluta certeza de “ser um japonês”, evidentemente no caso dos japoneses-potência. Está-se “japonês” quando ativado pelo *devir samuraico*. O *kendo* é um processo perpétuo, quando ativado.

E que devir não é imitar algo ou alguém, identificar-se com ele. Tampouco é proporcionar relações formais. Nenhuma dessas duas figuras de analogia convém ao devir, nem a imitação de um sujeito, nem a proporcionalidade de uma forma. Devir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais *próximas* daquilo que estamos em vias de nos tornarmos, e através das quais nos tornamos. É nesse sentido que o devir é o processo do desejo (Deleuze & Guattari 1997: 64, grifo meu).

No *devir samuraico*, a única relação que sublinhamos é a do *dispositivo*, que opera sua atração gravitacional. Um ponto é sempre de origem. Mas as linhas – *ki*, *ken* e *tai* – do *devir samuraico* não têm nem começo nem fim, nem saída nem chegada, nem origem nem destino; só têm um meio.

Fim

Duas folhas na sandália
O outono
Também quer andar

Vimos neste texto os termos e conceitos pelos quais o *Kendo* se apresenta para os praticantes, ou seja, através da operação do *ki*, *ken* e *tai* que, em princípio poderiam ser sin-

64 “*Ki*” espírito, energia vital, vontade. Segundo Yamada (2007), todos os seres que vivem possuem “*Ki*”. A questão da energia vital é postulada como o grau definidor da situação de “ser vivente”. Todos os animais podem desenvolver o seu “*ki*”. Atribuo a esse conceito de “*ki*” e seu correlato, o “espírito”, uma dimensão especial no caso de meu trabalho, pois se todos os seres vivos possuem uma “energia” que é cumulativa e de difícil separação, pois é uma condição preexistente que se desenvolve ao longo do tempo, a própria oposição entre japonês e não japonês perde força. Para o dispositivo “*Kendo*”, não existe distinção ontológica entre essas duas condições, uma vez que todos os praticantes são ativados em maior ou menor grau pelo *devir guerreiro*, que é o produto do “dispositivo de japonesidade”.

tetizados na noção de pessoa ou ainda, através de uma adequação, designar a síntese como uma modalidade atual de sujeito, sendo este um “sujeito japonês”. Não obstante, mediante tal divisão, e se pensarmos por meio do conceito de *devoir* que se trata de uma denominação processual de funcionamento de subjetividade(s) que não tem a necessidade de operar como uma síntese de/no “sujeito”, visto que se apresenta em cofuncionamentos os quais podem ser sucedâneos ou desalinhados, sobretudo e em suma, o importante a se reter é a ativação e o *devoir*; é nesse ponto que reside o mais importante ponto. Será “japonês” quem e quando ativado por esse *devoir*, que não se contenta em ser imitação: ativa-se ou não. Ao final, não importa qual seja a duração desse *devoir*, contanto que ele esteja ativado; ou seja, “a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais *próximas* daquilo que estamos em vias de nos tornarmos, e através das quais nos tornamos” (Deleuze & Guattari 1997: 64). Especialmente e sobretudo para “japoneses”.

Sobre o *Ki*, não há oposição aqui entre energia vital e natureza. Talvez poderíamos falar sobre uma forma de dobradura entre o *Ki* e a mente, uma dobradura cuja imagem fosse próxima talvez a um fractal, recolocando infinitamente e indefinidamente a duplicidade da imagem cultura/natureza. O homem é repleto de natureza, como os animais, as árvores, plantas, flores, etc., são repletos de *Ki* e de subjetividade(s). A mesma potência que anima o homem anima os animais, as plantas e seres não viventes também (ou os circunda). Ora, talvez esse seja o ponto da incompreensão sobre o *Ki*. Uma dobradura ininterrupta. Além disso, um dos pontos importantes a se notar é o de que o *Ki* singulariza tudo e todos. A particularidade do *Ki*, de acordo com minha percepção a partir da pesquisa e a partir de minha vivência no Japão é a de que a *diferença* marca esse conceito. Que todas as pessoas possuam *Ki*, disso não restam dúvidas. Porém o *Ki*, em certo sentido, é um dos elementos que *singularizam* essas pessoas – individualização enquanto processo de diferença. O *Ki singulariza* não apenas os seres humanos, mas a multiplicidade considerada como natureza. Se tudo possui *Ki*, tudo possui *singularidade*, inclusive a natureza e cada elemento dela. E cada uma delas é diferente. Todas. A partir disso é possível entender o cuidado e a predileção japonesa em se sentar à sombra de uma árvore de cerejeira na primavera (que, embora pareçam absolutamente idênticas aos olhos ocidentais, são diferentes em si mesmas e para cada pessoa no Japão), a especificidade de cada encontro com pessoas, o cuidado e carinho nas ações mais triviais, e naquelas envolvidas em rituais, como o conduzir o rito do Chá, os treinamentos de artes marciais, a confecção de um arranjo de *Ikebana*; *o indivíduo enquanto uma multiplicidade infinita, e a natureza enquanto multiplicidade de multiplicidades*. É verdade que isso não se aplica a toda e qualquer pessoa. É preciso que se esteja familiarizado com esse senso de *Ki*, ou de *singularidade* de cada ente. Talvez esse seja o detalhe da dificuldade em se tratar esse conceito.

Quando passei a estudar junto ao T. Sensei, ele me recebeu com certa formalidade; mas, passados alguns meses, tanto o Sensei quanto os praticantes passaram a me tratar de forma diferente, dando-me palavras de apoio, entregando-me pequenas lembranças, pois sempre que eu fazia alguma viagem, para entrevistar alguém, trazia um *Omiyage* – um souvenir, normalmente doces –, e essas ocasiões de comer quitutes japoneses eram momentos que eu tinha para perguntar sobre coisas relacionadas à pesquisa, modos de vida. Eles sempre gostavam desses momentos e me explicavam coisas a respeito do Japão,

história, samurais e de como o que eles faziam tinha ligação com esse modo de vida passado. A impressão que constantemente vinha à minha mente, como um *moto* contínuo, era de que essas pessoas viviam no Japão antigo por *desejo*. Elas não estavam ali simplesmente praticando essas técnicas de esgrima porque não tinham o que fazer. Estavam exercitando uma japonesidade e vivendo segundo um modo de vida desnivelado em relação ao presente. Um modo de vida na qual elas se reconheciam e reconheciam outros como japoneses em uma temporalidade que juntava passado, presente e futuro. *Passado* por meio dos parentes e Senseis, *presente* por meio dos alunos, e *futuro* por meio do compromisso de se passarem os conhecimentos adquiridos. *Enfim e sobretudo, não é o desejo o que sempre permanece impensado no coração do pensamento?*

Referências

- ALLEN, N. J. 1985. "The category of the person: a reading of Mauss's last essay". In: Michael Carrithers, Steven Collins & Steven Lukes, *The category of the person*. Anthropology, philosophy, history. Cambridge: Cambridge University Press.
- ALMEIDA, Miguel Vale. 1996. *Corpo presente*. Oeiras: Celta.
- BENNETT, Alexander. 2004. "A brief synopsis of the history of modern Kendo". *Kendo World*, 3(1).
- BOURDIEU, Pierre. 1983. *Sociologia*. Renato Ortiz (Org.). Paula Montero (Trad.). São Paulo: Ática. pp. 46-81.
- CARSTEN, Janet. 1995. "The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood, and relatedness among malays in Pulau Langkawi". *American Ethnologist*, 22(2):223-241.
- _____. 2004. *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen. 1995. *About the House*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHAMBERLAIN, Basil Hall. 2013 [1882]. *A translation of the "Kojiki", or a record of ancient matters*. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Tokyo: Tuttle publishing, Global Grey.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. 2001. Nós, os vivos: "construção da pessoa" e "construção do parentesco" entre alguns grupos jê. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(46):69-96.
- CSORDAS, Thomas. J. 1990. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology". *Ethos*, 18(1):5-47. Disponível em: <<http://links.jstor.org/sici?sici=0091-2131%28199003%2918%3A1%3C5%3AEAAPFA%3E2.0.CO%3B2-M>>. Acesso em: 15 fev. 2015.
- _____. 1994. *Embodiment and experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DAVIS, Winston. 1982. *Dojo: magic and exorcism in modern Japan*. Stanford: Stanford University Press.
- DELEUZE, Gilles. 1974: *Lógica do sentido*. Perspectiva, SP

- _____. 1990. "¿Que és un dispositivo?". In: Gilles Deleuze et al., *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa. pp. 155-161.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1997. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34. v. 4.
- _____. 2000. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34. v. 1.
- _____. 2004. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34.
- De MENTE, Boye Lafayette. 2004. *Japan's cultural code words*. Tokyo: Tuttle publishing.
- DOI, Takeo. 1973. *The anatomy of dependence*. Tokyo: Kodansha.
- DONOHUE, John et al. 1999. *Complete Kendo*. Tokyo: Tuttle Publishing.
- DUMONT, Louis. 1992. *Homo hierarchicus*. São Paulo: Edusp.
- _____. 2000. *O Individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco.
- FEDERAÇÃO INTERNACIONAL DE KENDO. 2014. *Concept of Kendo*. Disponível em: <<http://www.kendo-fik.org/english-page/english-page2/concept-of-Kendo.htm>>. Acesso em: 15 fev. 2015.
- FIRTH, Raymond. 1940. "The analysis of mana: an empirical approach". *The Journal of the Polynesian Society*, 49(4-196):483-510. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20702838>>. Acesso em: 15 fev. 2015.
- FOUCAULT, Michel. 1975. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- _____. 1979. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Graal.
- _____. 1984a. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo: Graal.
- _____. 1984b. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. São Paulo: Graal.
- _____. 1985. *História da Sexualidade III: o cuidado de si*. São Paulo: Graal.
- _____. 1994. "Les techniques de soi". In: Michel Foucault, *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard.
- _____. 2000. *Ditos e escritos II*. São Paulo: Forense universitária.
- _____. 2001. "Les Mailles du Pouvoir". In: Michel Foucault, *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard.
- _____. 2002a. *A arqueologia do Saber*. São Paulo: Forense universitária.
- _____. 2002b. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2003a. *Ditos e Escritos IV*. São Paulo: Forense.
- _____. 2003b. *Ditos e Escritos V*. São Paulo: Forense.
- _____. 2004. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes.
- GEERTZ, Clifford. 1991. *Negara. O Estado Teatro no Século XIX*. Lisboa: Difel/Bertrand Brasil.
- GELL, Alfred. 1998. *Art and Agency: an anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- GOLDMAN, Marcio. A 1985. "Construção Ritual da Pessoa: a Possessão no Candomblé".

Religião e Sociedade, 12(1): 22-55.

_____. 1996. "Uma Categoria do Pensamento Antropológico: a Noção de Pessoa". *Revista de Antropologia*, 39(1): 83-110.

_____. 2003. "Os tambores dos mortos". *Revista de antropologia*, 46.

_____. 2009. "Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras. Ensaio de simetriação antropológica". *Análise Social*, XLIV(190).

GREEN, Thomas A. 2001. *Martial arts of the world: an encyclopedia*. London: ABC-CLIO, 10.

HAWKING, Stephen. 2001. *O universo numa casca de noz*. São Paulo: Mandarim.

HERRIGEL, Eugen. 1993. *O caminho Zen*. Pensamento. São Paulo: Cultrix.

_____. 2002. *A arte cavalheiresca do arqueiro zen*. Pensamento. São Paulo: Cultrix.

HIROAKI SATO. 1985. *The sword and the mind*. New York: The Overlook Press.

KELLY, William. 1991. "Directions in the Anthropology of Contemporary Japan". *Annual Review of Anthropology*, 20:395-431. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2155807>>. Acesso em: 15 fev. 2015.

KOBAYASHI, Hideo. 2005. *Kendo Nippon*. Tradução de Hiroyoshi Ishihashi.

KUMAGAI, Hisa. 1986. "The Hidden 'I' in Amae: 'Passive Love' and Japanese Social Perception". *Ethos*, 14(3).

_____. 1988. "Ki: the fervor of vitality". *Symbolic Interaction*, 11(2):175-190.

LANGE, William; MORIJI, Akita. 2002. *Iaido – The History, Teachings and Practice of Japanese Swordsmanship*. London: Weatherhill.

LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais Fomos Modernos*. São Paulo: Editora 34.

_____. 2005. *Reassembling the Social*. Oxford: Oxford University Press.

_____. 2014. "Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno". *Revista de Antropologia*, 57(1):11-31. ISSN 1678-9857. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/87702>>. Acesso em: 15 Nov. 2014.

LEACH, Edmund R. 2001. *Repensando a antropologia*. São Paulo: Perspectiva.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. *Antropologia Estrutural 2*. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário

_____. 1985. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.

LOURENÇÃO, Gil V. 2008. "A esgrima japonesa, a i[e]migração e os direitos humanos: algumas considerações". *REHMU*, 31:306-316. ISSN: 1980-8585.

_____. 2010a. "Observar o invisível: atualização da 'identidade japonesa' na prática do kendo – reflexões sobre o trabalho de campo". *Cadernos de Campo* (Unesp), 12:27-50.

_____. 2010b. "Kendo: devir samuraico, mitológicas e ritológicas nipônicas. Adentrando a 'Casa Japonesa' [Parte II]". *Revista de Antropologia Social dos alunos do PPGAS-UFSCar*, 1(2):64-93. Disponível em: <<http://gilvicenteworks.wordpress.com/academico/>>.

Acesso em: 15 fev. 2015.

- _____. 2010c. *Dos mares do Japão às terras férteis do Brasil: considerações sobre o Brasil, a imigração japonesa e sua influência na agricultura*. Brasil – Japão. (Em análise para o Livro sobre a Contribuição dos Japoneses à Agricultura no Brasil. Aos interessados, contatar-me pelo site: <<http://gilvicenteworks.wordpress.com/contato/>>.)
- _____. 2010d. *O caminho da espada como máquina de transporte para um Japão ideal*. VIII Congresso internacional de estudos japoneses no Brasil e XXI ENPULLCJ, (Congresso). Site: <<http://www.enpullcj.com/>>.
- _____. 2010e. *Identidades, práticas e moralidades transnacionais: etnografia da esgrima japonesa no Brasil*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFSCar [2009]. Disponível em: <www.gilvicenteworks.wordpress.com>. Acesso em: 15 fev. 2015.
- _____. 2011. “O caminho da espada como máquina de operação da japonesidade”. In: Igor José de Renó Machado (org), *Japonesidades multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil*. São Carlos: Fapesp/EdUFSCar. pp. 27-57.
- LUKES, Steven. 1985. “Conclusion”. In: Michael Carrithers, Steven Collins & Steven Lukes, *The category of the person*. Anthropology, Philosophy, History. Cambridge: Cambridge University Press.
- MACHADO, Igor José de Renó. 2002a. *Brasileiros no exterior e cidadania*. In: Bela F. Bianco (Org.), *Caminhos da cidadania*. Campinas: Editora da Unicamp. (mimeo).
- _____. 2002b. “Mestiçagem arqueológica”. *Estudos Afro-Asiáticos*, 24(2):385-408.
- _____. 2003. *Cárcere Público: processos de exotização entre imigrantes brasileiros no Porto, Portugal*. Tese de doutorado em Ciências Sociais, Unicamp.
- _____. 2004a. “Estado-nação, identidade-para-o-mercado e representações de nação”. *Revista de Antropologia*, 47(1):207-233. ISSN 0034-7701.
- _____. 2004b. “Imigrantes brasileiros no Porto. Aproximação à perenidade de ordens raciais e coloniais portuguesas”. *Lusotopie*, 2004(1):121-142.
- _____. 2006a. *Laços de sangue e fluxo de dinheiro: notas sobre o “parente ausente” no contexto migratório transnacional Portugal/Governador Valadares – Texto apresentado na ABA*.
- _____. 2006b. *Um mar de identidades: A imigração brasileira em Portugal*. São Carlos: EdUFSCar.
- _____. (org.). 2011. *Japonesidades multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil*. São Carlos: Fapesp/EdUFSCar.
- _____. (org.). 2014. *Deslocamentos e parentesco*. Proposta de livro – Fapesp. (A ser enviado para publicação).
- MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- MENCIUS. 1984. translated by D.C. Lau. China: Chinese University Press.
- MOERAN, Brian. 1984. “Individual, Group and Seishin: Japan’s Internal Cultural Debate”. *Man, New Series*, 19(2):252-266. Disponível em: <<http://links.jstor.org/sici?sici=0025>>

-1496%28198406%292%3A19%3A2%3C252%3AIGASJI%3E2.0.CO%3B2-5>. Acesso em: 15 fev. 2015.

MORISHIMA, Tateo, 森島健男. 2010. 技の剣道から心・気の剣道へ日本人を取り戻すために剣道範士森島健男, 163番号.

NAKAGAWA, Hisayasu. 2008. *Introdução à cultura japonesa: Ensaio de antropologia recíproca*. São Paulo: Martins Fontes.

小川忠太郎. 1993. 範士剣道講話、株式会社体育とスポーツ、東京。

井上義彦. 2007. About Ki. Kendo World, 4.1.

井上義彦. 1990. 剣道清談、一、二、三。体育とスポーツ、東京。

OTTAIANO, Laerte. 1987. *Nippon To* [A espada japonesa]. São Paulo: Esperança.

ROSALDO, Michelle. 1980. *Knowledge and Passion*. Cambridge: Cambridge University Press.

SAID, Edward. 2007: *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. Companhia das letras, SP

STRATHERN, Marilyn. 1992. *Reproducing the future*. Manchester: Manchester University Press.

_____. 1996. "Cutting the Network". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2,(3):517-535.

_____. 2011. "What is a parent?". *HAU: Journal of ethnographic theory*, 1(1):245-278.

田中秀雄, 1942. 武道の心理. 東宛書房.

酒井利信. 2000 人間形成と気 - 気と武道. 神戸学院大学.

酒井利信. 2010 日本剣道の歴史 英訳付き (剣道日本) (日本語) 単行本。

SINGER, Kurt. 1989. *Mirror, Sword and Jewel*. Tokyo: Kodansha International.

SUINO, Nicklaus. 1994. *The Art of Japanese Swordsmanship: A Manual of Eishin-Ryu Iaido* Shambhala. Hawaii: Publications Incorporated.

TAKUAN, Soho. 1985. *Fudochi Shinmyo Roku, The unfettered mind. Writings of the zen master to the Sword master, in the Sword and the mind, Hiroaki Sato, Overlook press, NW*

TITSING, M. Isaac. 1834. *Annales des Empereus du Japon*. London/Paris: Stanford Library.

TOKESHI, Jinichi. 2003. *Kendo: Elements, Rules and Philosophy*. Hawaii: University of Hawaii Press.

TOKITSU, Kenji. 2012. *Ki e o caminho das artes marciais*. São Paulo: Cultrix.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. "A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana". *Boletim do Museu Nacional*, 32:40-49.

_____. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. 1992. "O campo na selva, visto da praia". *Estudos Históricos*, 5.

- _____. 1993. "Amazônia, etnologia e história indígena – alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico". In: Eduardo Viveiros de Castro & Manuela Carneiro da Cunha (org.), *Amazônia. Etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP.
- _____. 1995. "Pensando o parentesco ameríndio". In: Eduardo Viveiros de Castro, *Antropologia do parentesco*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- _____. 2002a. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2002b. "O nativo relativo". *Mana*, 8(1).
- _____. 2009. "The Gift and The Given. Three Nano-Essays on Kinship and Magic". In: Sandra Bamford & James Leach (ed.), *Kinship and Beyond*. London: Berghan Books. pp. 235-268.
- SEEGER, Anthony; Da MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, 32:2-19.
- YAGYU, Munenori. 2012. *Heiho kadensho – The Life-giving Sword*. London: Shambhala. Tradução de Willian Scott Wilson.
- YAMADA, Lenato. N. 2007. *Benefícios do Kendo*. Associação Bandeirantes. Divulgação interna.
- YOSHIKAWA. 2001. *Livro de Iaido*. Distribuição interna.
- WATTS, Alan. 2008. *O espírito do zen*. Porto Alegre: L&PM.

Sites

- <http://kenshi247.net/blog/2011/02/14/a-lineage-all-but-forgotten-the-yushinkan-nakayama-hakudo/>
- <https://www.youtube.com/watch?v=Vt9-JtK7II8> [
- <http://www.kendo-fik.org/english-page/english-page2/concept-of-Kendo.htm>
- <http://www.kendo.or.jp/kendo/#all>
- Critique*, nº 732, maio de 2008. Tradução de Rodrigo Lucheta, <http://intensidadez.unblog.fr/2014/10/27/tres-cartas-de-henri-bergson-para-gilles-deleuze-2/>