

*Pesquisa em Cultura e Educação –
Uma investigação sobre a Cerimônia do Chá*

O Conselho Editorial dos livros do Cemoroc é constituído pelos seguintes Professores Doutores:

Diretores:

Jean Lauand (FEUSP)
Paulo Ferreira da Cunha (Universidade do Porto)
Sylvio G. R. Horta (FFLCH-USP)

Membros:

Aida Hanania (FFLCH-USP)
Chie Hirose (FICS)
Dora Incontri (UNISANTA)
Edileine Vieira Machado (UNICID)
Enric Mallorquí-Ruscalleda (Indiana Univ. of Pennsylvania)
Gabriel Perissé (UNINOVE)
Jair Militão da Silva (UNICID)
João Gualberto de Carvalho Meneses (UNICID)
João Sérgio Lauand (EDT)
Lydia H. Rodriguez (Indiana Univ. of Pennsylvania)
María de la Concepción P. Valverde (FFLCH-USP)
Maria de Lourdes Ramos da Silva (FEUSP-FITO)
Pedro G. Ghirardi (FFLCH-USP)
Pere Villalba (Univ. Autònoma de Barcelona)
Ricardo da Costa (UFES)
Roberto C. G. Castro (FIAM)
Sílvia M. Gasparian Colello (FEUSP)
Sílvia Regina Brandão (USCS)
Terezinha Oliveira (UEM)

Chie Hirose

Pesquisa em Cultura e Educação
Uma investigação sobre a
Cerimônia do Chá

CEMOROC
EDF-FEUSP



FACTASH EDITORA

São Paulo – 2011

Copyright © by Chie Hirose, 2011

Nenhuma parte desta publicação pode ser armazenada, fotocopiada, reproduzida, por meios mecânicos, eletrônicos ou outros quaisquer, sem autorização prévia do autor.

Capa e Projeto Gráfico
Tarlei E. de Oliveira

Impressão e Acabamento
Ecograf

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Hirose, Chie

Pesquisa em cultura e educação : uma investigação sobre a cerimônia do chá. – Chie Hirose. São Paulo: Factash Editora, 2011.

p. 13 x 18 cm.

ISBN 978-85-89909-78-5

1. Educação e filosofia da educação 2. Educação e antropologia cultural
3. Corpo e educação 4. Cerimônia do chá. I. Título

CDU 370.981



FACTASH EDITORA

Rua Costa, 35 – Consolação

01304-010 – São Paulo – São Paulo

Tel. (11) 3259-1915 – factash@gmail.com

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

*Para meus pais, Sanae e Shoso Hirose; com imensa gratidão
para Clara, Dan, Jyou e André: esperança.
Para Shizue e Hiromi Hirose; Kimie e
Kiyoshi Kakiuchi; (in memoriam).
Para Florice Santos Lima, educadora.*

Sem o pensamento confundente não haveria como lidar intelectualmente com realidades complexas, em suas conexões, nas quais interessa ver o que há de comum...

(Julián Marías)

Sumário

1. Introdução	11
1.1 Preâmbulo	11
1.2 A estrutura deste trabalho	25
2. O método deste trabalho	27
2.1 Método: antropologia filosófica x ciências	27
2.2 Antropologia filosófica: acesso indireto ao homem ...	31
2.3 O caso da Cerimônia do Chá	41
2.4 Linguagem e Método	44
2.5 O confundente como ferramenta metodológica	46
3. Corpo, ritos, fingir e educação	53
3.1 Um contraponto de atitude em relação ao corpo: o Ocidente	53
3.2 Anima forma corporis	61
3.3 Voz média: clave para a compreensão da pedagogia oriental	65
4. MI (身) – Corpo na tradição japonesa	71
4.1 Mi (身) – O corpo no pensamento confundente	71
4.2 O conceito de Mi (身) nos provérbios	74
4.3 Nota sobre o Mi e a ideia de aprendizagem	81

5. A cerimônia do chá: anotações introdutórias	83
5.1 Introdução ao chá	83
5.2 Do cotidiano do chá para o plus	87
6. Os pilares do Chado	91
6.1 Chado (茶道) e Chanoyu (茶の湯)	91
6.2 Wa	94
6.3 Kei	97
6.4 Sei	100
6.5 Jaku	102
6.6 Wabi	106
6.7 O Chanoyu como todo harmônico	109
6.8 Ichi go, Ichi e (一期一会)	111
7. O corpo numa perspectiva de integração	113
7.1 Uma perspectiva integradora	113
7.2 Nota sobre dois pensadores japoneses e um debate sobre o Qi (気)	115
8. Cerimoniais e cerimônia; tradições e tradição	125
8.1 A eficácia das cerimônias: o interior e o exterior	125
8.2 As tradições e a tradição	127
8.3 Okuribito – diversas atitudes ante o cerimonial	129
8.4 Uma modesta “cerimônia” em escola pública municipal	132
9. Conclusões	139
Referências bibliográficas	143

1. Introdução

1.1 *Preâmbulo*

Na origem e nos objetivos deste livro está meu trabalho de professora – e de formadora de educadores – voltados para a escola pública de ensino fundamental: de modo direto ou indireto, pretende auxiliar o docente em suas reflexões e práticas pedagógicas.

Originalmente, tese de doutorado, defendida na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo em dezembro de 2010, evidentemente dirige-se também a filósofos, antropólogos, orientalistas e educadores em geral.

“Cerimônia do Chá” como *tema* de tese de doutorado parece estar na contra-mão da famosa sentença de McLuhan: “o meio é a mensagem”. Os valores pedagógicos das raízes do Japão estão nas antípodas dos do Ocidente, sempre empenhado em encontrar e explicar a *ratio*, em articular o *logos*, pretensão considerada por Lohmann como a própria essência do sistema língua-pensamento ocidental.¹

1. Cf. Lohmann, Johannes “Santo Tomás e os árabes – estruturas lingüísticas e formas de pensamento” <http://www.hottopos.com.br/videtur11/santotom.htm>. Acesso em 18-08-10.

Já a educação tradicional do Oriente² (e mesmo dos Orientes...) não prioriza a sistematização racional da realidade, mas as práticas, independentemente de “referenciais teóricos”...

Exatamente por essa razão é que nos pareceu acentuadamente oportuno o tema valores educacionais inerentes ao *Chado* (Caminho-do-Chá), assentado sobre a complexa prática cerimonial do *Chanoyu* (Cerimônia do Chá), no extremo oposto da *ratio* ocidental. Se queremos praticar o diálogo com os Orientes, se se trata de aprender com a sabedoria da tradição oriental,³ é necessário que haja, antes de mais nada, uma *tradução*, não só de língua (e já contamos com boas traduções de Confúcio, Lao Tsé etc.), mas também e principalmente tradução de mentalidade, que evidencie para o destinatário a plausibilidade (ou até mesmo a convergência...) dos valores de outra cultura.

É, sem dúvida, uma tarefa árdua, precisamente porque traz em si mesma a obrigação de “jogar fora de casa”, em ambiente estranho, ou mesmo adverso.

2. Naturalmente, quando falamos neste trabalho de “Oriente” e “Ocidente”, em diversos casos trata-se de tipificações genéricas, que, num estudo mais acurado, requeririam mil detalhamentos concretos; como, por exemplo, o fato de que há (pelo menos) três Orientes; ou os recentes mimetismos do modo ocidental em alguns países do Oriente...

3. Ao longo deste trabalho falaremos em “tradição oriental” e “tradição japonesa” etc. Tenha-se em conta, é claro, que há várias tradições japonesas (sem falar nas “orientais”), como houve tantas províncias, tantas aldeias, tantas comunidades na história dessas ilhas. Lembramos que o Japão se constituiu como um único país recentemente e que a própria Cultura Japonesa é uma reconstrução de significados de costumes e valores que foram necessários resgatar para a constituição de uma identificação nacional, que chamaremos de “Tradição Japonesa”.

No encontro de culturas podem ocorrer diversas situações: desde o isolamento e a compartimentalização – os famosos guetos de colônias – até o harmonioso e fecundo intercâmbio. Felizmente, a abertura do brasileiro – e, por circunstâncias histórico-sociológicas, sobretudo em São Paulo – propicia o diálogo e um extraordinário acolhimento a valores orientais. Um exemplo: a adoção de procedimentos da medicina oriental, como a acupuntura, encontra no Brasil reconhecimento jurídico-institucional muito maior do que no próprio Japão.

O estrangeiro no Brasil dificilmente viverá uma esquizofrenia cultural; quase sem reparar, irá absorvendo os valores dos brasileiros e vendo seus valores assimilados por eles. Um exemplo evidente é a gastronomia: modestos serventes de cozinha em São Paulo tornam-se em pouco tempo *chefs* e mestres da culinária japonesa, árabe (como Lourival, o bom baiano do restaurante Zahle), indiana etc. Só a título de curiosidade, o cruzamento das palavras “sushi” e “restaurante” no Google (em agosto de 2010) resultou em cerca de um milhão de sites brasileiros!

Em vez da dualidade estanque de alguns imigrantes de primeira geração, mais refratários à miscigenação cultural, desde minha infância – fortemente marcada pelos dois códigos de valores: o originário de meus pais japoneses, que vieram para o Brasil um ano antes de meu nascimento; e o dos brasileiros: dos vizinhos, colegas etc. – pareceu-me natural, conatural, operar com valores dos dois códigos sem distinguir de onde procediam; só com uma maior consciência escolar pude distinguir origens e identificar as pontes

que, desde sempre, eu já estava fazendo, embora sem reparar que se tratava de um “diálogo” de culturas.

E, quando formada e trabalhando como educadora, veio a consciência da importância da compreensão (e transmissão, e intercâmbio...) dos valores átomos dessa cultura molecular... Particularmente, os do *Chado*, ainda tão pouco conhecidos no Brasil.

Desde já advirto que este trabalho não tem a pretensão de “implantar” (e menos ainda a de “transplantar”) a Cerimônia do Chá no Brasil; mas, antes, a de discutir valores antropológicos e de filosofia da educação em diálogo Oriente e Ocidente e exercer uma reflexão sobre o papel do corpo e a formação propiciada por uma cerimônia como essa (paradigmática por sua sutil extrema complexidade), o que pode perfeitamente ocorrer também em outras práticas educacionais, algumas até (como discutiremos adiante) já em vigor entre nós.

Embora naturalmente o *Chado* (茶道) e o *Chanoyu* (茶の湯), com seus valores antropológicos e pedagógicos, sejam frequentemente associados ao Zen, neste trabalho não nos propomos tematicamente a discutir o alcance dessa influência; priorizamos tematicamente o diálogo desses valores com a pedagogia ocidental: esta, sim, tratada com mais detalhe. Baste-nos, aqui, a indicação do grande mestre Zen, D. T. Suzuki, quando enfatiza precisamente o caráter essencial do Zen (e do *Chanoyu* e demais artes orientais), que exploraremos neste estudo: sua relação com o cotidiano:

A diferença mais marcante entre o Zen e as demais doutrinas de índole religiosa, filosófica e mística é que, sem jamais sair da nossa vida cotidiana, com tudo o que ela tem de concreto e prático, o Zen tem qualquer coisa que o mantém acima e além da banalidade do cotidiano. Aqui chegamos ao ponto de contacto entre o Zen, o tiro com arco e as demais artes, como esgrima, o arranjo de flores, a Cerimônia do Chá, a dança, a pintura etc. O Zen é a “consciência cotidiana”, de acordo com a expressão de Basho Matsu (morto em 788).⁴

Guardadas as devidas (e vultosas) distâncias, o que Suzuki propõe guarda certa relação com o verbo *aufheben* da língua alemã, tão essencial à dialética de Hegel e de Marx. O Prof. Leandro Konder assim explica esse conceito:

Para expressar a sua concepção da superação dialética, Hegel usou a palavra alemã *aufheben*, um verbo que significa suspender. Mas esse suspender tem três sentidos diferentes. O primeiro sentido é o de negar, anular, cancelar (como ocorre, por exemplo, quando a gente suspende um passeio por causa do mau tempo, ou quando um estudante é suspenso das aulas e não pode comparecer à escola durante algum tempo). O segundo sentido é o de erguer alguma coisa e mantê-la erguida para protegê-la (como a gente vê, por exemplo, num poema de Manuel Bandeira, quando o poeta fala do quarto onde morou

4. Suzuki, Diasetz, T. “Introdução” a Herrigel, Eugen. *A arte cavalheiresca do arqueiro Zen*. Tradução de J. C. Ismael; 10ªed. São Paulo: Ed. Pensamento, 1975 (1ª ed.), 1991, p. 11.

há muitos anos e diz que ele foi preservado porque ficou “intacto, suspenso no ar”). E o terceiro sentido é o de elevar a qualidade, promover a passagem de alguma coisa para um plano superior, suspender o nível. Pois bem: Hegel emprega a palavra com os três sentidos diferentes ao mesmo tempo. Para ele, a superação dialética é simultaneamente a negação de uma determinada realidade, a conservação de algo de essencial que existe nessa realidade negada e a elevação dela a um nível superior.⁵

Em nosso caso, dá-se também uma certa *aufheben*, própria do Zen. Como diz Suzuki, o Zen das artes, sem jamais sair da vida cotidiana, com tudo o que ela tem de concreto e prático, tem qualquer coisa que o mantém *acima e além* da banalidade do cotidiano. Suprime-o, mantendo-o, elevando-o...

Note-se, de passagem, a força criadora da existência de uma palavra. Assim como Hegel pôde formular sua dialética porque contava com a palavra *aufheben*; também a palavra “Zen” permite a percepção da presença do Zen nas artes. Assim, ao longo deste trabalho, nós nos depararemos com uma série de palavras japonesas decisivas, que permitem a visualização de certas realidades, que passariam despercebidas em línguas que não dispõem delas. Referindo-se a esse fenômeno, diz Lauand:

5. Konder, Leandro. *O que é dialética*; 25ªed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1975, 2008, p. 26.

Com isto, tocamos aquele ponto essencial para a educação moral de hoje, o da mútua alimentação, da relação dialética entre a percepção (e vivenciamento) da realidade moral e a existência de linguagem viva: O empobrecimento do léxico moral é, hoje, um dos mais agudos problemas pedagógicos, na medida em que gera um círculo, literalmente, vicioso: a falta de linguagem viva embota a visão e o vivenciamento da realidade moral; o definhamento da realidade esvazia (ou deforma) as palavras... Faltam-nos as palavras, faltam-nos os conceitos, faltam-nos os juízos, falta-nos acesso à realidade. Como tão bem apontou Fernando Pessoa, numa das “Quadras ao gosto popular”, para o caso da saudade:

Saudades, só portugueses
Conseguem senti-las bem
Porque têm essa palavra
Para dizer que as têm.⁶

Ao longo deste trabalho, dizíamos, aparecerão conceitos essenciais e intraduzíveis: como *Mi* (身), que expressa uma concepção de corpo muito mais abrangente do que a que circula entre nós; *Wabi*, também extremamente sutil e relevante; etc.

Em geral, o corpo tem sido considerado elemento acessório no processo educativo, e esse papel ainda é predominante no contexto atual (curiosamente, o Japão do pós-guerra absorveu muito dessa pedagogia ocidental, em detrimento de suas próprias raízes culturais).

6. Lauand, Jean “O Pecado Capital da Acídia na Análise de Tomás de Aquino. <http://www.hottopos.com/videtur28/l/jacidia.htm>. Acesso em 23-08-10.

Aqui, tentaremos apontar outros modos de entendimento do corpo na educação: valores que buscam superar o instrumentalismo e ampliar as referências educativas, ao considerar o corpo como sujeito e seu protagonismo, até mesmo para o conhecimento da razão... É o *Mi*, a que nos referíamos no parágrafo anterior.

Cabe aqui uma nota introdutória, sobre sociedade e marcas do corpo. Em um famoso artigo sobre as técnicas corporais, o grande antropólogo Mauss⁷ nos faz notar a ligação intrínseca entre as representações do corpo e o modo de a sociedade entender o mundo e as relações sociais. Assim, analisar as técnicas corporais tradicionais de uma sociedade não só permite entender as características de uma cultura, mas também entender como uma sociedade foi marcando os corpos com suas significações simbólicas.

Se observarmos a tradição como herança cultural, ela é construída e reconstruída, re-significada e reapresentada ao longo da história e se transformando a cada instante através dos nós, dentro dos nossos corpos. Por isso, ao mesmo tempo em que configuramos nossas experiências do corpo, resignificamos os vários valores culturais e representações simbólicas, a influência do contexto social, político e econômico no qual estamos inseridos. E estes determinam como registramos as significações simbólicas em nós.

Essas pequenas transformações só são passíveis de percepção se atentarmos a nosso dia a dia. Pode-se dizer, assim, que a forma de estar no mundo de uma pessoa está inserida no corpo; não

7. Mauss, Marcel. 1974 “As técnicas corporais”, – *Sociologia e Antropologia*, vol. II. São Paulo: EPU/EDUSP. pp. 209-233.

somente as marcas pessoais, mas também aquelas herdadas do meio (“conservas culturais” – Moreno): o corpo constitui um subsistema cultural, ou seja, cada um de nós carrega a potencialidade de registrar em seu corpo as marcas do passado, do presente pessoal e do futuro possível. Mauss diz que o corpo e toda sua simbologia são um instrumento, um objeto técnico do ser humano onde são inscritas as tradições de todo um sistema de sociedade.

Foucault⁸ diz que no corpo estão simbolicamente impressas a estrutura social e as formas de controle e reprodução daquilo que ele denomina dispositivos disciplinares. A alma moderna é “produzida permanentemente na superfície, em torno, no interior do corpo pelo funcionamento que se exerce sobre os que são punidos, vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência”. Foucault diz que a tecnologia trouxe um poder que esquadrinha, desintegra, controla os corpos e os movimentos e vai gradativamente permeando os espaços possíveis de intervenção, atuando sobre tudo que diz respeito à vida, controlando os desejos das almas, de forma insistente e permanente.

Para a visão de corpo de Foucault, essa zona possível de transformações, de surgimento de diferenças, seria progressivamente inviável. Já a visão corporal do Oriente e o espaço criado no

8. Foucault, Michel. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. São Paulo: Vozes, 1996, p. 31.

Chanoyu parecem oferecer oportunidade para repensarmos como podemos potencializar e vitalizar as relações micro que existem no cotidiano. Acreditamos⁹ que é por meio dele que podemos criar valores, significados novos e interagir com o outro e seu meio. Um olhar atento de etnógrafo¹⁰ pode observar e registrar as várias possibilidades que cada ser humano cria por estar neste mundo e ao mesmo tempo ser o protagonista dele.

Voltando a nossos objetivos gerais, este trabalho visa a identificar, articular e fundamentar em termos de Antropologia Filosófica e Filosofia da Educação, em formato de tese de doutoramento (o expoente máximo da *ratio* ocidental), alguns (poucos) valores pedagógicos veiculados por práticas rituais alheias a esse esforço racional. Mais do que uma exaustiva listagem, buscamos o caráter paradigmático desses valores (voltando à McLuhaniana identificação meio-mensagem, ao ler o tópico *Wabi* (6.6), o leitor compreenderá que o despojamento é opção essencial para os mestres do Oriente...).

Para nosso leitor, a ênfase que daremos para a comparação com o Ocidente (por exemplo, trazendo ao diálogo inúmeras vezes Josef Pieper, o grande mestre contemporâneo da tradição europeia) pode propiciar a abertura para o diálogo, o encontro (e talvez até a vivên-

9. Cf. Hirose, C. *Tablado do Moreno: espaço de aprendizagem para o papel de educador*, monografia de conclusão de curso de Especialização em Psicodrama, GETEP, Febrap, 2004.

10. Ao tema de espaços de novas possibilidades na interação cultural, dediquei minha dissertação de mestrado: Hirose, Chie. “*Kyoiku jin rui... (O olhar da Antropologia da Educação na adaptação intercultural – o caso de crianças brasileiras no Japão)*”, Univ. Fed. de Hiroshima: 1997.

cia) daqueles valores institucionalizados à margem dos padrões habituais ocidentais.

Grosso modo, mais do que opostos, Ocidente e Oriente parecem-me – a partir de meu ponto de vista integrado – complementares: no fundo, cultivam valores antropológicos iguais ou semelhantes, mas por formas diferentes, o que não pode permanecer obstáculo para uma mútua compreensão. Valendo-me de um exemplo das aulas de Lauand, cabe aqui recordar o que Heródoto (pai não só da História, mas também da etnografia) narra a propósito de Dario, rei dos persas, e os diferentes modos de vivenciar os mesmos valores. Se todos buscam o mesmo valor de honrar seus ancestrais mortos, a forma de fazê-lo é diferente: para alguns povos, o enterro; para outros, a cremação; ou até mesmo a ingestão de sua carne; etc. Para além do horror que os costumes de um povo causam em outro, todos pretendem venerar seus falecidos pais. E conclui com Píndaro que o costume é soberano em cada sociedade.¹¹

O chá, a Cerimônia do Chá, embora objeto direto deste trabalho, não constitui um objetivo em si. É antes uma ocasião de trazeremos à consideração um dos grandes esquecidos na pedagogia ocidental: o corpo. A partir do *Chado*, discutiremos o modo oriental de “pensar com o corpo”,¹² a grande lacuna da pedagogia ocidental,

11. Cf. Heródoto História. www.ebooksbrasil.org/eLibris/historiaherodoto.html e Vanorsow “Message” <http://teachingcompany.12.forumer.com/viewtopic.php?p=2786&sid=92abff94a164788399358bde25e9168c>

12. Expressão de Sylvio Horta em entrevista concedida à autora em 03-05-2010. Não resisto a apresentar a formulação – tão jocosa quanto profunda – do

que, quando muito, “educa” o corpo de modo estanque (confinado à “disciplina” Educação Física), sempre mantendo o dualismo mente/matéria; razão/corpo.

Mesmo estando no território acadêmico da *ratio*, gostaria que este trabalho fosse lido, de algum modo, como *Chanoyu*, o leitor como meu convidado que caminha pelo jardim à cabana do chá, inclina-se para adentrar o recinto e desfrutar da hospitalidade da cerimônia.

Foi com esse espírito que concebi este trabalho. Ainda com nove anos de idade, conheci, no Japão, a Cerimônia do Chá, pelas mãos de minha avó Shizue, mestra do *Chanoyu* (e do *Chado...*), da escola Urassenke, e mestra do *ikebana*, da escola Ikenobo. Mesmo em ritual simplificado, aquela cerimônia marcou-me para sempre. A *obachan*, em sua discreta solicitude, procurava formar a neta nesse *do*, sem suspeitar que seus esforços resultariam numa tese de doutorado no distante Brasil...

A primeiríssima semente deste trabalho remonta, como dissemos, às cerimônias domésticas da matriarca Shizue, que as ofertava

entrevistado, também ele, recordando a avó...

Pergunta – O senhor criou a expressão: “Pensar no Oriente é pensar com o corpo enquanto o Ocidente, não”. Gostaríamos de saber um pouco mais sobre o significado dela.

Prof. Sylvio – A primeira coisa que me lembrei agora: é a piada que minha avó contava: Ela falava: “Ontem à noite dormi de joelhos.” E a gente perguntava: “Ah, por que, vó? Você estava preocupada com algo?” E ela: “Não, não. É que eu não tiro o joelho quando durmo...” O Oriente pensa com o corpo, porque ninguém tira o corpo. A gente é corpórea, pensa com o corpo.

para o filho, a nora e, sobretudo, para os netinhos, que, como que por encanto, ludicamente, se imbuíam do espírito da cerimônia e participavam ativamente.

O rito não impedia, antes facilitava, a conversação e o “estar à vontade”, o expandir-se, sentir-se parte de algo maior, de uma linhagem cultural. Praticar, vivenciar, saborear a convivência, na qual, se tudo corre bem, o todo é mais do que a soma das partes.

Mutatis mutandis, ocorre na Cerimônia do Chá o mesmo que acontece (ou acontecia...) nas tradicionais *tertulias* espanholas. Num caso e no outro, trata-se da arte de conversar, de conviver. Por exemplo, todos os que recordam Julián Marías destacam as entranháveis e fecundíssimas tertúlias com ele. A começar por seu filho Javier:

(Mi padre...) es un hombre al que le interesan muy poco las cosas y mucho las personas: sus amigos y sus muchas y espléndidas amigas – la tertulia de los domingos, las largas caminatas sorianas o toledanas han sido los principales escenarios de su vida de gran conversador –. Un hombre que, a pesar de su asombroso ritmo de trabajo, no ha regateado el tiempo para degustar el pulso de la vida; para salvaguardar lo más valioso de ella, la intimidad; para vivir una vida con holgura, real, una vida irrenunciablemente humana. Decía Ortega que “la filosofía no sirve para nada... solamente para vivir”. La filosofía de Julián Marías – la filosofía de la razón vital – le ha servido para vivir una vida que es, en cierto modo, su gran obra de arte.¹³

13. Javier Marías, citado por Horta, Sylvio “Julián Marías cumple 90 Años”, Revista *Mirandum* No. 16, CEMOrOc, 2005 <http://www.hottopos.com/mirand16/sylvio2.htm>. Acesso em 23-08-10.

Alejandro Abad, por sua vez, junto com as insuperavelmente cativantes conferências de Marías, recorda os grupos de conversa:

D. Julián invitó a Harold Raley, a José Luis Pinillos, a Lázaro Carreter, a D. Pedro Laín Entralgo, a Juan del Agua, a Uimet, a Varela. Me parecía increíble poder no sólo asistir a sus clases magistrales sino a la tertulia que a la hora del café mantuvimos algunos de los deliciosos días que duró el curso.¹⁴

Aquela experiência originária com minha avó infundi em mim, ainda criança, a sensibilidade para o corpo em relação à totalidade da existência; uma crescente convicção – agora também acadêmica e profissional – do papel do corpo na educação.

Foi para mim muito gratificante encontrar trajetória semelhante no grande orientalista Sylvio Horta, em entrevista que me concedeu:

Já que estamos falando em intuição, eu gostava de tocar música.

E eu compus uma música que dizia assim:

“Palavras não fazem nada comparadas
com como o corpo pode fazer.
Pra que sarar da cabeça, se
o corpo continua a sofrer”.

Com esse refrão, com 16 anos, eu cantava o que no fundo é a mesma coisa que sempre estou buscando. Eu acho que a ideia

14. http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/143/Num143_010.pdf Abad, Alejandro “Julián Marías persona” Acesso em 23-08-10

de Ocidente que temos é só aquele de 800 anos para cá e que não corresponde à verdadeira tradição do Ocidente. A genuína ideia cristã, eu acho, valoriza muito mais o corpo. Nenhuma outra religião tem um Deus corpóreo. Ser humano, literalmente. Que é o *Logos* encarnado. Justamente a Razão encarnada num corpo. Então a intuição está na própria nossa vida. É só a Filosofia que veio a estabelecer aquela separação entre mente e corpo, com Descartes mesmo. E daí por diante ainda não voltou e até hoje está tentando, mas ainda não conseguiu voltar.

1.2 A estrutura deste trabalho

Ao nos propormos estudar o corpo e a matéria na cultura japonesa, instalando-nos, assim, numa perspectiva de antropologia filosófica, vazada nessa cultura, é natural que dediquemos o próximo capítulo, Capítulo 2, a discussões metodológicas, que permitam avaliar o significado e o alcance dos procedimentos e resultados.

Já o Capítulo 3 incide diretamente sobre a concepção de corpo vigente no Ocidente moderno, com sua dicotomia alma/corpo, em contraste com a Pedagogia dos Ritos e a Pedagogia do “Fingir”, conceitos basilares para a discussão da Pedagogia do *Chado*.

No Capítulo 4, após complementarmos as discussões metodológicas com o tema do “*pensamiento confundente*”, apresentamos a noção de *Mi*-corpo na tradição japonesa. Não dispondo esta de um arcabouço semelhante ao rigoroso tratamento conceitual-lógico do Ocidente, pareceu-nos mais adequada a caracterização do *Mi*

(身) por meio de provérbios (que, além do mais, como tradição oral, remetem à ancestralidade).

O Capítulo 5 é dedicado a uma apresentação da Cerimônia do Chá, destacando sua relação com o cotidiano e sua capacidade de – inserido nesse cotidiano – transcendê-lo. Também nesse capítulo, mantemos o constante diálogo Oriente-Occidente.

O Capítulo 6 é dedicado ao *Wabi* e aos quatro pilares do *Chado*: *Wa*, a paz e a harmonia; *Kei*, respeito e a reverência; *Sei*, a pureza material e espiritual; *Jaku*, a tranquilidade que prepara para acolher imperturbavelmente as vicissitudes que o futuro possa trazer.

O Capítulo 7 é dedicado a enfatizar nossa perspectiva de integração, a partir da breve indicação das contribuições dos filósofos japoneses contemporâneos: Ichikawa e Yuasa. Incluímos também trechos de um debate entre o neurologista Arita e o monge Genyu sobre o *Qi*.

No Capítulo 8, seguindo Josef Pieper, discutimos a distinção entre tradições e tradição, tão importante para a compreensão do alcance pedagógico do *Chado*.

O fato de não haver um capítulo tematicamente, nomeadamente, dedicado à educação deve-se a que esse tema perpassa todas as páginas desta dissertação: nenhum capítulo a ele é dedicado, porque todos o são!

Em *Conclusões* (Capítulo 9), recolheremos articuladamente os resultados mais significativos e abrangentes desta pesquisa.

2. O método deste trabalho

2.1 Método: antropologia filosófica x ciências

Ao nos propormos estudar o corpo e a matéria na cultura japonesa, instalando-nos, assim, numa perspectiva de antropologia filosófica vazada nessa cultura, é natural que dediquemos um capítulo inicial a discussões metodológicas, que permitam avaliar o significado e o alcance dos procedimentos e resultados.

Em nosso referencial teórico, destaca-se a metodologia do filósofo alemão Josef Pieper, cuja proposta apresentamos a seguir. Na verdade, Pieper nunca escreveu um estudo sistemático sobre metodologia, embora ao longo de sua extensa obra encontrem-se elementos suficientes para o estabelecimento de uma “teoria pieperiana para o método da antropologia filosófica”.

Felizmente, o trabalho de organização desse método foi realizado por Jean Lauand, precisamente para o congresso do centenário de Pieper, e foi publicado no *Josef Pieper Arbeitsstelle*.¹⁵

Neste capítulo seria descabida a pretensão de originalidade; trata-se somente de apresentar as linhas fundamentais de um méto-

15. <http://josef-pieper-arbeitsstelle.de/fileadmin/documents//online-artikel/Lauand%20-%20Pieper%2C%20Metodo%20y%20lenguaje.pdf>

do do qual me aproprio e, portanto, recolherei resumidamente as ideias de Lauand,¹⁶ com algumas indicações de aplicação a este trabalho.

Para situar a metodologia da antropologia filosófica, começemos por situá-la no quadro geral dos saberes acadêmicos, destacando sua especificidade, em contraste, como diz Pieper, com as “ciências”.

Cada ciência estuda seu objeto sob um determinado ponto de vista: dirige-se a um determinado aspecto e todo o resto simplesmente não lhe interessa. Assim, uma mesma realidade, por exemplo, o homem, é estudada por diferentes ciências sob diferentes ângulos: um é o enfoque da Medicina; outro, o da Psicologia; outro, o da Sociologia etc. O objeto de estudo de uma ciência e, principalmente, seu peculiar ponto de vista¹⁷ condicionam, como é lógico, sua metodologia: de que servem, digamos, a *compreensão empática* para o matemático empenhado em demonstrar seus teoremas ou, reciprocamente, os teoremas do matemático para um historiador? E, como é evidente, o mesmo pode-se dizer do instrumental de cada ciência, também neste caso o objeto é decisivo: é pelo seu objeto que a astronomia emprega o telescópio e não o microscópio; a física – ao contrário da matemática – requer um laboratório; etc. É certo que a questão do método das ciências não é simples e suscita infinitas

16. Que citarei pela versão brasileira em <http://www.hottopos.com/videtur29/ljargport.htm>. Dessa versão procedem todas as citações do presente capítulo.

17. Além, é claro, das diferentes teorias, concepções, paradigmas dentro de uma mesma ciência...

discussões. No entanto, quando se trata do filosofar – do genuíno filosofar, tal como o entenderam “os antigos” – a questão do método torna-se ainda mais problemática e isto não por um *maior grau* de complexidade, mas porque ela nos introduz em uma *nova ordem*: a mesma que distingue o filosofar das ciências. Por isso, o filosofar não tem nem pode ter – e nem sequer pretende ter... – *operacionalidade* metodológica, uma operacionalidade que pode se dar – em maior ou menor grau – nas ciências.

Certamente, essa “não-operacionalidade” perpassará todo este trabalho, no qual relacionaremos práticas corporais, digamos, da Cerimônia do Chá com a tradição budista *Ch’an*; ou a arte do arqueiro Zen com a voz média; etc. Prossegue Lauand:

Neste sentido, baste-nos recordar que JP – seguindo a tradição clássica de pensamento europeu – entende por filosofar a busca do ser, guiada pela pergunta: “Que é, em si e afinal, isto?”¹⁸ (..) Daí que a ciência é precisa na medida em que, a partir de seu *ponto de vista*, diz: “interessa-me este aspecto da realidade (e o resto não me interessa!)”; já o filósofo, quando pergunta pela realidade – perguntando, por exemplo, “o que é o homem?” –, não se limita a um determinado ponto de vista, mas abre-se omnidimensionalmente ao ser, àquilo que em si e em seus últimos fundamentos é tal realidade – o homem, a arte, o amor etc. Além disso, nada impede que uma questão científica possa receber uma solução cabal, precisa e definitiva (por exemplo, só há dez anos, a matemática chegou, finalmente, à solução do “último teorema de

18 “Was ist dieses überhaupt und im letzten Grunde?” Pieper *Was heisst Philosophieren*. München: Kösel, 1980, 8a. ed., p. 63.

Fermat”, que permaneceu indemonstrado por 350 anos), enquanto as questões filosóficas permanecem sempre no “ainda não” da esperança: quem poderá dizer que sabe plenamente “em si e em suas últimas razões” o que é o homem, o amor etc. (...) Precisamente essa amplitude de perspectiva torna problemático o filosofar: para ele não há, dizíamos, uma metodologia que se possa operacionalizar em passos “objetivos” como os que se dão, por exemplo, na álgebra elementar, para resolver uma equação...

É o que aprendemos com Tomás de Aquino: o pouco que se pode obter na Sabedoria (*de cognitione rerum altissimarum*) é muito mais importante do que o conhecimento claro e protocolar (*certissima cognitio*) que só se pode obter em matérias menores (*de minimis rebus*) (I, 1, 5 ad. 1).

Daí que o rigor em Filosofia seja diferente do rigor das ciências: a “imprecisão” é bem-vinda em nosso método (“precisão”, real e etimologicamente, é recorte, redução...) e quem quiser explorar os profundos meandros da antropologia filosófica deve abrir-se à totalidade de *insights* acumulados sobre o homem e abdicar de qualquer pretensão de operacionalidade protocolar: o lema, *no caso*, é: “Não faça cerimônia” e sirva-se à vontade dos dados disponíveis nos “sítios”. Pieper¹⁹ narra o seguinte episódio da vida de Whitehead (um dos fundadores da moderna lógica matemática!):

19. Pieper, J. “Filosofar hoy, o la situación de la filosofía en el mundo actual” Acesso em 06-09-10. <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/2088/1/06.%20JOSEF%20PIEPER,%20Filosofar%20hoy,%20o%20la%20situaci%C3%B3n%20de%20la%20filosof%C3%ADa%20en%20el%20mundo%20actual.pdf>.

A mí me parece un hecho no sólo emotivo humanamente, sino incluso altamente característico para el problema en cuestión, el que A. N. Whitehead, cuyo curriculum comenzó bajo el signo de los *Principia Mathematica*, al final de su vida dijera, en el tono de uno que filosofa según la gran tradición: *The exactness is a fake*, la exactitud es un fraude, es un fuego fatuo, una quimera (Nathaniel Lawrence – el autor de un libro fundamental sobre la evolución de la filosofía de Whitehead, oyente y testigo «de visu» de la memorable lección de despedida del octogenario, lección cuya frase final fue la arriba citada – me contó cómo Whitehead dijo esa su última frase pública con toda la energía de que fue capaz su voz alta y cascada y con un rostro tan radiante de bondad que se podía haber pensado que había tenido en la mente el decir: el Señor es mi pastor).

2.2 Antropologia filosófica: acesso indireto ao homem

O mais importante para a compreensão de nosso método e da perspectiva geral de nosso trabalho é lembrar que o acesso ao homem – trata-se de antropologia filosófica – não se dá de modo imediato e direto: não dispomos do “homem” como objeto direto de análise. A antropologia filosófica só atinge seu objeto por caminhos indiretos: sendo o homem um “esquecedor”,²⁰ é necessário

20. Cf “Memória, mãe das musas” in Lauand, J. *Filosofia, linguagem, arte e educação*. São Paulo: Factash, 2007, pp. 123-124.

resgatar os grandes *insights* que já não se encontram disponíveis à consciência presente. Eles se “escondem” na linguagem, nas formas de agir e nas instituições.

O tema, o grande tema que subjaz a todos os escritos pieperianos é o homem, a antropologia filosófica. Mas – e com isto tocamos um dos traços principais do pensamento/método de JP – a essa realidade fundamental, o homem, só há acesso por caminhos indiretos. (...) O filosofar (...) deve recordar-nos das grandes verdades que sabemos, mas das quais, uma e outra vez, nos esquecemos. Pois o conteúdo das experiências não está totalmente disponível a nosso saber consciente. Pode ocorrer por exemplo que as experiências, as grandes experiências que podemos ter sobre o homem e o mundo, brilhem com toda a viveza por um instante na consciência e depois, sob a pressão do quotidiano, comecem a desvanecer-se, a cair no esquecimento... Seja como for, não é que se aniquilem (se se aniquilassem não restaria sequer a possibilidade de filosofar...), mas se transformam, se tornam...: *instituições, formas de agir do homem e linguagem*. Estes são os três “sítios” (para usar uma metáfora da arqueologia) onde o filósofo deve penetrar para recuperar o que tinha sido oferecido na experiência. Há um parágrafo essencial de JP sobre essas três vias privilegiadas de acesso: “Que significa experiência? (...) Um conhecimento com base num contato direto com a realidade (...) Mas os resultados que obtemos não desaparecem quando cessa o ato de experiência; acumulam-se e conservam-se: nas

21. *Verteidigungsrede für die Philosophie*, pp. 116-117.

grandes instituições, no agir dos homens e no fazer-se da linguagem²¹”.

Neste trabalho, voltar-nos-emos precisamente para as possibilidades pedagógicas “escondidas” nas descobertas sobre o homem objetivadas em “instituições” (como a Cerimônia do Chá); na linguagem (como no confundente da concepção de corpo-*Mi*); e em formas de agir (como a arte do arco, à qual aludiremos algumas vezes).

Num texto clássico, o parágrafo inicial de *Offenheit für das Ganze*,²² o próprio Pieper expõe esse seu método. Nele, Pieper destaca as instituições, mas pode-se aplicar igualmente à linguagem e às diversas formas de agir.

As grandes instituições costumam ser a expressão de grandes experiências, de experiências que estão como que vazadas nessas instituições e, conseqüentemente, um tanto escondidas nelas. Esta é precisamente uma das razões pelas quais é tão difícil dizer cabalmente em que consiste o verdadeiro significado das instituições que condicionam e emolduram a vida humana. Com o simples atentar para o aspecto aparente, histórico-concreto do fenômeno, não se pode decifrar o que elas realmente são e devem ser; para fazê-lo, é necessário penetrar, através de um paciente e cauteloso esforço de interpretação, naquelas experiências, intuições e convicções que se incorporaram nas instituições e que as fundamentam e legitimam. Porém, quando se trata das grandes experiências que o homem tem consigo

22. <http://www.hottopos.com.br/mirand9/abertu.htm>

mesmo e com o mundo, das experiências que condicionam sua vida, não se pode dizer que elas possam ser apanhadas e formuladas facilmente, uma vez que não estão de modo algum ao alcance imediato da consciência reflexiva. Sabemos muito mais do que aquilo que somos capazes de exprimir de improviso, em palavras precisas, num determinado momento. E talvez aconteça que o que digamos de fato passe à margem de nossas verdadeiras convicções.²³ [...] Precisamente as nossas certezas mais vitais – as que atingem nosso fundamento e o do mundo, de que temos tanta segurança que por elas orientamos nossas vidas – estão fadadas a se transformarem logo em existência viva; se tudo segue seu caminho normal, convertem-se em vida vivida, tornam-se realidades, concretizam-se. Passam, por exemplo, como dizíamos, a formar a organização estrutural das instituições, nas quais se configura e se perfaz o viver histórico do homem. Ainda que não se deem a conhecer de modo imediato, essas experiências estão presentes e ativas, e quem queira expressá-las deve ultrapassar o que se manifesta na superfície e procurar atingi-las para, por assim dizer, retraduzi-las em forma de enunciado.

23. Daí a duvidosa validade das pesquisas de opinião, quando se trata de questões da existência interior: “Precisamente aí é que reside a dificuldade inerente às pesquisas de opinião, quando o seu objeto diz respeito não à existência exterior, mas à interior. As respostas expressam aquilo que os entrevistados acham que pensam, enquanto sua verdadeira opinião lhes escapa e se esconde a tais apressadas pesquisas. “O senhor crê na imortalidade?” (este foi o tema de uma recente pesquisa internacional). Não é um resultado muito significativo o fato de que na Alemanha Ocidental, 47% dos entrevistados tenham respondido afirmativamente. O que realmente um homem pensa da imortalidade possivelmente só se tornará claro (talvez até para sua própria surpresa) num momento de abalo existencial; uma rápida entrevista tem pouca probabilidade de penetrar na dimensão em que se situam tais convicções”.

Examinaremos o caso específico da “instituição” Cerimônia do Chá. Ao contrário das demais artes, dos demais *do*, o *Chanoyu* tem sua essência no inter-pessoal, num encontro. A arte do arco, a do ikebana, a da caligrafia etc. relacionam-se diretamente com um objeto. Já no *Chado*, o chá é mediação, intermediário para um determinado encontro com pessoas. Além de caminho para atingir o Zen, comum aos *do*, no caso do *Chado*, esse caminho passa pelo encontro de pessoas. As inúmeras e complexas regras e instalações materiais estão a serviço desse encontro. Claro que, se tudo corre bem, a partir de determinado momento desse caminho, já nem nos damos conta das regras; interiorizamos-las e passamos a agir conaturalmente a partir delas. O esforço (talvez pesado e de anos) na prática de uma arte marcial é para agir espontânea e “automaticamente” na hora da luta. E o mesmo se dá com todas as artes. Herrigel descreve muito bem esse processo:

O homem é definido como um ser pensante, mas suas grandes obras só se realizam quando não pensa e não calcula. Devemos reconquistar a ingenuidade infantil, através de muitos anos de exercício na arte de nos esquecermos de nós próprios. Nesse estágio, o homem pensa sem pensar.²⁴

E conclui:

24. Herrigel, Eugen. *A arte cavalheiresca do arqueiro Zen*. Tradução de J. C. Ismael; 10ªed. São Paulo: Ed. Pensamento, 1975(1ª ed.), 1991, p.11.

Uma vez que o homem alcance esse estado de evolução espiritual, ele se toma um artista Zen da vida.²⁵

Uma vez mais, não estamos longe da tradição ocidental: nomeadamente, os tratados do *habitus* e da *virtus* de Tomás de Aquino. O texto de Lauand que apresentamos a seguir parece-nos definitivo para o tema (basta trocar “virtude” ou “hábito” por “artes Zen”, “*Chanoyu*” etc.):

Neste quadro, situa-se a doutrina de Tomás sobre a virtude. A virtude – como também o seu oposto: o vício – é um hábito (naturalmente, a virtude é um hábito bom; o vício, mau). Nosso tempo anda tão desorientado no que diz respeito à educação moral que a própria palavra “hábito” nos causa aversão: associamos hábito a condicionamento, domesticação etc. Porém, o verdadeiro sentido do hábito, o que lhe dá Tomás, nada tem a ver com essas deformações. Hábito é pura e simplesmente uma qualidade adquirida (auto-adquirida e livremente desenvolvida) que facilita e aperfeiçoa a ação e aperfeiçoa também o próprio homem. Antes de falarmos dos hábitos morais, pensemos no hábito em outros campos: quem censuraria ao pianista o trabalho de procurar adquirir facilidade e espontaneidade em suas escalas e acordes, ou os esforços de alguém que busca a fluência no falar uma língua estrangeira etc.? Naturalmente, num primeiro momento (quando não há hábito) a ação custa esforço e não se dá espontaneamente, mas com o tempo e com a auto-educação [e, acrescentaríamos, com a arte do *Chanoyu*],

25. Ibidem, p. 12.

surge o hábito: a facilidade. O mesmo ocorre com a moral: adquire-se, por exemplo, a virtude da justiça, na medida em que não nos custa tanto esforço dar ao outro o que lhe é devido. Naturalmente, nisso, como em tudo, nem sempre a nossa tendência espontânea é a correta: pode ser que espontaneamente a tendência de alguém fosse a de explorar, atropelar, desrespeitar o outro. Mas, quando esse alguém reconhece que eticamente, por natureza, há, neste e naquele caso concreto, algo que ele deve a outrem e efetivamente o dá, não só está praticando um ato de justiça: está – como no caso da educação musical ou na dos idiomas – adquirindo o hábito, a facilidade de ser justo no futuro. Assim se compreende a sentença de Tomás: “As virtudes nos aperfeiçoam para que possamos seguir devidamente nossas inclinações naturais” (II-II, 108, 2.) (...). A aquisição de virtudes é, fundamentalmente, auto-educação para aquilo que objetivamente é bom (coincida ou não com a espontaneidade).²⁶

Compreende-se, assim, que as regras do *Chanoyu*, se tudo correr bem, não aprisionam nem sufocam, mas libertam: abrem caminho para a liberdade. Isto porque consubstanciam valores genuínos da convivência.

Antes de pensarmos na instituição *Chanoyu*, vejamos, em casos mais quotidianos e corriqueiros, o processo descrito por Pieper, no parágrafo citado: as instituições incorporam, consubstanciam, materializam realidades, ideias ou ideais humanos. E, uma vez

26. Lauand, Jean “Ética e antropologia – A concepção de Tomás de Aquino” – <http://www.deproverbio.com/DPbooks/LAUAND/3.htm> Acesso em 23-08-10.

materializadas, con-fundem-se com eles e tornam-nos, de algum modo, invisíveis.

Tomemos, como um primeiro e mezinho exemplo, o “Como vai? & Cia.” que inicia as conversas telefônicas. Perde-se um tempo razoável para os protocolos iniciais: “Alô / De onde falam...? / Quem está falando? / Ô, Mendonça / Oi Palhares / Tá podendo falar? / Tô / Tudo bem? / Tudo bem / E você, tudo bem? / Graças a Deus, bem... / etc.” Não seria muito mais prático dispensar essas formalidades e ir direto ao ponto: “Vocês têm aí no estoque 500 unidades de tal produto? A que preço? Etc.” Sim, em 99% dos casos, elas seriam dispensáveis. Mas elas existem por conta dos raros dias nos quais seria uma inconveniência indesculpável perguntar para o Mendonça (porque faleceu seu pai, porque a mulher está a ponto de dar à luz, porque está esperando um telefonema internacional ou levando uma bronca do chefe...) por 500 unidades de parafuso sextavado...

Ninguém sabe quem começou essa (e tantas outras) instituições. Se “pegaram” é, em muitos casos, porque correspondem a adequadas situações humanas. Como não se pode esperar que todos estejam dotados de bom senso, é necessário, por vezes, avisos (ou até mesmo punições para os infratores): no elevador ou no metrô, a regra é: primeiro descem os que já estavam a bordo e, só depois, entram os ingressantes. Essa regra não é uma mera convenção, ela corresponde a realidades óbvias, que tendem a ser atropeladas, para prejuízo de todos, por egoístas afoitos. Ou mesmo se apela para a própria inviabilidade material:

(No Rio de Janeiro...) Os sinais de trânsito –semáforos para os paulistas- são instalados antes da rua a ser cruzada. Por quê? Para que os motoristas não parem em cima da faixa de pedestre nem furem o sinal. Se o sinal ficar, como na maioria das cidades do país, depois da rua transversal, a invasão será feita com mais facilidade. Do jeito que é, se o veículo avançar, o motorista não sabe se o sinal já abriu ou não.²⁷

Mesmo correndo o risco de cansar o leitor, não resisto a mais um exemplo simples (também este exemplo é das aulas de Lauand), mas fortemente enraizado no ser humano e em suas necessidades. O ambiente de trabalho é relativamente um ambiente duro e pesado, ao qual estamos sujeitos o dia todo, todos os dias. Não por acaso denominaram-se *happy hour* as reuniões informais depois do expediente, que se dão no mundo todo (sobretudo às sextas-feiras), nas quais os colegas se encontram num bar, afrouxam as gravatas, bebem e relaxam. Ninguém nunca se preocupou em escrever (ou sequer enumerar...) as regras desses encontros. No entanto, elas existem, são claras e quando alguém as rompe incorre em falta imperdoável, porque atenta contra a própria essência da “instituição *happy hour*” e da necessidade humana que a produziu. De fato, se se trata de (finalmente) relaxar, após uma semana de (auto-) policiamento e de submissão às regras – essas, sim, explícitas – da empresa, de viver um momento igualitário, sem diferenças, sem os rígidos

27. Costa, Paula Cesarino. “Buzinar, passar e parar”. *Folha de S. Paulo* – Opinião, 29-08-10.

padrões profissionais etc., cada um está legitimado em falar “bobagens” meio sem nexos (após uma semana de estudados relatórios para a hierarquia da empresa), falar mal do chefe (e de sua família...), comentar, se ela estiver ausente, que a secretária tal é gostosona, enfim, jogar conversa fora. Baseados na regra de ouro do *happy hour*: “Nada do que foi dito naquele espaço será jamais comentado – e nem sequer lembrado – no dia seguinte”. E se algum imbecil violasse essa regra, seria desmentido por todos e desqualificado para sempre, pois, de fato, o Mendonça ontem não falou mal do chefe (era um *happy hour* e num *happy hour* ninguém falou nada...). Caso contrário, não seria *happy hour*, mas uma hora de estresse e tensão pior do que na empresa...

E há mais. Como sempre, o ambiente expressa a antropologia subjacente à instituição: o bar; o desarrear dos paletós e gravatas; o tom de voz; as gargalhadas; a bebida; os petiscos, dimensionados para serem comidos de um só bocado, para não impedir que todos continuem falando ininterruptamente (talvez até de boca cheia, não é hora para requintes de educação...), o que seria impossível num jantar formal de peixe, no qual a atenção deverá necessariamente voltar-se para os espinhos etc. Essa instituição igualitária levou ao surgimento de uma outra, desta vez do outro lado do balcão: máquinas que emitem o valor da conta dividido pelo número de participantes: 38 chopes, 4 porções de pasteis, 2 frangos à passarinho etc. Total R\$ 147,00 / R\$ 24,50 para cada um dos participantes. Ninguém vai chamar a atenção do Palhares por ter tomado mais chopes do que os demais, ninguém vai pedir para embrulhar

os pedaços que sobraram, tudo, a semana toda deve ser descarregada no bar. Cada participante deixa R\$ 25,00 e não espera o troco.

2.3 O caso da Cerimônia do Chá

Também no caso da Cerimônia do Chá, em um grau de riquíssima complexidade, há uma antropologia subjacente. Quando consideramos essa complexidade, que envolve centenas de detalhes, parece incrível que a Cerimônia transcorra (possa transcorrer...) como a coisa mais natural do mundo.

Sobretudo quando se tem em conta que cada um desses detalhes traz em seu bojo um determinado significado. Tomemos um par de exemplos, tomados do mestre Soshitsu Sen XV.²⁸

O recinto, também ele, expressa a hospitalidade, simples e elegante:

A sala de chá é um espaço vazio, sem ornamentação, despojado de tudo exceto seus elementos arquitetônicos próprios. Consequentemente, quando o anfitrião recebe seus convidados, ele deve, de certa forma, “preparar o palco”. Há certos padrões para isto, mas eles podem ser modificados de várias formas de acordo com os sentimentos do anfitrião naquele momento, bem como suas experiências e talentos. A sala pode ser arranjada de maneira

28. Sen XV, Soshitsu. *Vivência e sabedoria do chá*. Tradução de Francesca Cavalli, 2ªed. São Paulo: Ed. T. A. Queiroz, 1981 (1ªed.), 1985, pp. 55 e 56 resp.

simples, em tons discretos como o branco e preto de uma pintura a nanquim, ou pode ser colorida. É quase como se o anfitrião devesse ser um decorador de interiores. Isto, é claro, requer uma certa habilidade, mas o mais importante é a arte de combinar elementos diferentes: uma atenção cuidadosa e essencial na combinação de diferentes utensílios de argila, metal, madeira, laca e outros materiais, de uma maneira elegante porém discreta. Esta combinação é parte de uma reunião de chá.

O mestre nos fala do *kakemono* (pintura ou caligrafia decorativa) e do *tokonoma* (lugar onde se instala o *kakemono* – ou um *ikebana*):

Um *kakemono* é pendurado no *tokonoma* da sala de chá e deve ser selecionado com um carinho especial. Ele constitui um dos meios mais diretos para o anfitrião expressar o tema de uma reunião específica de chá. O *kakemono* é com muita frequência escrito por um mestre Zen; pode ser uma pintura ou a transcrição de uma frase clássica da sabedoria Zen, um poema ou quaisquer palavras apropriadas. Ao pendurá-lo, não se pode simplesmente concluir que ele foi bem escolhido apenas porque se ajusta ao *tokonoma* e ao caráter especial da sala de chá. Além de seus méritos artísticos, tamanho, formato, tonalidade e outras propriedades, também é preciso, ao selecionar um *kakemono*, levar em conta as estações. No Caminho do Chá a estação do ano é de grande significado. Foi dito que “a primavera tem as flores, o verão tem as brisas frescas, o outono tem a lua, o inverno tem a neve”. Para melhor apreciar a estação, o anfitrião pendura um *kakemono* apropriado. No outono, um tema de outono é

melhor; no inverno, um tema de inverno. Este tipo de pequena atenção é essencial. Os *kakemonos* têm muitos significados. Podem ser sazonais ou inspiracionais. Quando os convidados olham para o *kakemono*, eles podem ser tocados por sua mensagem ou provar o sabor da estação.

Com todos esses cuidados materiais, não é de estranhar que os convivas se sintam acolhidos e com o espírito elevado e pronto para essa grande comunhão que se dá no *Chanoyu*.

Já Okakura²⁹ nos fala da simplicidade, cujo sentido é convocar o convidado a participar da composição de beleza do recinto, ao convidá-lo a concentrar-se nos poucos objetos oferecidos e perceber a sua beleza ou a “completá-la”, precisamente pela sua incompletude:

A casa de chá é absolutamente vazia, exceto quanto ao que se lhe possa incluir temporariamente a fim de satisfazer algum capricho estético. Alguns objetos de arte são colocados para a ocasião, e tudo o mais é disposto de modo a ressaltar a beleza do tema principal. (...) É o oposto do que segue o Ocidente, onde o interior da casa não raro se transforma em museu (...) permanentemente cheio de quadros, estátuas e quinquilharias, causando (ao oriental) a impressão de uma simples e vulgar exibição de riquezas. (Para o Zen e para o Tao) o belo seria alcançado somente por aquele que mentalmente completasse o

29. Okakura, Kakuzo. *O livro do chá*. São Paulo: Ed. Pensamento, 2009, pp. 88 e 89 resp.

incompleto. (...) Na casa de chá, deixa-se a imaginação do convidado completar o conjunto total, de acordo com seu gosto pessoal.

2.4 Linguagem e Método

Pieper utiliza o método de “recuperar” os grandes *insights* sobre o homem que se objetivaram em linguagem, em instituições como a universidade e nas práticas humanas do filosofar ou do fazer artístico. Nós, como dissemos, aplicá-lo-emos para o distintivo oriental da realidade humana do Japão, privilegiando aquelas instâncias que podem nos informar sobre o papel do corpo na constituição do homem.

O método pieperiano atenta, antes de mais nada, para as grandes experiências sobre o homem que acabaram por se consubstanciar em linguagem. O mais evidente, nesse caso ainda é o léxico (e, por exemplo, a etimologia): ajuda-nos muito a compreender a complexa realidade humana; pensemos, por exemplo, na dificuldade de apreender e expressar o que é a gratidão e o fato de que a fórmula japonesa de agradecimento – *Arigatô* – auxilia-nos nessa tarefa. Depois de apresentar os três níveis de gratidão na análise filosófica de Tomás de Aquino e seus correspondentes nas línguas ocidentais, Lauand, em um estudo já clássico,³⁰ recolhe uma observação sobre a fórmula japonesa, como clave antropológica:

30. http://www.hottopos.com/notand1/antropologia_e_formas_quotidiana.htm.

No amplo quadro que expusemos – o das expressões de gratidão em inglês, alemão, francês, castelhano, italiano, latim e árabe – ressalta o caráter profundíssimo de nossa forma: “obrigado”. A formulação portuguesa, tão encantadora e singular, é a única a situar-se, claramente, naquele mais profundo nível de gratidão de que fala Tomás, o terceiro (que, naturalmente, engloba os dois anteriores): o do vínculo (*ob-ligatus*), da obrigação, do dever de retribuir. Podemos, agora, analisar a riqueza de sugestões que se encerra também na forma japonesa de agradecimento (devo à Profa. Chie Hirose as observações sobre a expressão *arigatô* na língua japonesa). *Arigatô* remete aos seguintes significados primitivos: “a existência é difícil”, “é difícil viver”, “raridade”, “excelência (excelência da raridade)”. Os dois últimos sentidos acima são compreensíveis: num mundo em que a tendência geral é a de cada um pensar em si, e, quando muito, regular-se as relações humanas pela estrita e fria justiça, a excelência e a raridade salientam-se como característica do favor. Mas, “dificuldade de existir” e “dificuldade de viver”, à primeira vista, nada teriam que ver com o agradecimento. No entanto, S. Tomás ensina (II-II, 106, 6) que a gratidão deve – ao menos na intenção – superar o favor recebido. E que há dívidas por natureza insaldáveis: de um homem em relação a outro, seu benfeitor, e sobretudo em relação a Deus: “Como poderei retribuir ao Senhor – diz o Sl. 115 – por tudo o que Ele me tem dado?”. Nessas situações de dívida impagável – tão frequentes para a sensibilidade de quem é justo – o homem agradecido sente-se embaraçado e faz tudo o que está a seu alcance (*quidquid potest*), tendendo a transbordar-se num *excessum* que se sabe sempre insuficiente⁽¹³⁾ (cfr. III, 85, 3 ad 2). *Arigatô* aponta assim para o terceiro grau de gratidão, significando a consciência

de quão difícil se torna a existência (a partir do momento em que se recebeu tal favor, imerecido e, portanto, se ficou no dever de retribuir, sempre impossível de cumprir...).

Mas mais importante, para este estudo é o fato de que a língua japonesa – que segue a tendência, geral nos Orientes, ao pensamento confundente – aplique essa linguagem (/pensamento) confundente precisamente ao corpo, tema principal deste trabalho.

2.5 O confundente como ferramenta metodológica

Antes de explorarmos mais detidamente o tema, adiantemos, a título de um par de exemplos, as explorações que Pieper faz no âmbito do confundente, como caminho para a antropologia (após expor a importância do pensamento que distingue; ao qual, em geral, tende o Ocidente). Retomemos Lauand, no já citado estudo sobre o método de Pieper:

(...) Mas, ao contrário do que à primeira vista poderia parecer, não só a distinção é importante. Algumas das mais brilhantes contribuições de Pieper para o pensamento filosófico estão em indicar a “confusão” na linguagem, que nos leva à “confusão” no pensamento e que, afinal, correspondem ao fato de que a própria realidade é também “confundente”. No filosofar de JP encontramos importantes passagens, marcadas por esse modo de pensamento confundente. Um sugestivo exemplo: quem quer que se pergunte, filosoficamente, “O que, em si e afinal, é

o amor?” deve atentar não só para as infinitas distinções de que as línguas grega, latina e neo-latinas dispõem, mas, sobretudo, para as riquíssimas possibilidades confundentes da língua alemã que, não dispõe senão de um único e confundente substantivo: *Liebe*. Assim usamos *Liebe* para expressar a preferência por uma determinada qualidade de vinho, como também para designar o solícito amor por uma pessoa que está passando por dificuldades; ou ainda para a atração mútua entre homem e mulher; ou a dedicação do coração a Deus. Para tudo isto, dispomos de um único substantivo: *Liebe*. (...) Esta manifesta, ou simplesmente aparente, pobreza do vocabulário alemão oferece-nos uma oportunidade especial: a de enfrentar o desafio, imposto pela própria linguagem, de não perder de vista aquilo que há de comum, de coincidente entre todas as formas de amor.³¹ Por esse caminho, pode Pieper chegar à caracterização do amor como aprovação e à sua genial formulação: Amar é dizer: “Que bom que você exista! Que maravilha que estejas no mundo!”

Também neste tópico, para apresentar em suas grandes linhas o pensamento confundente, seguiremos um estudo de Jean Lauand: “Pensamento Confundente e Neutro em Tomás de Aquino”,³² recolhendo resumidamente os principais pontos que nos possam ser úteis para nossas futuras análises.

Ao analisar cultura e mentalidade de um povo, a língua é um fator importante, na medida em que condiciona o pensamento,

31. Pieper, J. *Glauben, Hoffen, Lieben*. Freiburg: IBK, 1981, p. 24.

32. <http://www.hottopos.com/notand14/lauand.pdf>

a possibilidade de acesso à realidade. Uma dessas formas de acesso ao real é o pensamento confundente, que – numa primeira aproximação – concentra numa única palavra realidades distintas, mas conexas. Se distinguir, dar nomes diferentes para realidades diferentes, é uma importante função da língua; “confundir” é – como já faziam notar Ortega y Gasset e Julián Marías – igualmente importante, pois: “Não haveria como lidar intelectualmente com realidades complexas, em suas conexões, nas quais interessa ver o que há de comum e, portanto, o tipo de relações que há entre realidades que, de resto, são muito diferentes”.³³ Em maior ou menor grau, variando de acordo com o setor da realidade a que se aplicam, todas as línguas são “distinguentes” e todas as línguas são confundentes. *Grosso modo*, se as línguas ocidentais parecem tender mais para a distinção, as línguas dos Orientes – consideraremos o caso da língua árabe –, parecem convidar ao pensamento confundente.

Após exemplificar com os diversos significados confundidos na palavra árabe *Salam* (hebraica *Shalom*), Lauand dirige-se ao chinês e ao Brasil:

33. Marías, J. “Entrevista a JL, 26-5-99” <http://www.hottopos.com/videtur8/entrevista.htm>. *Videtur* No.8, 1999, DLO-FFLCH-USP. Um belo exemplo é dado pelo próprio Marías: “Muitas vezes me tenho referido à vaguíssima e estupenda palavra de nossa língua ‘bicho’ – palavra exasperante para um zoólogo, creio que estão classificadas umas oitenta mil espécies de coleópteros –, que permite designar inúmeras espécies animais, prescindindo de suas diferenças. Se estou lendo ou escrevendo e entra um inseto pela janela – como no poema de Dámaso Alonso –, não poderia tomar facilmente uma decisão de conduta, se tivesse que comportar-me com ele de acordo com sua espécie. Mas, o que quero é unicamente tirá-lo daqui, e tenho que tratá-lo como ‘bicho’ sem estabelecer outros questionamentos” (Marías, J. *La felicidad humana*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, pp.16-17.)

Quando a língua chinesa confunde diversos significados em torno da palavra *Tao*,³⁴ não se trata, evidentemente, de mera equívocidade (como no caso de nossa palavra “manga” – a fruta e a parte da vestimenta que recobre o braço), mas de que a própria visão de mundo, o próprio pensamento está marcado pelo confundente: governo, sabedoria e virtude (*Tao*) devem ser indissociáveis. O português também tem suas confundências. Sobretudo, o português do Brasil, com nossa propensão ao genérico, à indeterminação, ao neutro. No outro dia, dirigindo-me a um colega, vizinho de prédio, a quem frequentemente dou carona, perguntei: “E aí, você vai para a USP amanhã?”. Sua resposta foi: “Devo ir”. O leitor (e mesmo o interlocutor) não tem a menor possibilidade de saber o que significa esse “devo”, entre nós, muito confundente. Como traduzi-lo, por exemplo, para o inglês (*should, have to, supposed to, must, ought...*)? Pois esse “devo” pode ser interpretado desde a mais absoluta e imperativa decisão de ir (“eu devo ir, senão a USP desmorona”) até a mais descomprometida e frágil intenção (“eu não falei que iria, eu falei ‘devo ir’, e aí apareceu um desenho animado legal na TV e eu não fui”). (...)

O confundente, tão importante para entendermos o Oriente – pensemos, por exemplo, na possibilidade de compreensão do corpo-*Mi* –, transcende a linguagem e penetra as instituições e os modos de agir. Na verdade, o confundente instala-se no neutro.

34. Em sua tese sobre Confúcio, “Antropologia Filosófica e Fundamentos de Educação nos Analectos de Confúcio” (Feusp, 1999), a Profa. Ho Yeh Chia mostra como essa palavra confunde, nos *Analectos*, ao menos oito significados distintos para o Ocidente.

O neutro é aquele caso gramatical (e mais do que um caso gramatical, uma “categoria” de pensamento) infelizmente inexistente no português. Mais do que um terceiro “gênero”, para além do masculino e feminino, o neutro é antes uma tendência para a indeterminação, para a “confusão”: um não-querer limitar, determinar, confinar... Assim, tornar-se-á impossível a tradução do neutro-confundente *Mi* japonês para os nossos “corpo”, “*body*” etc. Embora o brasileiro, imensamente propenso ao neutro, busque formas de recuperá-lo, não só na linguagem, mas também nas instituições, como no divertido exemplo que dá Lauand:³⁵

As instituições. O neutro, a neutralidade do neutro, faz parte de nossa cultura, está arraigadíssima no Brasil: o que, em outros países dá-se como afirmação (ou negação) veemente, aqui perde os contornos nítidos, adquire forma genérica! Se não reparamos nesse fato é porque ele nos é tão evidente que chega a ser conatural e atinge até nossas instituições. Pensemos, por exemplo, nessa – incrível, para os estrangeiros! – instituição tupiniquim: o ponto facultativo. Como dizia o saudoso Stanislaw Ponte Preta: “vai explicar pro inglês o que é um ponto facultativo?” – É feriado? – Não, Mr. Brown, é ponto facultativo!! – Então, se não é feriado, haverá trabalho normal? – Não, Mr. Brown, claro que não haverá trabalho: é ponto facultativo!! Não é feriado, mas não deixa de ser... É neutro!

35. <http://www.hottopos.com/notand14/lauand.pdf>

É importante para nós destacar ainda outros aspectos do pensamento confudente, como revelador da cultura da comunidade do falante:

Não só o distinguir, dizíamos, mas também o “confundir” são importantes missões da linguagem, que cria palavras (e acumula sentidos nelas) em função da percepção que temos da realidade (e reciprocamente: percebemos a realidade pelo crivo das palavras de que dispomos...). Os irmãos dos pais e seus filhos recebem os nomes especiais de “tios” e “primos” por uma questão de necessidade, de economia de linguagem e de pensamento, pois frequentemente nos referimos a eles. Já a “cunhada da sogra da tia da vizinha” nunca receberá um nome especial, pois ela não entra na cena de nossa realidade cotidiana. Nesse sentido, há uma sugestiva fala no filme *Broken Arrow* de John Woo: um civil é chamado para ajudar a resolver um problema de *broken arrow* e, ao perguntar o que significa essa expressão, recebe a resposta de que é sumiço de arma atômica para o inimigo. Espantado, ele se interroga sobre o que é pior: o roubo de arma atômica ou o fato de já haver um nome para isso!

3. Corpo, ritos, fingir e educação

3.1 Um contraponto de atitude em relação ao corpo: o Ocidente

Em parceria com Jean Lauand, escrevemos um estudo intitulado “Fingir para Germinar: Educação e Antropologia”,³⁶ em duas partes; a primeira, escrita por Jean Lauand; a segunda – “Fingir para Germinar: Educação e Antropologia II – A Tradição Japonesa” –, de minha autoria, articulada com a parte I.

Como também aqui os temas se conectam, no Capítulo 4 do presente trabalho – dedicado ao *Mi* – recolherei a minha parte daquele artigo; e, neste Capítulo 3, apoiar-me-ei na parte I, de Lauand.³⁷

Desde Platão, tornou-se evidente o carácter problemático do educar para a virtude; o que, evidentemente, transcende o âmbito meramente intelectual e envolve o homem como um todo: alguém pode conhecer profundamente as teorias morais, as classificações das virtudes, as doutrinas religiosas mais santas...

36. Revista *Internacional d'Humanitats* No. 20, 2010 <http://www.hottopos.com/rih20/index.htm>

37. Lauand, Jean <http://www.hottopos.com/rih20/jean.pdf>

e ser pessoalmente um canalha. Não que não seja importante – e mesmo uma valiosa ajuda – o estudo dos clássicos da ética, mas sempre haverá algo mais do que estudo, quando se trata de aperfeiçoamento moral. Neste ponto, tipicamente falando, os Orientes levam uma vantagem sobre nós: enquanto o Ocidente aposta na formação intelectual; os Orientes, independentemente de teorias que as legitimem, tendem a práticas que consideram o homem como um todo: em sua unidade espírito-corpo, ao menos em muitas de suas propostas pedagógicas, que partem precisamente de uma ação corporal, exterior, para atingir um efeito espiritual, interior.

É o, para citar mais uma vez o notável sinólogo Sylvio Horta, “pensar com o corpo”, típico do Oriente e – em algumas instâncias – também da tradição ocidental. Por mais acentuado que seja o racional nos gregos, originariamente foi temperado pela aceitação do mistério (baste recordar o discurso de Diotima no *Banquete* de Platão) e da comezinha realidade quotidiana, como base de todo o pensamento. Assim, não é de estranhar que praticamente a mesma cena se encontre no grande Heráclito e na tradição budista oriental.

O Mercador de Óleo³⁸

Um dia, quando o Mestre Ch’an Chao-chou estava a caminho para o Distrito T’ung-cheng, ele encontrou o Mestre Ch’an Ta-t’ung de T’ou-tzü Shan e perguntou: “É você que é o Mestre de T’ou-tzü Shan?”. Ta-t’ung, acenando com sua mão, apre-

38. Hsing Yün. *Contos Ch’an*, vol. 1 São Paulo: Shakti, 2000, pp. 50-51.

goava: “Sal, chá e óleo. Por favor, comprem!” Chao-chou, ignorando-o, rapidamente continuou seu caminho para o templo. O Mestre Ta-t’ung seguiu atrás e chegou ao templo com uma garrafa de óleo na mão. Chao-chou disse a ele desdenhosamente: “Eu tenho ouvido falar do nome do grande Mestre Ta-t’ung de T’ou-tzü Shan por um longo tempo. Contudo, eu somente vejo um mercador de óleo”. Ta-t’ung contestou: “Eu também tenho ouvido falar que Chao-chou é um mestre Ch’an, mas de fato ele não difere em nada de uma pessoa comum. Você somente vê o mercador de óleo e não vê o verdadeiro T’ou-tzü”. Chao-chou perguntou: “Por que você diz que eu sou uma pessoa comum? O que é T’ou-tzü?”. O Mestre Ta-t’ung levantou a garrafa de óleo e gritou: “Óleo! Óleo!” O que é “T’ou-tzü?”, perguntou Chao-chou, para quem a única resposta foi “Óleo! Óleo!”. Arroz, sal, chá e óleo – os alimentos básicos da vida chinesa – tal é o ensinamento do Mestre T’ou-tzü. Quem é T’ou-tzü? É um mestre cujo ensinamento é tão próximo de nós como o sal, o arroz, chá e o óleo, indispensáveis à vida cotidiana.

Como dizíamos, episódio semelhante é protagonizado por Heráclito de Éfeso, tal como no-lo relata Aristóteles:³⁹

Diz-se que Heráclito assim teria respondido aos estranhos vindos na intenção de observá-lo. Ao chegarem, viram-no aquecendo-se junto ao forno. Ali permaneceram, de pé (impressionados sobretudo porque) ele os encorajou (eles ainda

39. De part. anim., A5 645 a 17 e ss.

hesitantes) a entrar, pronunciando as seguintes palavras:
“Mesmo aqui os deuses também estão presentes”.⁴⁰

Também aqui o sábio não divaga por regiões etéreas, desvendando os arcanos dos deuses, mas encontra-se prosaicamente aquecendo-se junto ao fogão. Heidegger comenta:

Mesmo aqui, junto ao forno, mesmo neste lugar cotidiano e comum onde cada coisa e situação, cada ato e pensamento se oferecem de maneira confiante, familiar e ordinária, “mesmo aqui”, nesta dimensão do ordinário, os deuses também estão presentes. A essência dos deuses, tal como apareceu para os gregos, é precisamente esse aparecimento, entendido como um olhar a tal ponto compenetrado no ordinário que, atravessando-o e perpassando-o, é o próprio extraordinário o que se expõe na dimensão do ordinário.⁴¹ (...) Quando o pensador diz “Mesmo aqui”, junto ao forno, vigora o extraordinário, quer dizer na verdade: **só aqui** há vigência dos deuses. Onde realmente? No inaparente do cotidiano.⁴²

40. Apud Heidegger, M. *Heráclito*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, p. 22.

41. Heidegger, M. *Heráclito*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, pp. 23-24.

42. Heidegger, M. *Heráclito*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, p. 24. E Heidegger prossegue: “Não é preciso evitar o conhecido e o ordinário e perseguir o extravagante, o excitante e o estimulante na esperança ilusória de, assim, encontrar o extraordinário. Vocês devem simplesmente permanecer em seu cotidiano e ordinário, como eu aqui, que me abrijo e aqueço junto ao forno. Não será isso que faço, e esse lugar em que me aconchego, já suficientemente rico em sinais? O forno presenteia o pão. Como pode o homem viver sem a dádiva do pão? Essa dádiva do forno é o sinal indicador do que são os *theoi*, os deuses. São os *dafontes*, os que se oferecem como extraordinário na intimidade do ordinário.” Etc.

Voltando a “Fingir para Germinar...”, Lauand começa explicando que o Ocidente, sobretudo na época moderna, tende a um fragmentarismo, a uma cisão espírito/corpo, que remete a um desmedido afã de clareza no pensamento. E que a grande ruptura que o moderno pensamento ocidental instituiu deu-se precisamente em torno à concepção de corpo.

Se sempre no Ocidente pairou a tentação de um exagerado dualismo, separando de modo mais ou menos incomunicável e absoluto, por um lado, o intelecto (a mente, a “alma”, o espírito...) e, por outro, o corpo e a matéria, a partir de Descartes (*res cogitans* x *res extensa*) tal dicotomia torna-se dominante. Dualismo e clareza: na verdade, a última instância do pensamento moderno por detrás da cisão espírito/matéria está na pretensão racionalista moderna, que torna o *ens certum* um absoluto.

Enquanto os Orientes, desprovidos dessa necessidade de certeza e convivendo com naturalidade com o mistério, não precisam distinguir *res cogitans* de *res extensa*. Essa distinção, na Europa, desde Descartes, torna-se quase um imperativo.

Há duas substâncias finitas (*res cogitans* e *res extensa*) e uma infinita (Deus). Substância (*res*) adquiriu um conceito fundamental no século XVII: de natureza simples, absoluta, concreta (realidade intelectual) e completa. Somos portanto uma substância (*res*) pensante (*cogito*) e também uma substância (*res*) que possui corpo, matéria (*extensa*). Este dualismo cartesiano evidencia que cada indivíduo reconhece a própria existência enquanto sujeito pensante: nossa essência é a razão, o ser humano é

racional. O *cogito* é a consciência de que sou capaz de produzir pensamentos, é um meio pragmático de dar início ao conhecimento. Estamos afirmando, portanto, uma verdade existencial. Há uma coincidência entre meu pensamento e minha existência. (...) O primeiro conceito de Descartes, portanto, denomina-se “dualismo cartesiano”, admitindo a existência de duas realidades: alma (*res cogitans*) e corpo (*res extensa*). A independência entre alma e corpo conduzirá a uma nova separação: sujeito e objeto.⁴³

Recolho a seguir, a análise do caso excepcional de Tomás de Aquino, uma passagem um tanto longa, mas oportuna para nosso trabalho:⁴⁴

Esse novo *páthos* era totalmente estranho para um Tomás de Aquino, que afirma – no começo da *Suma Teológica* – que a dignidade do saber reside no objeto e não na clareza... E recusa também a dicotomia: alma x corpo. Nada mais alheio ao pensamento de Tomás do que uma incomunicação entre espírito e matéria. O que Tomás, sim, afirma é o homem total, com a *intrínseca* união espírito-corpo, pois a alma, para o Aquinate, é *forma*, ordenada para a *intrínseca* união com a matéria. Por exemplo, Tomás, indica os remédios para a tristeza, que reside na alma. E enfrenta esta questão na *Suma Teológica* I-II 38 e no artigo 5 chega a recomendar banho e sono como remédios

43. Luciene Félix: “Descartes” http://www.esdc.com.br/CSF/artigo_descartes.htm

44. Lauand, Jean <http://www.hottopos.com/rih20/jean.pdf>

contra a tristeza! Pois, diz o Aquinate, tudo aquilo que reconduz a natureza corporal a seu devido estado, tudo aquilo que causa prazer é remédio contra a tristeza. Tomás destrói assim a objeção “espiritualista”:

“Objeção 1.: Parece que sono e banho não mitigam a tristeza. Pois a tristeza reside na alma; enquanto banho e sono dizem respeito ao corpo, portanto, não teriam poder de mitigar a tristeza.

Resposta à objeção 1: Sentir a devida disposição do corpo causa prazer e, portanto, mitiga a tristeza”.⁴⁵

De resto, para os remédios contra a tristeza, Tomás não fala de Deus nem de Satã, mas sim recomenda: qualquer tipo de prazer, as lágrimas, a solidariedade dos amigos, a contemplação da verdade, banho e sono. E ainda sobre a interação alma-corpo, Tomás afirma em I-II, 37, 4: “A tristeza é, entre todas as paixões da alma, a que mais causa dano ao corpo [...] E como a alma move naturalmente o corpo, uma mudança espiritual na alma é naturalmente causa de mudanças no corpo”. Agir no corpo para atingir a alma; agir na alma para atingir o corpo. Tivesse prevalecido a antropologia de Tomás teríamos estado, desde o século XIII, em muito melhores condições de compreender a natural e necessária condição psicossó-

45. Videtur quod somnus et balneum non mitigent tristitiam. Tristitia enim in anima consistit. Sed somnus et balneum ad corpus pertinent. Non ergo aliquid faciunt ad mitigationem tristitiae.

Ad primum ergo dicendum quod ipsa debita corporis dispositio, in quantum sentitur, delectationem causat, et per consequens tristitiam mitigat.

mática (e somatopsíquica...) de nossa realidade. Tomás é tão “materialista” que nas questões de *Quodlibet*, tratando do jejum, dirá que o jejum é sem dúvida pecado (*absque dubio peccat*) quando debilita a natureza a ponto de impedir as ações devidas: que o pregador pregue, que o professor ensine, que o cantor cante..., que o marido tenha potência sexual para atender sua esposa! Quem assim se abstém de comer ou de dormir oferece a Deus um holocausto, fruto de um roubo.⁴⁶

Como indicávamos, essa posição de Tomás era excepcional, considerada, em sua época, quase herética: a teologia contemporânea recusava a doutrina de uma única alma no homem e afirmava a existência de três (naturalmente a “alma espiritual”, independente da matéria é que era considerada a decisiva, em detrimento da “alma vegetativa” e da alma “sensitiva”). Se, desde Platão, o exagerado “espiritualismo” tem sido uma tentação (especialmente para visões superficiais do cristianismo), em Descartes o Ocidente se lança de vez na dicotomia mente x matéria...

46. Et ideo huiusmodi sunt adhibenda cum quadam mensura rationis: ut scilicet concupiscentia devitetur, et natura non extinguatur; secundum illud Ad Rom., XII, 1: “exhibeatis corpora vestra hostiam viventem; et postea subdit: rationabile obsequium vestrum. Si vero aliquis in tantum virtutem naturae debilitet per ieiunia et vigílias, et alia huiusmodi, quod non sufficiat debita opera exequi; puta praedicator praedicare, doctor docere, cantor cantare, et sic de aliis; absque dubio peccat; sicut etiam peccaret vir qui nimia abstinentia se impotentem redderet ad debitum uxori reddendum. unde Hieronymus dicit: “De rapina holocaustum offert qui vel ciborum nimia egestate vel somni penuria immoderate corpus affligit; et iterum rationalis hominis dignitatem amittit qui ieiunium caritati, vigílias sensus integritati praefert. (Quodl. 5, q. 9, a. 2, c).

3.2 *Anima forma corporis*

Se os Orientes carecem do conceito ocidental, aristotélico, de alma, nem por isso deixam de agir em suas práticas educacionais (implicitamente) de acordo com a fórmula *anima forma corporis*.

Dessa convicção, e continuamos seguindo o estudo citado de Lauand, brota a pedagogia do “fingir” no sentido de que a repetição – ou se quisermos seguir a tradição confuciana: o rito – gera a atitude moral que se pretende adquirir. O “fingir” material, do corpo, induz a virtude na alma. Os exemplos apresentados desse “fingir” são de Guimarães Rosa, Fernando Pessoa, Shakespeare e Pascal.

A fórmula mais enxuta nos vem de uma sentença de João Guimarães Rosa: “Tudo se finge primeiro; germina autêntico é depois”.⁴⁷ Lauand comenta:

Um homem que reconheça um seu defeito moral, digamos a ingratidão, e queira adquirir a virtude correspondente, como deve proceder? Fingindo. Quer dizer, começa-se por assumir as formas externas, verbais da gratidão (que não se sente): “fingir” reconhecer o caráter indevido do favor recebido, “fingir” louvar o benfeitor, “fingir” sentir-se na obrigação de retribuir etc. E, um belo dia, germina autêntico aquilo que se fingia...

E o “fingir” é também preconizado por Shakespeare: “*Assume a virtue, if you have it not*”, diz Hamlet (III, 4).⁴⁸

47. “Sobre a escova e a dúvida” in *Tutaméia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1985, p. 166.

48. *Assume a virtue, if you have it not. That monster, custom, who all sense doth*

Também Pascal situa-se na mesma direção. Em *Pensées* #250:⁴⁹

É necessário que o exterior se una ao interior, isto é, pôr-se de joelhos, rezar com os lábios, etc., a fim de que o homem orgulhoso, que não quis se submeter a Deus, seja submetido à criatura. Esperar socorro desse exterior é ser supersticioso; não querer ajuntá-lo ao interior é ser soberbo.

Apesar desses tão importantes pensadores, no Ocidente ainda predomina uma atitude racionalista, que exclui o corpo – e, portanto, os ritos – da educação. Se no Ocidente restam apenas resquícios da educação por ritos, como no caso da liturgia católica (também ela hoje em processo de desritualização), as propostas orientais são mais ligadas a ritos⁵⁰ e aos ritos.

eat. Of habits devil, is angel yet in this, that to the use of actions fair and good He likewise gives a frock or livery, that aptly is put on. Refrain to-night, and that shall lend a kind of easiness to the next abstinence: the next more easy. For use almost can change the stamp of nature. And either... the devil, or throw him out with wondrous potency.

49. Il faut que l'extérieur soit joint à l'intérieur pour obtenir de Dieu; c'est-à-dire que l'on se mette à genoux, prier des lèvres, etc. afin que l'homme orgueilleux, qui n'a voulu se soumettre à Dieu, soit maintenant soumis à la créature. Attendre de cet extérieur le secours est être superstitieux, ne vouloir pas le joindre à l'intérieur est être superbe.

50. Aqui recorro uma vez mais às aulas de Jean Lauand, que nos narrava uma antiga lenda da comunidade judaica polonesa: para afastar os perigos, a cada trinta anos, o rabino conduzia a comunidade a uma determinada clareira na floresta, recitava certas orações e fazia gestos rituais e isso mantinha a comunidade segura. Tendo morrido o velho rabino, ao chegar o ano certo alguém lembrou de que deveriam realizar o rito. O novo rabino não dominava tão bem o rito, mas com ajuda dos mais velhos, acabaram achando a clareira, e (com muita dificuldade)

Como no caso paradigmático da educação confuciana:

O que o Mestre afirma, portanto, é que não inventou nada, mas sim aprendeu com os antigos, e aquele que também assim fizer será sábio:

É por retomar o antigo que se aprende o novo, e assim nos tornamos mestres” (*Os Analectos*, 2: 11).

Não se trata, porém, de “conservadorismo”, pelo contrário: a recordação dos Antigos é condição de progresso. É o que diz o Mestre no *Livro da Harmonia Perfeita* (27,6):

É por respeitar a natureza virtuosa que o homem verdadeiro dedica-se a aprender o *Tao*. Examinando em conjunto e por miúdo, do máximo da claridade encontra o caminho do meio.

É por retomar os antigos que se descobre o novo e, com isto, honra os Ritos.

Não será este precisamente o sentido profundo do essencial papel conferido aos Ritos na educação confuciana?

Qual o sentido dos ritos – que no Oriente não são rituais vazios – senão o de ajudar a memória do ser humano esquecente?

lembraram-se das orações e gestos e a comunidade respirou aliviada. Trinta anos depois, outro rabino. Mas desta vez nem havia clareira e ninguém se lembrava das etapas rituais. Os membros da comunidade começavam a ficar aflitos e temerosos, porque não poderiam contar com a cerimônia de proteção, quando o rabino sabiamente os tranquilizou: “Não se preocupem, só pelo fato de lembrarmos que há um rito a comunidade está muito bem protegida...”. Há versão recente dessa lenda em Jean-Claude Carrière, *Le Cercle des menteurs, contes philosophiques du monde entier*. Paris: Plon, 1998. pp. 430-431.

Confúcio diz que os ritos são honrados (isto é, cumprem sua missão) se remetem aos ensinamentos dos antigos...⁵¹

Certamente, os ritos sempre correm o risco de, ao longo do tempo, transformarem-se em rituais vazios, sem vida, embotados (e embotadores).

Já nos *Analectos* se adverte que o aprender exige um esforço de renovação contra a entrópica tendência ao esquecimento:

Disse Tsi-Hah: “Perceber a cada dia o que se perdeu (pelo esquecimento...), e em um mês não esquecer daquilo que aprendeu; pode-se afirmar que isto é gostar de aprender.”⁵²

Uma proposta pedagógica que queira superar esses riscos deve promover uma atitude de diálogo entre o eu que vive o aqui e agora e a tradição que se consubstancia em ritos: assumir o rito como coisa própria, de modo vivo e sempre renovado.

A título de exemplo, pensemos no caso da proposta de Lauand da pedagogia do *dhikr* (que significa em árabe tanto lembrar quanto repetição):

Daí a necessidade de a educação moral ser uma Pedagogia do *dhikr*, uma pedagogia do lembrar, uma pedagogia que busca,

51. Chia, Ho Yeh “Educação e memória em Confúcio” *Revista Videtur* No. 1 <http://www.hottopos.com/videtur/chia.htm>.

52. (*Os Analectos*, 19:5). Citado por Chia, Ho Yeh “Educação e memória em Confúcio” *Revista Videtur* No. 1 <http://www.hottopos.com/videtur/chia.htm>.

pela repetição, guardar a lembrança do essencial ante a entrópica tendência ao embotamento...⁵³

Certamente, há a possibilidade de uma repetição embotadora, mas isso não impede que haja uma repetição legítima, inovadora, como registram Julián Marías e o poeta Manuel de Barros:

Repetir, repetir – até ficar diferente
Repetir é um dom de estilo.⁵⁴

3.3 *Voz média: chave para a compreensão da pedagogia oriental*

Nosso referencial teórico não estaria completo sem um elemento essencial: a voz média.

Para além das vozes ativa e passiva, há línguas que dispõem de uma terceira voz (ou de uma voz ultraoriginária...): a assim chamada voz média. Por detrás dos preconceitos contra a “passi-

53. Lauand, Jean. *Provérbios e educação moral*. Acesso em 20-09-2010 <http://www.deproverbio.com/DPbooks/LAUAND/6.htm>

54. Barros, Manuel de “Livro das Ignoranças” in *Poesia Completa*, São Paulo: Texto Editora, 2010, p. 300. Devo toda esta nota ao Prof. Sylvio Horta, que nos lembra que se a missão do homem é reabsorver a circunstância (Ortega), humanizar a realidade, sempre há também o perigo contrário: o da coisificação do humano. Em todo caso, como nos lembra Marías, sempre pode haver repetição inovadora: “el placer de la repetición o reiteración, desde los movimientos del niño hasta las palabras de amor o la rima, desde la vuelta de los días tras las noches, o de las estaciones, hasta la sucesión de las generaciones humanas, en la que reaparecen los padres y los antepasados en alguien que es absoluta innovación”. *Breve tratado de la ilusión*. <http://www.conoze.com/doc.php?doc=2845> Acesso em 20-09-2010.

vidade” oriental, encontra-se o desconhecimento da voz média, que corresponde a uma atitude que não é ativa nem passiva, mas ambas e nenhuma... Sem dominar a ação, o sujeito a protagoniza; sendo fortemente influenciado pelo exterior, o sujeito ainda é agente...

Uma vez mais – em se tratando de metodologia – convém recolhermos as reflexões de Lauand:⁵⁵

Ativa e passiva – assim pensamos à primeira vista – esgotam todas as possibilidades (o que poderia haver além de “Eu bebi a água” e “A água foi bebida por mim”?) e na língua espanhola a expressão “*por activa y por pasiva*” significa “todas as possibilidades”, “todas as formas”, como quando se diz: “*Ya lo hemos intentado por activa y por pasiva, sin llegar a conseguir una solución*” ou “*Le hemos pedido por activa y pasiva que dimitiera como presidente*”. E como o pensamento está em dependência de interação dialética com a linguagem, o fato de nossa língua (como, em geral, as línguas modernas) não admitirem uma terceira opção – a voz média, que não é ativa nem passiva – constitui um grave estreitamento em nossas possibilidades de percepção da realidade, precisamente porque a língua nos impõe o binômio ativa/passiva. A voz média é um rico recurso – encontrado, por exemplo, no grego – que permite expressar (e perceber e pensar) situações de realidade que não se enquadram bem como puramente ativas nem como puramente passivas. Isto é, há ações que são protagonizadas por mim, mas que, na realidade, não o são em grau predominante: há tal influência

55. Cf “Voz ativa, passiva ou... média?” in Lauand, J. *Filosofia, linguagem, arte e educação*, São Paulo, Factash, 2007, pp. 185-188.

do exterior e de outros fatores que não posso propriamente dizer que são plenamente minhas. O eu – como na clássica sentença de Ortega – estende-se à circunstância: *Yo soy yo y mi circunstancia*. O latim se vale de verbos chamados depoentes precisamente para essas ações minhas mas que não são predominantemente minhas; eu as protagonizo, mas não sou senhor delas, estou condicionado fortemente por fatores que transcendem o eu e sua vontade de ação. É o caso, por exemplo, do verbo *nascor*, nascer (nascer-nascido). O verbo nascer, a rigor, não é ativo nem passivo: eu nasço ou sou nascido? Sim, certamente sou eu que nasço, mas estou longe de exercer de modo totalmente ativo e independente esta ação (“Com licença, eu vou nascer...”); e por isto o inglês usa nascer na passiva: *I was born in 1952*. O mesmo acontece, por exemplo com o morrer: a ação é minha, mas não o é... Procuramos suprir a lacuna da voz média, tornando “reflexivos” verbos como esquecer: “Eu me esqueci”. E a língua espanhola vale-se desse recurso muito mais frequentemente, como por exemplo em *yo me muero* ou em verbos que expressam necessidades fisiológicas... Com a perda da voz média, o português perdeu não apenas um recurso de linguagem, mas sobretudo um poderoso recurso de pensamento, de captação/expressão de imensas regiões da realidade. De fato, é uma violência para com a realidade que empreguemos, por exemplo, o verbo “surtar” como ativo: “O Gilberto é psicótico, ele surta a toda hora”. Como se o pobre Gilberto tivesse algum controle sobre as situações que *o fazem* surtar...

E exemplifica com Paulinho da Viola (muitas das letras de suas canções valem-se da voz média) e seu samba “Timoneiro”, que fala do *navegar*:

Timoneiro (P. Viola – Hermínio Bello de Carvalho, 1997)

Não sou eu quem me navega
Quem me navega é o mar
É ele quem me carrega
Como nem fosse levar (...)
Meu velho um dia falou
Com seu jeito de avisar
“Olha, o mar não tem cabelos
Que a gente possa agarrar”(...)
E quando alguém me pergunta
Como se faz pra nadar?
Explico que eu não navego
Quem me navega é o mar

Neste sentido, há outra conhecida canção importante para nosso tema: “Deixa a vida me levar”, de Serginho Meriti e Eri do Cais: “Deixa a vida me levar (vida, leva eu) / Sou feliz e agradeço por tudo que Deus me deu / Só posso levantar as mãos pro céu / Agradecer e ser fiel ao destino que Deus me deu”.

Numa e noutra canção não é casual que o tema seja a própria vida, que em ambos os casos não consiste em mera passividade (eu intervenho ativamente sobre meu navegar e mesmo “o destino” requer uma ativa fidelidade). Os verbos depoentes em latim são frequentemente ricos em sugestões filosóficas: os já citados *nasci* e *mori*; mas também *loquor* (é falando com você que eu falo comigo mesmo); *obliviscor*, *confiteor* etc. A consideração desse ativo que não é totalmente ativo, mas que tampouco é passivo, é importantíssimo para a Educação e para

a Antropologia. A educação, educar, derivada de *educere* “eduzir” (conduzir para fora), afinal, não é colocar algo em um sujeito nem abandoná-lo a si mesmo, mas dar condições ao educando (num processo que não separe educador de educando: educação é sempre comunhão...) de extrair de si... É nesse sentido que educador e educando simultaneamente aprendem e ensinam...

A conclusão de Lauand aponta diretamente para nosso tema, a antropologia e a pedagogia orientais:

O Ocidente tende a ver tudo pelo viés da conquista e a desprezar a “passividade” do Oriente. Mas há muitas situações na vida em que só obtemos algo se renunciamos à vontade dirigida de obter esse algo. É desse ponto de vista que se compreende a sentença evangélica sobre aqueles que querem salvar a vida e, por isso, a perdem (Mt 16, 25); sabedoria que se estende a tantas outras realidades que só se obtêm quando não são expressamente buscadas e surgem somente como dom de uma atitude não interesseira; que só se oferecem como dom de um interesse voltado para outro alvo (por exemplo, tem-se tanto mais saúde mental, quanto menos se pensa nela... e, reciprocamente, nada melhor para destruir um relacionamento do que querer “salvá-lo” por força de ciúmes).

Certamente, pode haver graus neste deixar-se levar e menor ou maior participação “ativa” do sujeito num processo de “voz média”. Refletindo sobre sua aprendizagem da arte do arco, Eugen Herrigel indica a chave para a interpretação da educação tradicional japonesa:

Isso tudo depende de que, esquecidos por completo de nós mesmos e livres de toda intenção, *nos adaptemos ao acontecer*: a execução de algo *exterior* desenvolve-se com toda a espontaneidade, prescindindo da reflexão controladora. Com efeito, a maneira japonesa de ensinar conduz a um domínio incondicional das formas. Praticar, repetir, repassar o repetido numa linha ascendente, tais são as suas características. Pelo menos quanto às artes tradicionais, essa afirmação é verdadeira. Demonstrar, exemplificar, penetrar o espírito e reproduzi-lo, tais são as etapas tradicionais da didática japonesa, apesar de que, durante as últimas gerações, juntamente com a introdução de novas mudanças, a metodologia europeia tem sido assimilada com indiscutível facilidade. A que se deve, pois, em que pese todo entusiasmo pelo novo, o fato de que as artes nipônicas não tenham sido essencialmente afetadas por essa nova didática? Não é fácil responder a tal pergunta. Contudo, tentarei fazê-lo, ainda que de maneira sumária, com a finalidade de destacar o estilo do ensino e, por consequência, o significado da imitação.⁵⁶

Com estes pressupostos, munidos destes referenciais teóricos, podemos compreender “o dom”, tema tão importante para a educação – também na tradição do Ocidente – e que, no Oriente, está tão ligado às artes e ritos: para além do chá ou da estética dos arranjos florais, obtém-se – pode-se obter (se tudo correr bem...) – uma transformação na existência!

56. Herrigel, Eugen. *A arte cavalheiresca do arqueiro Zen*. São Paulo: Pensamento, 1997, pp. 50-51.

4. *MI(身) - Corpo na tradição japonesa*

4.1 *Mi (身) – O corpo no pensamento confudente*

O corpo tem um caráter misterioso no “eu” de cada um: certamente, não somos nosso corpo, mas, de algum modo, sim o somos: o corpo não é meramente “tido”, ninguém diz “meu corpo está com gripe” ou “você chutou o pé do meu corpo”; o que se diz é “Eu estou com gripe”, “você me chutou”.

O Ocidente, com seu afã de ideias claras e distintas, uma e outra vez, propõe uma dualidade radical corpo/espírito, deixando por resolver os evidentes fatos de integração, como as doenças psicossomáticas e – podemos acrescentar hoje – os fenômenos somato-psíquicos. Não só um desgosto espiritual produz ácidos que podem causar uma úlcera material, mas também as alterações do corpo afetam o espírito. Que o diga o meu acupunturista, que com um par de agulhas é capaz de dissipar temores ou rancores espirituais.

O Oriente, tradicionalmente, ao contrário do Ocidente, não tem a necessidade de teorizar aquilo que pratica, sabe por experiência que as coisas funcionam assim ou assado e isto basta. Já o viés ocidental – sempre tipicamente falando – só aceita,

digamos, uma terapia se dispuser do modelo teórico adequado que a “fundamente”: quantos médicos ocidentais recusam, por exemplo, a acupuntura, por acharem que noções como a de *Qi*, energia, são vagas e insuficientes. Mesmo confrontados com a comprovada eficácia do tratamento, não o prescreverão. O oriental, que não prioriza o “sistema de pensamento”, acolhe a prática que se mostra eficaz. Assim, a tradição oriental pensa o homem como um todo: corpo-espírito, e integrado num todo maior: homem-natureza.

Nosso olhar se dirigirá agora a um conceito antropológico essencial na tradição japonesa: o de *Mi* (身). Numa primeira aproximação: *corpo, self, realidade humana* etc. – e a dificuldade de apreensão, de explicitação, parece elevar-se ao infinito. Não que se trate de um conceito bizarro, artificial ou estranho, mas precisamente por sua adequação e acerto torna-se tão inapreensível quanto o próprio homem. Para o *Mi*, como para os grandes temas antropológicos, sempre vige aquela famosa e felicíssima observação de Agostinho, originalmente refletindo sobre o que é o tempo: se ninguém me pergunta, eu bem sei o que ele é; se eu quiser explicar, não sei (*Si nemo me quaerit, scio...*).

Uma dificuldade adicional provém do fato de que temos – como costuma ocorrer no sistema língua/pensamento oriental – uma relativamente alta acumulação semântica em *Mi*, em comparação com as abordagens ocidentais: *Mi* é o corpo e ao mesmo tempo o homem todo; *Mi* é o *self*, *Mi* pode ser o eu etc. Se bem que, na verdade, mesmo as antropologias ocidentais acabam incluindo – de modo mais ou menos consciente e explícito – o

corpo como, de algum modo, base para o homem todo, sem que isto implique nenhum tipo de materialismo ou exclusão do espírito. Nesse sentido, note-se de passagem as formas inglesas, tão familiares que o próprio falante do inglês talvez nem repare mais em sua profundidade: *everybody*, *somebody*, *anybody*, *nobody* etc.

Outro fator complicador dessa nossa reflexão sobre o *Mi* decorre do fato de que o conceito de corpo, no caso, vem embutido num sistema de articulações semânticas distinto daqueles que são usados pelo leitor ocidental (tenha-se em conta, porém, que o falante japonês, se perguntado pelas palavras para corpo em seu idioma, dificilmente se lembrará de *Mi* – que, sim, é usual, mas procede de tempos ancestrais – e recordará, antes, outros vocábulos, mais próximos da semântica ocidental).

Com essas observações prévias, podemos agora começar a aproximar-nos do conceito *Mi* (e, para tanto, o caminho dos provérbios e expressões idiomáticas parece adequado). Naturalmente, trata-se aqui somente de uma primeira e informal aproximação.

Os provérbios japoneses voltam-se principalmente para a descrição/compreensão do ser humano. Ele jogam com o abstrato e o concreto e destacam, talvez, os aspectos relativos à convivência, na melhor tradição confuciana.

O imenso dicionário da editora Robert (1989: 562), que apresenta provérbios de todo o mundo, diz dos japoneses que eles têm um “*charme particulier*” e mais elegância e leveza do que os de outras línguas.

Os provérbios que apresentamos a seguir foram extraídos das

coletâneas que indicamos nas referências bibliográficas; projetos editoriais ousados que buscaram recolher os provérbios e/ou expressões idiomáticas mais conhecidas dos japoneses.

4.2 O conceito de *Mi* (身) nos provérbios

Começemos por observar que *Mi* aparece numa palavra já bem conhecida entre nós: *Sashimi* (刺身). Portanto, o leitor brasileiro está familiarizado com um primeiro significado de *Mi* (身) (se quisermos adaptar ao padrão ocidental, que distingue em várias palavras o que o japonês confunde em *Mi*), que enfatiza a carne; a carne que reveste o osso, como aparece no particular corte de peixe do *Sashi-Mi*. Assim, quando há uma situação em que está difícil distinguir as coisas, diz-se: “É pele ou é *Mi*”.

Passando para um segundo significado, muito próximo do anterior, temos *Mi* no sentido do corpo físico.

Hara-mo mi-no uti.

O estômago também faz parte do Mi.

Este provérbio trata do *Mi* corpo. Ele diz para não nos esquecermos, quando nos alimentamos, de que o alimento e a bebida vão para o estômago, que não está fora do corpo; ou seja, um alerta contra a gula.

Também a sabedoria das expressões aconselha como medida de segurança: “Deixe o dinheiro pegado ao *Mi*”, bem junto de si,

como quando as mulheres escondem cédulas entre os seios. Nessa mesma linha, encontramos *Mi* no sentido de base para painéis, caixas, recipientes, que servem para conter (nesse caso, o contraponto é dado por uma tampa), como no provérbio:

Mi mo futa mo nashi.

Sem Mi nem tampa.

O sentido é o de que não tem graça ir diretamente a um assunto, sem os comentários adequados dos aspectos contextuais. Nesse caso, a comunicação é insossa: falta-lhe a carne do *Mi*.

Do mesmo modo, o corpo, também para nós, é estrutura básica, como quando falamos em corpo docente, corpo diplomático, corpo de baile, corpo da guarda, corporação, incorporar, ganhar corpo etc., à margem de outras dimensões: da alma, do espírito, do coração...

Mi, dimensão corporal, pode facilmente estender-se à totalidade: uma vez que o corpo do ser vivo é precisamente um corpo *animado*. Assim,

Mi arite no houkou.

Tendo Mi é que se tem serviço.

Somente tendo um corpo saudável é que se consegue trabalhar. Naturalmente, subentende-se aqui o *Mi* com saúde.

Nessa identificação com o *self*, o *Mi* vale pelo todo da pessoa:

Mi wo sutete koso ukabu se mo are.

Existe o lugar que se abre porque se joga o Mi.

Próximo ao nosso “Quem não arrisca não petisca”, desde que se entenda o arriscar como radical: o próprio eu é que entra em jogo.

A igualdade fundamental entre os homens tem sua base no *Mi*: o que acontece para mim é paradigma do que pode suceder ao semelhante. Nesse sentido, a tradição japonesa aproxima-se do famoso dito de Terêncio: “*Homo sum et nihil humani alienum me puto*”, sou homem e nada daquilo que é humano considero alheio a mim. Ou da, também célebre, sentença de Ortega: “*Yo soy yo y mi circunstancia...*”, circunstância que inclui, sobretudo, outros *Mi*.

Kyou-wa hito-no Mi, ashita-wa waga Mi.

Hoje, o Mi do outro; amanhã, meu Mi.

Incluem-se aí, evidentemente, as incertezas da existência humana, ao sabor do contingente. O que se reflete também em:

Hito-no ue-ni fuku kaze-wa waga Mi-ni ataru.

O vento que sopra em cima do outro, bate em meu Mi...

Hito-no ue mite waga Mi-wo omoe.

Olhe o outro e pense no seu Mi.

Como em muitos provérbios, a mensagem é aberta, tendendo ao neutro. Admite, portanto, múltiplas interpretações; no caso, digamos, pôr a barba de molho, aprender (para o bem e para o mal) com as experiências dos outros, não dizer: desta água não beberei etc. Contingências e futuros incertos; mas também há futuros previsíveis (condicionados pelo passado) e condicionados pelo acaso. De qualquer modo:

Mi areba mei ari.

Se houver Mi, haverá destino.

Seja como for, o principal fator em nossa vida são nossas ações e escolhas. Por elas, em boa medida, somos mais ou menos felizes.

Mi-kara deta sabi.

A ferrugem sai do Mi

O lixo existencial decorre, em geral, de nossa própria atitude diante da vida. Devemos portanto cuidar a moral, que garante a integridade do *Mi*.

Mi-de Mi-wo kuu.

É o Mi que consome (come) o Mi.

O provérbio lembra que a principal destruição é a auto-destruição. Também há a variante:

Mi-de Mi-wo tsumeru.

É o Mi que espreme o Mi.

Akuji Mi-ni kaeru.

Ato mau volta-se contra o Mi.

Todos esses cuidados são aconselhados pelos provérbios porque sabemos que o ser humano vive para si mesmo, e só ele é o sujeito da sua vida.

Mi-ni masaru takara(mono) nashi.

Não há tesouro que supere o Mi.

Mi hodo kawaii mono nai.

Nada é tão encantador como o (bom) Mi.

Sendo o centro mesmo da pessoa, não se pode abdicar do próprio *Mi*:

Ko-wo suteru yabu-wa aru-ga, Mi-wo suteru yabu-wa nai.

Até pode haver matagal para desfazer-se de um filho, mas não para arremessar o próprio Mi.

O *Mi* não é somente a base metafísica do ser humano; ele informa também dimensões como a psicológica, a social etc. Assim, de acordo com o *Mi*, excluem-se certas atitudes, incompatíveis com a dignidade do sujeito:

Mi shirazu-no kuti tataki.

Tagarela que não conhece (não respeita) o Mi.

Pois certos assuntos – ou mesmo o muito falar – não condizem com a dignidade do *Mi*. Mesmo as vicissitudes e contingências da vida são (devem ser) proporcionais ao *Mi*:

Mi-ni sugita kahou-wa wazawai-no moto.

A sorte que ultrapassa o Mi será a base da desgraça.

Aqui, a tradição japonesa aproxima-se da sabedoria cristã que vê o mal como uma desordem (e não como uma entidade positiva).

Com a encantadora forma nossa, “Parabéns!”, estamos expressando precisamente isto: que o bem conquistado, que a meta

atingida seja usada “para bens”. Pois, qualquer bem obtido (o dom da vida, dinheiro ou a conquista de um diploma) pode, como todo mundo sabe, ser empregado para o bem ou para o mal. (Lauand: 2007:47)

Investigando a origem do ideograma *Mi* (身), ele é um *kanji* (ideograma) herdado dos chineses. Sua pronúncia é *shen* (身) e difere do som que a língua japonesa atribui atualmente para ele – que pode ser *Mi* ou *Shin* (som assim herdado do chinês). Da mesma forma que a pronúncia foi mudando na passagem de uma língua para a outra, o significado do ideograma também foi se transformando, cada qual influenciado pelos seus falantes. Um leitor que conheça a língua chinesa moderna perceberá que os significados do *Mi* (身) – muitos não existentes no chinês – são diferentes, embora seja o mesmo ideograma.

Este *kanji* pode ser classificado como ideograma de imagem/forma, ou seja, um ideograma que é quase uma ilustração do objeto representado: na origem da escrita chinesa, uma mulher grávida. Com a ajuda da imaginação, *Mi* pode sugerir o perfil de uma mulher carregando um novo ser na barriga; o que, no uso cotidiano, passa inadvertido para os usuários da língua. Há um resquício do significado inicial atribuído a *Mi* na expressão idiomática japonesa:

Mi futatsu-ni naru.

Ficaram dois Mi.

Emprega-se quando alguém teve um filho, ou seja: “*um Mi*”, uma grávida; “*dois Mi*”, depois do parto...

Shen (身), no chinês moderno, corresponde melhor à palavra *karada* (体), mais próxima da nossa “*corpo*”. Em *Mi*, o sentido do corpo recebe vários aspectos adicionais não abrangidos por *karada* (体) ou *jiko, jibun, honnin* (自己, 自分, 本人), etc.

Daí a prevalência do uso de *Mi*, pelo menos nos provérbios e nas expressões idiomáticas. *Mi* pode ser usado para dizer “Coloquei o avental no corpo” (fixar o avental ao *Mi*), do mesmo modo que também é usado para dizer “Adquirir conhecimento” (fixar o conhecimento ao *Mi*).

Observando atentamente os usos de *Mi*, percebemos que é possível reagrupar os provérbios em três classes de associações figurativas (metáforas, metonímias etc.) de captação e tratamento de *Mi*, independentemente de seu significado propriamente dito:

1º) No uso mais próximo de carne (osso/pele), tem características que normalmente observamos e associamos aos ingredientes da comida, como: cortar o *Mi*, esfarelar, raspar, amassar, queimar, endurecer o *Mi*; o odor desagradável do *Mi*, etc., metaforicamente significando: sofrer de frio ou de dificuldades, esforçar-se, sacrificar-se ou preocupar-se, consumir-se por paixão, proteger-se, seus pontos negativos etc.

2º) No uso mais próximo de recipiente (área para conteúdo), recebe características figurativas que representam algo que tem uma quantidade limite para conter ou suportar uma substância, como: sobrar no *Mi*, ir além do *Mi*, estar abarrotado, colocar o *Mi* etc., indicando: algo incompatível a mim, sentir compaixão, fazer de coração etc.

3º) No uso mais próximo de lugar (espaço), recebe características figurativas que representam algo que se move para várias direções. Como na expressão de empatia do português: “colocar-se no lugar do outro”. Podemos aproximar este mesmo sentido à mobilidade que estamos atribuindo aqui ao *Mi*. Neste caso, os japoneses dizem: “Sono hito-no Mi-ni naru”, *tornar-se o Mi do outro*.

4.3 Nota sobre o *Mi* e a ideia de aprendizagem

Trazendo como exemplo a nossa própria experiência pedagógica (Hirose, 2007), quando realizamos projetos procurando (ou não) um enfoque ao vínculo, ao corpo e aos sentimentos das crianças, conscientemente (ou não), cada educador estará baseado na forma como concebe o ser humano. Por exemplo nesta concepção de homem: “Somos seres que sentimos, pensamos e agimos numa totalidade que integra o corpo, o coração e a mente”. Ao nos lembrarmos dos vários significados do *Mi*, verificamos que estes estão muito próximos do que tentamos expressar na sentença anterior.

Se nos lembrarmos da expressão “Fixar o conhecimento no *Mi*”, perceberemos a proximidade de pensamento que vemos nesta sentença: “O conhecimento deve ser feito pela totalidade do indivíduo, e não apenas pela razão. E é essa totalidade que modela as imagens às quais o mundo se adapta.” (May, 1975:136) Quando falamos de sentimento, não significa apenas afeto. Significa, segun-

do interpretação de May, a capacidade total do organismo humano para sentir o seu mundo. “Fixar o conhecimento no *Mi*” consegue conter esta concepção de aprendizagem.

5. A cerimônia do chá: anotações introdutórias

5.1 Introdução ao chá⁵⁷

Neste capítulo apresentaremos alguns dados e reflexões introdutórios e, para começar, nada mais oportuno do que recordar o inspirado verso de Adélia Prado:

De vez em quando Deus me tira a poesia.
Olho pedra e vejo pedra mesmo⁵⁸

Pois, muito mais que o chá, interessa-nos o *plus*, as possibilidades de transcendência oportunizadas pela Cerimônia, e faz-se necessário um mínimo de apresentação.

O uso do chá como bebida originou-se na China, durante a dinastia Han (sécs. I-II). Dada a sua preciosidade, inicialmente foi usado como remédio, mas com o tempo passou a ser tomado como bebida pelo imperador e pelos nobres, assim como por religiosos,

57. Neste tópico, recolhemos resumidamente, os dados apresentados por Francesca Cavalli “Apresentação” in Soshitsu Sen XV. *Vivência e sabedoria do chá*, São Paulo, TAQ, 2ª. ed. 1985, pp. 13 e ss.

58. Prado, Adélia. *Poesia Reunida*. São Paulo: Siciliano, 1991, p.199

sobretudo os que seguiam a doutrina Zen, introduzida na China no século VI pelo monge budista Bodhidarma.

Segundo o Zen, a iluminação não é conseguida mediante a leitura prolongada dos livros sagrados, mas mediante a instrução direta do Mestre para o discípulo, e por meio da meditação. O budismo ortodoxo foi introduzido no Japão no século VI, na época em que era regente do império o príncipe Shotuko Taishi, que patrocinou a construção de vários templos, que viriam a ser importantes centros de arte. Entretanto, o ramo budista que mais se propagou no Japão foi o Zen, introduzido em solo nipônico no século XII, na época Kamakura. Nesse período o monge Eisai introduziu o *matcha*, ou chá em pó, que, vindo da China, substituiu o chá em tijolo, já em uso no Japão desde o século VIII.

No silêncio dos mosteiros Zen – onde os monges tomavam chá para manter-se acordados durante a meditação noturna – aos poucos foi se desenvolvendo uma filosofia de vida que deveria encontrar sua realização no *Chado*, ou “Caminho do Chá”, e sua cristalização externa no *Chanoyu*, ou “Cerimônia do Chá”. O *Chado*, apesar de intimamente ligado ao Zen Budismo, absorveu do Shintoísmo a extrema sensibilidade para com a natureza, tão peculiar da cultura japonesa. Da religião atávica herdou, também, o desejo de purificação e o amor à limpeza. *Do* (de *Cha-do*) é calcado no confundente *Tao* chinês e corresponde ao ideograma chinês, tendo os mesmos significados. A filosofia do chá é, portanto, conclui Cavalli, “uma síntese rica e inigualável da tradição cultural do Oriente”.

Com o tempo, o uso do chá difundiu-se entre os samurais e atingiu as comunidades rurais e toda a sociedade. E tornaram-se comuns as *cha-yorai*, ou reuniões de chá, nas quais se promoviam concursos para identificar a origem de vários tipos de chá. A sociedade que realizava as *cha-yorai* era displicente, sem disciplina, dedicada ao luxo e ao divertimento. Pela vida esplendorosa levada aos seus extremos, foi chamada *basara*, que significa justamente “brilhante”.

Com Yoshimitsu, o terceiro *shogun* da família Ashikaga, construtor do Kinkakuji (Pavilhão de Ouro), o espírito *basara* chegou ao seu auge. Se, por um lado, o interesse pelo chá não passava de mera ostentação de preciosos objetos importados, por outro, o contato frequente com as obras de arte serviu para a apuração da sensibilidade estética.

O famoso sábio Ikkyu (1394-1481), monge do mosteiro Daitokuji, havia iniciado a aproximação do *Chado* ao Zen. Mas foi seu discípulo Murata Shuko (1422-1502) que transformou realmente a Cerimônia do Chá. Trabalhando na corte de Yoshimasa, o oitavo *shogun* Ashikaga tornou-se um referencial para o mundo do chá. Foi o primeiro a projetar uma sala de chá de quatro tatami e meio – até hoje a medida ideal para uma cerimônia. Foi também o primeiro mestre de chá a valorizar a cerâmica japonesa e a adaptar a Cerimônia do Chá ao espírito nipônico: usou a caligrafia como elemento de decoração para o *tokonoma*; criou utensílios novos e introduziu o *daisu*, pequena estante para guardar os objetos cerimoniais. Baseou as normas que elaborou para a regulamentação da Cerimônia no código de

boas maneiras dos samurais, o *Bushido*, e na etiqueta seguida pelos monges Zen durante as refeições. Dotou também a Cerimônia de um estilo mais simples, mais ligada à vida do povo. Foi ele quem unificou definitivamente o ideal do chá com o espírito Zen.

Segundo Shuko, a lei de Buda encontrava-se no próprio “Caminho do Chá”: se a doutrina Zen pregava que se podia encontrar a paz nas coisas mais triviais e simples, ela podia ser encontrada, segundo Shuko, “no exercício do culto do chá, que resume simbolicamente as ações cotidianas”.

A Cerimônia do Chá ganha sua estrutura definitiva com Senno-Rikyu no período Momoyama (séc. XVI), o mais faustoso da história do Japão. Rikyu, homem de grande poder, conselheiro predileto do *daimyo* Toyotomi Hideyoshi, criou no Japão esplendoroso da época Momoyama um novo conceito de beleza, voltado para o simples, o despojado, o essencial, estilo que se perpetuou até nossos dias.

Rikyu, além de estabelecer as regras definitivas da Cerimônia, criou o modelo da *chashitsu*, ou Cabana de Chá, e de seu jardim. Ligado à filosofia Zen – ele próprio era monge zen –, imbuiu do espírito *wabi* (de que falaremos mais adiante) tudo o que se refere à Cerimônia: local que tem a simplicidade de uma cabana de camponeses, com seu telhado rústico e teto de bambu ou caniço, janelas de treliça e paredes toscas; o jardim *roji*, que lembra uma paisagem da montanha e induz à meditação; a decoração sóbria etc.

Segundo Rikyu, o “Caminho do Chá” deve ter na Harmonia (*Wa*), no Respeito (*Kei*), na Pureza (*Sei*) e na Tranquilidade (*Jaku*)

os seus princípios basilares (de que trataremos tematicamente mais adiante). O “homem de chá” (*cha-jin*) deve saber criar na sala de chá, por meio do rígido ritual e de sua participação total, a atmosfera adequada para que esses princípios sejam sentidos e vividos intensamente, por um momento, único e irrepetível, por todas as pessoas participantes da Cerimônia.

Após Rikyu, sucederam-se junto ao poder vários mestres famosos de chá. Contudo a família Sen quis manter-se longe dos poderosos. Sotan, neto do grande esteta, dedicou-se ao ensino do chá de estilo *wabi* na cidade enquanto seus três filhos o faziam junto aos senhores feudais. Quando cessou sua atividade, Sotan dividiu suas propriedades entre os filhos, os quais fundaram suas próprias escolas: Urassenke, Omotessenke e Mushanoko-jissenke, ativas até hoje.

Interessa-nos particularmente, por ser um de nossos mais importantes referenciais contemporâneos, o seguidor e herdeiro (o décimo-quinto em linha direta) da Urassenke, Soshitsu Sen XV. Convencido da necessidade de o homem moderno encontrar “a paz numa xícara de chá”, dedicou muitos anos à difusão da filosofia do chá no mundo ocidental (chegou mesmo a ministrar uma disciplina de pós-graduação na Escola de Comunicações e Artes da USP em 1982).

5.2 Do cotidiano do chá para o *plus*

O autorizado mestre Soshitsu Sen XV começa sua obra *Vivência e Sabedoria do Chá* recordando um essencial:

Certa vez um monge perguntou a seu mestre: “Não importa o que há pela frente: qual é o Caminho?” O mestre imediatamente respondeu: “O Caminho é o seu dia a dia”.⁵⁹

Não é por acaso que Soshitsu Sen XV situe esta sentença como seu princípio fundamental: o chá, o comezinho e quotidiano chá, como caminho para a “totalidade da existência”.⁶⁰ O simples chá, “corretamente”, como diz o grande mestre Rikyu:

“O Chá nada mais que isto:

Primeiro você aquece a água, e então você prepara o chá.

Então você o bebe corretamente.

Isto é tudo o que você precisa saber.”⁶¹

O viés ocidental é posto em máximo relevo por Herrigel, em sua deliciosa narrativa de aprendiz da arte do arco no Japão; arte na qual o objetivo só é atingido se não for diretamente buscado como objetivo:

Para nos utilizarmos de uma expressão cara aos mestres, é preciso que o arqueiro, apesar de toda a ação, se converta num ser imóvel para, então, se dar o último e excelso fato: a arte deixa de ser arte, o tiro deixa de ser tiro, pois será um tiro sem arco e sem flecha; o mestre volta a ser discípulo; o iniciado, principiante;

59. Soshitsu Sen XV. *Vivência e sabedoria do chá*. São Paulo: TAQ, 2ª. ed. 1985, p. 23.

60. *Ibidem*, p. 23.

61. *cit. in Ibidem*, p. 54.

o fim, começo, e o começo, consumação. Para os ocidentais, habituados a conceitos mais claros, tais formulações – familiares aos habitantes do Extremo Oriente – são de difícil apreensão, levando quase sempre à perplexidade. [...] Todas essas artes (*do*) pressupõem – e, segundo sua índole, cultivam conscientemente – uma atitude espiritual que em sua forma mais elevada (...) o tiro com arco não persegue um resultado exterior, com o uso do arco e da flecha, mas uma experiência interior, muito mais rica. Arco e flecha são, por assim dizer, nada mais do que pretextos para vivenciar algo que também poderia ocorrer sem eles; pois são apenas auxiliares para o arqueiro dar o salto último e decisivo. (Herrigel, op. cit. pp. 17-18)

Um teste para identificar que um “objetivo” do ensino escapa à ocidental obsessão pela voz ativa é perguntar se esse objetivo pode ser agendado. Manifesta-se assim o ridículo da situação: na próxima 4ª. f., às 15:30, devo passar no banco para pagar contas; às 16:15h devo admirar-me (!!!), às 18:00h devo emocionar-me...

O pensamento confundente permite uma inclusão num nível tão mais profundo, que nem chega a ser “inclusão” (só se pode incluir aquilo que está fora; o que já faz parte, íntegra e não precisa ser “incluído”). Seja-me permitido, a propósito, relatar um episódio pessoal recente. Passeava com minha irmã, de mãos dadas com meus sobrinhos, Dan e Jyou, gêmeos de três anos, e deparamos um cartaz de publicidade (de um produto de alimentação natural), no qual aparecia uma família sorridente: pai, mãe e três filhos pequenos. Chamei a atenção dos meninos para o belo cartaz e eles responderam felizes: “Oh, Parece a gente...”. Em suas pequenas

cabeças confundentes não há espaço para separações (a família no cartaz era negra) e nem mesmo para a “inclusão” (o que pode muito bem se perder com a escolarização...). Lembrei do acertado parágrafo de Lauand:⁶²

Não é que houvesse tolerância e não-discriminação: simplesmente nós não sabíamos que nossos vizinhos, Dona Tânia e seu Jacó, eram judeus (embora viessem em nossa casa freqüentemente para conversar e contar os horrores que, como judeus, sofreram na guerra); não sabíamos que a Dona Josefina era espírita; não víamos que Dona Zefa, retinta, dona da banca de jornal, era negra; que Dona Ester era protestante; que seu Leopoldo e Dona Adélia eram alemães... Todos eram muito queridos e fazíamos parte da grande família Brasil.

62. Lauand, Jean. “Imagine ou... Remember? <http://www.hottopos.com/geral/ imagine.htm> Acesso 23-09-10. Para este tema, veja-se também minha dissertação de mestrado: Hirose, C. *Kyoiku jin... (O olhar da Antropologia da Educação na adaptação inter-cultural – o caso de crianças brasileiras no Japão)*”. Univ. Fed. de Hiroshima: 1997.

6. Os pilares do *Chado*

6.1 *Chado* (茶道) e *Chanoyu* (茶の湯)

Não nos interessa aqui a variedade de formas de realizar a *Chanoyu*, mas a carga antropológico-pedagógica por detrás dos diversos elementos, que permanece relativamente constante nas diversas variantes de estilo, normais numa tradição secular (para o *Chanoyu* em si já há bastantes livros – também em português – que oferecem em riqueza de detalhes todos os aspectos cerimoniais).

A constante é a produção, por meio de ritos materiais, de feitos espirituais: a cortesia, a consideração pelo outro, a reverência pelo convidado etc.

Seja como for, oferecemos aqui um resumo do *Chanoyu*. A cerimônia completa pode durar até quatro horas; em sua forma simplificada – só a parte final –, cerca de uma hora. Se possível, a cerimônia se realiza numa casa anexa, especialmente reservada para ela, à qual se chega por um jardim, e dispõe de uma sala preparatória e uma sala de espera.

A chaleira, as xícaras, a colher de bambu para servir e o misturador de bambu costumam ser objetos trabalhados com requinte. Os convidados trajam quimonos de cores discretas, meias brancas e portam um leque e pequenos guardanapos.

Os convidados entram curvados, em sinal de humildade. O anfitrião leva-os pelo jardim até a sala da cerimônia. Na beira do caminho há um recipiente de pedra com água para os convidados lavarem as mãos e a boca. A entrada da sala de cerimônias é baixa, de tal modo que para entrar é preciso abaixar-se: é evidente que neste ponto, como em tantos outros, a Cerimônia – pelo corpo, pelo material – quer induzir às atitudes espirituais apropriadas.

Cada convidado se ajoelha diante de uma espécie de retábulo, a *tokonoma*, faz uma profunda reverência e, com o leque diante de si, admira a imagem ou o quadro pendurado na parede da *tokonoma*. O quadro é especialmente escolhido pelo anfitrião para esta recepção. Repetem-se essas ações diante do braseiro do chá e, em seguida, todos se sentam: os convidados principais, mais próximos do anfitrião. Após a troca de reverências e cortesias, é servida a *kaiseki*, uma pequena refeição, seguida de alguns doces tradicionais.

A um sinal do mestre, os convidados vão para um jardim interno que enlaça a casa do chá. O soar de um gongo – cinco ou sete toques – indica que vai começar a parte principal da cerimônia. Repetem-se as abluções e todos voltam para a sala. Um ajudante retira as persianas de junco das janelas para que a sala se encha de luz (que representa a luminosa presença das visitas...). Nesse meio tempo, o quadro da *tokonoma* foi retirado e em seu lugar instala-se um *ikebana*, arranjo floral artístico (que alude ao aroma e à beleza que os convidados trouxeram à casa). As cerâmicas para o chá e para a água já estão em seu lugar e o anfitrião entra com a chaleira (com o misturador de bambu) e, em cima, a colher de bambu.

Os convidados admiram o arranjo floral e a chaleira e o mestre vai buscar um vaso para a água que sobrar, a colher e o suporte para a chaleira. A seguir, limpa o recipiente do chá e a colher de mexer com um pano especial e enxágua a colher de mexer na chávena, após verter nela água quente da chaleira.

O anfitrião levanta a colher e o recipiente do chá e serve o *matcha* (a erva do chá) e o mexe com o bambu até que a mistura adquira uma consistência grossa de espuma e deixa perto do brazeiro. O convidado principal vai de joelhos apanhar seu chá, faz uma reverência aos outros convidados e põe sua cuia na palma da mão esquerda, amparando-a com a direita (indicando o reverente cuidado com que aceita a generosidade da acolhida, da qual se sabe não merecedor). Sorve ligeiramente o chá, elogia seu sabor, dá outros dois goles e limpa a parte que foi tocada pelos lábios com um *kaishi* (guardanapo retirado sutilmente do quimono). Passa a chávena a outro convidado, que repete a operação; e outro..., até o último. Este então passa a chávena ao convidado principal, que o devolve ao mestre.

Claro que indicamos apenas alguns de um sem-número de detalhes e rigorosas prescrições materiais e corporais, que se articulam com quatro valores da tradição japonesa são: *Wa*, *Kei*, *Sei*, *Jaku*.

Wa, a paz e a harmonia, é realizada entre anfitrião e convidado, entre os convidados, entre o que é servido e os utensílios etc.

Kei é o respeito e a reverência, ligados à gratidão que se dirige às pessoas e se estende até aos objetos da Cerimônia. Cada gesto é

uma manifestação de delicadeza e atenção, que – se tudo correr bem – acaba por se incorporar às vidas dos convivas.

Sei é a pureza material e espiritual. Purificar os utensílios do chá é, ao mesmo tempo, purificar-se.

Jaku é a tranquilidade, que prepara para acolher imperturbavelmente as vicissitudes que o futuro possa trazer.

Valores mais vivenciados a partir de uma tradição na qual o *Mi* já é muito mais do que o corpo na dicotômica concepção ocidental...

Para a apresentação desses quatro valores, seguiremos de perto a criteriosa exposição feita por Hammitzsch (pp. 95 e ss.), ajuntando comentários de nossa lavra, tendo em conta também a educação ocidental.

6.2 *Wa*



Wa, a paz e a harmonia (Caligrafia de Soshitsu Sen XV, op. cit.)

A “harmonia”, *Wa*, é, antes de mais nada, o harmonioso relacionamento com todas as coisas; o que, obviamente, pressupõe uma harmonia no interior do próprio homem, próxima da imperturbabilidade preconizada no Evangelho: “(pela vossa paciência...) possuireis vossas almas” (Lc 21,19). Note-se que – devo esta observação ao Prof. Lauand – no discurso de Jesus, em aramaico, a palavra alma (*nafsh*) é também o reflexivo: possuir a alma é também possuir-se a si mesmo (retomaremos adiante esse tema ao tratar do *Wabi*).

Sempre de novo, recaímos em Ortega (“*yo soy yo y mi circunstancia...*”): só é possível a harmonia interior, se acompanhada da harmonia com a natureza e com os demais... Aquela disposição da alma capaz de ver o *plus* até nas pedras (para lembrar Adélia Prado) e que, de um ponto de vista cristão, remeteria a Deus. Assim complementado, bem se poderia aplicar ao *Wa*, os comentários de Lauand⁶³ sobre a atitude interior de contemplação terrena:

Como ensina Pieper: a afirmação da contemplação terrena supõe a convicção de que no fundo das coisas – apesar de todos os pesares, que nesta vida não faltam – há paz, salvação e glória; que nada nem ninguém estão irremediavelmente perdidos; que nas mãos de Deus, como diz Platão, estão o princípio, o meio e o fim de todas as coisas. Ora, a Criação é o ato em que nos é dado o ser em participação. E é por isso que tudo o que é, é bom:

63. Lauand, Jean “Mestre Pennacchi: arte integração, estética da participação” <http://www.hottopos.com/notand15/lauand0.pdf>

participa do Ser (e do Bem). Assim se compreende que a afirmação ontológica de Tomás de Aquino seja também a base da estética clássica: “Assim como o bem criado é certa semelhança e participação do Bem Incriado, assim também a consecução de qualquer bem criado é também certa semelhança e participação da felicidade definitiva” (*De Malo* 5, 1, ad 5).

Quando Hammitzsch busca caracterizar o *Wa* com a expressão “graça do coração”, alude implicitamente à grafia japonesa de “graça”, cujo ideograma contém o de “coração”. O efeito conjunto de ambos os conceitos permite o surgimento desse sentimento profundo que interliga os homens a todos os outros seres vivos, permitindo-lhes participar da verdadeira profundidade desses seres.

Quando um homem se entrega a esses conceitos no sentido zen, já não dispõe de espaço para qualquer outra coisa, porém se dedica apenas ao que está diante de si – entregando-se no sentido *mushin* – e seu coração torna-se completamente “bondoso e suave”, *nagoyaka*. Os curtos poemas de Matsuo Basho refletem essa atitude em vários tipos de imagens.

Por exemplo:

Mesmo o javali selvagem
é perfurado pela cortante
tempestade no brejo.

Chuvisco de inverno !
Até o macaquinho anela, agora,
por uma manta. “(Hammitzsch, p.95)

6.3 *Kei*



Kei, o respeito, a reverência (Caligrafia de Soshitsu Sen XV, op. cit.)

Curiosamente, Hammitzsch dedica apenas um par de linhas ao *Kei*: “O conceito *Kei*, “reverência” ou profundo respeito, abrange a deferência, o respeito para com os outros homens e, ao mesmo tempo, o autocontrole diante do próprio Eu: inclui a valorização de todos os seres vivos.” (p. 95).

Mas, na verdade, trata-se de uma atitude humana e de um valor pedagógico que, de algum modo, resume todos os outros e lança suas raízes no mais profundo de nosso ser.

A reverência é convocada a cada passo da Cerimônia: desde o modo de lidar com os objetos até o profundo respeito demonstrado aos convivas. Se nesse ponto os Orientes sempre sobrepujaram o Ocidente, nos tempos atuais essa supremacia é ainda mais acentuada (embora também no Japão contemporâneo, em tempos de globalização, a sensibilidade para a reverência também ande em declínio)

Seja como for, o sentido da reverência é um dos grandes excluídos de nossa educação e de nossa visão de mundo. A reverência foi sacrificada nos altares da funcionalidade, da utilidade imediata, da

agitação da vida, da “objetividade”. Qualquer tentativa de reabilitá-la é descartada como afetação, tolice ou simplesmente “frescura”.

Reverência, respeito. Não por acaso, respeitar, do latim *respicere*, significa olhar, considerar. A “falta de respeito” é antes e acima de tudo não ver (a dignidade) de algo ou alguém que está diante dos olhos. Se olhamos para o próximo considerando sua dignidade como ser humano, respeitamo-lo; se o vemos apenas como um funcionário, um pedestre ou um objeto do qual podemos tirar proveito, é impossível dar-se autêntico respeito, reverência. Naturalmente, as condições da vida moderna não só convidam mas quase nos impõem a desconsideração, a impessoalidade e a coisificação do outro. Não por acaso, situações que propiciam a impessoalidade favorecem também a violência: o exemplo mais tristemente frequente são as de violência no trânsito: o outro é visto apenas como um empecilho... Mesmo no Brasil, país que sempre cultivou o acolhimento e a fraternidade, esses valores, infelizmente, estão em declínio.

Na contra-mão dessa mentalidade, a Cerimônia fomenta o *Kei*, tratando com extrema reverência até os objetos: também porque são eles os mediadores das relações humanas. O cuidado, a limpeza, os modos... Significativamente caiu em desuso a maravilhosa expressão brasileira (tão oriental...) que identificava modos com educação: antigamente, quando uma criança começava a “perder as estribeiras”, a mãe logo advertia: “Tenha modos, menino!”. Modos, mediações, é precisamente o que a barbárie abole, no clássico ensinamento de Ortega. Modos, para ficarmos num único

exemplo, como os usados para oferecer a chávena ao convidado (com as duas mãos, como que afagando a cerâmica e apresentando a face decorada para o hóspede, que recebe a xícara inclinando-se, para que sua postura corporal indique a honra de receber com humildade e “abaixo” do anfitrião; etc.).

Naturalmente, não pretendemos de modo algum propor uma educação de maneirismos e fricotes, mas resgatar o valor autêntico de um gesto, de modos: como sempre, é pelo corpo que manifestamos (e mesmo fomentamos) atitudes. Recordemos também – como no episódio de Dario, narrado por Heródoto – que os valores assumem formas distintas em diferentes culturas: para o japonês, a reverência é literalmente um gesto corporal de inclinar-se, que seria descabido no Brasil. Trata-se de manifestar a reverência com formas nossas, que necessariamente terão uma tradução corporal.

O sentido da autêntica reverência incide sobre o quotidiano: a pedra traz um *plus* e eu posso atingi-lo quando Deus não me tira a poesia... Lauand⁶⁴ traz citações de Pieper que estabelecem o primado da reverência: “O verdadeiro sentido da admiração é que o mundo é mais profundo, mais amplo e mais misterioso do que pode parecer ao conhecimento comum” e “Se dos antigos se aproximasse um discípulo dizendo que era sua intenção aprender e considerar um determinado objeto de maneira filosófica, os antigos mestres replicariam: ‘Estás convencido de que a realidade do mundo é algo de divino e, por isso mesmo, digno de veneração?’”.

64. E que se encontram em “O filósofo e o poeta” <http://www.hottopos.com/geral/naftalina/poet.htm>

6.4 *Sei*



Sei, a pureza

Sempre seguindo Hammitzsch, *Sei*, “pureza”, é a nitidez externa e interna, portanto, a limpeza no sentido moral-ético-religioso (para além do aspecto funcional, de mera higiene). É a limpeza enraizada no que é natural, simples e modesta. Ela aparece tanto nas peças do chá, por exemplo, como nas pessoas que as manuseiam. Significa estar pronto para a experiência última, a que o coração deve se entregar puro, livre de toda paixão.

No Caminho do Chá, o primeiro ato é a lavagem das mãos e da boca. Isto se dá no decorrer da travessia do caminho do jardim que conduz à Sala de Chá, tirando o homem do transitório da poeira para levá-lo ao encontro da sua própria pureza, no mundo límpido do chá. Pois, prossegue Hammitzsch, “a Cerimônia do Chá, na sua sala modesta e estreita, é um Caminho que só pode ser trilhado através do exercício religioso do coração, no qual os ensinamentos do Buddha devem ocupar a primeira posição. Ter como tema de conversa o traçado da sala e a escolha dos manjares é uma

mera manifestação mundana. Realmente, basta deixar o casebre inacabado e a comida insuficiente. O ensinamento budista é o principal conteúdo da Cerimônia do Chá”. Essas palavras foram proferidas por Rikyu, que, em outra ocasião, acrescentou que a Cerimônia do Chá “é uma esfera búdica de pureza”.

Independentemente da noção de culpa (e da discussão sobre se o budismo é ou não uma religião *stricto sensu*), a sociedade japonesa (tão influenciada pelo budismo e xintoísmo) valoriza a pureza, que não necessariamente advém de uma “purificação de pecados”. De modo diverso de Hammitzsch, Soshitsu Sen XV dá uma interpretação do *Sei*, “pureza”, que nos parece mais adequada:

O terceiro princípio do *Chado*, a Pureza, deve-se encontrar nas próprias pessoas: livrando-se das impurezas da vida cotidiana, elas emanam e espalham pelo ambiente essa sensação de pureza. Para conseguir alcançá-la é necessário desprender-se de tudo o que é material e cultivar os valores espirituais. (*Vivência...* p. 18)

Trata-se de um aparente paradoxo. Quando o monge budista ou, se quisermos elevar à potência máxima, um São Francisco de Assis prega a pureza do desapego, do desprendimento, isto não significa uma depreciação da realidade material. Ninguém como o monge budista para valorizar a vida, até de um inseto. E ninguém como Francisco – reconhecido universalmente como padroeiro dos animais e patrono da ecologia – para apreciar as maravilhas da criação, as realidades materiais. O desapego não significa um desprezo pela matéria, mas uma outra valoração, a partir de um plano

mais elevado, purificado pelo desprendimento: a partir do momento em que não sou mais escravo do desejo, aí, sim, posso valorizar a realidade material e sentir-me irmão do sol e da lua, do lobo e da ovelha e “da casta irmã: a água”.

Daí, o aparente paradoxo: como em tudo o que é humano, também a valorização da realidade material que vem do desaparego a ela também se produz por meio do próprio corpo.

Na Cerimônia, o requintado cuidado com as realidades materiais que a compõem é que produz a pureza do desaparego...

Uma ascese de desaparego que, se tudo corre bem, não só não leva a um desprezo, mas abre o caminho para uma nova dimensão, na qual a realidade material da vida pode ser verdadeiramente valorizada.

6.5 *Jaku*



Jaku, a tranquilidade

Tal como fizemos com os outros pilares, também para o *Jaku*, serenidade, começaremos seguindo de perto a Hammitzsch. Desta vez, literalmente:

O conceito de serenidade, *jaku*, é o último e o de mais difícil apreensão. É também, o que foi mais sujeito a desvios no decorrer da história do Caminho do Chá. Essa serenidade abrange todo um mundo de ideias. É uma serenidade particular, ligada à paz do coração, à solidão – uma serenidade que o homem vivencia e que, ao mesmo tempo, reside no seu interior. Porém, esse conceito também envolve um ideal de beleza que já em si guarda íntimas associações com a concepção do *sabi* e do *wabi*. Ele requer o repúdio de tudo o que é barulhento e insistente, de tudo o que ofende os olhos. O tom fundamental desse conceito, por sua vez, é determinado pelo Caminho do Zen. Pois é onde esse conceito está intimamente ligado ao *satori*, a iluminação. Os desejos mundanos são extintos e dá-se o mergulho no nada. Portanto, nosso conceito também abarca o “vazio”, *ku*, que é, ao mesmo tempo, o silêncio. E, nesse ponto, voltamos ao conceito de pureza. Entre esse ideal e a concepção de silêncio há também, de acordo com o Caminho do Chá, uma estreita relação. Paralelamente ao “puro e imaculado”, fala-se também no “saber puro e imaculado”; isso nada mais é do que a “verdade última”, *chi'e*, o conhecimento e o entendimento através da força da intuição – uma sabedoria transcendental. Aí reside a ligação com o conceito de silêncio, no qual se vivencia o Todo-Uno, que é a natureza búdica na esfera do Buddha.” (Hammitzsch, p.97-98)

Essa visão deve ser cotejada com a de Soshitsu Sen XV: A “Tranquilidade”, um conceito estético próprio do Chá, é adquirida com a prática constante dos três primeiros princípios – Harmonia, Respeito e Pureza – em nosso cotidiano. Sentada sozinha, longe do mundo, em uníssono com o ritmo da natureza, livre de ligações com o mundo material, não mais sujeita ao

conforto do corpo, purificada e sensível à essência sagrada de tudo o que a cerca, ao preparar e tomar o chá em contemplação, uma pessoa aproxima-se de um sublime estado de tranquilidade. Mas, estranhamente, esta tranquilidade se aprofunda ainda mais quando outra pessoa entra no microcosmo da sala de chá e une-se ao anfitrião na contemplação da tigela de chão. Podemos encontrar a tranquilidade última dentro de nós próprios em companhia de outros, esse é o paradoxo. (*Vivência...* p. 26)

O parágrafo acima de Soshitsu Sen XV parece-me especialmente importante para um ponto essencial da filosofia da educação que professo e sobre o qual ainda voltaremos. Adianto um dos aspectos essenciais: é na Sala de Chá e na sala de aula (“quando outra pessoa entra no microcosmo”) que se produz “*estranhamente*” um aprofundamento no *Jaku*.

Nesse sentido, encontramos algumas sugestivas comprovações desse “estranho” fenômeno. Em 3.3, ao tratar de voz média, já indicávamos o “estranho” caso do verbo *loquor*, falar: na interação, na comunicação verbal com o outro, é que ocorre o falar para mim mesmo (voz média: o agente também “sofre”, recebe a ação). Esse, aliás, é o principal sentido da (por vezes, tão batida e maltratada⁶⁵) expressão: é ensinando que se aprende.

65. É também o caso do uso automático e insensível da sutil sentença de Guimarães Rosa, como no caso do discurso de despedida do governo de José Serra (31-03-10): “Obrigado, São Paulo, pela chance que me foi dada de governar este grande estado (...). E quero dizer que eu aprendi muito com essa minha equipe do Governo de São Paulo. Sempre apreciei o valor da humildade intelectual. Humildade que foi muito bem sugerida por Guimarães Rosa, nosso grande escritor mineiro, quando disse: “Mestre não é quem ensina; mestre é quem, de repente, aprende”.

Ao discutir precisamente essa fásca que irrompe (pode irromper...) do encontro de pessoas (na Sala de Chá ou de aula), Jean Lauand lembra a maravilhosa observação de Juan Ramón Jiménez, parafraseando um conhecido provérbio: “*Dime con quién andas, y te diré quién eres*’. *Ando solo. Dime quién soy*”.

É precisamente o centro das reflexões de Paulo Freire sobre a relação professor – aluno, tal como ele mesmo expõe em *Pedagogia da Autonomia*:

Minha segurança se alicerça no saber confirmado pela própria existência de que, se minha inconclusão, de que sou consciente, atesta, de um lado, minha ignorância, me abre, de outro, o caminho para conhecer. Me sinto seguro porque não há razão para me envergonhar por desconhecer algo. Testemunhar a abertura aos outros, a disponibilidade curiosa à vida, a seus desafios, são saberes necessários à prática educativa. Viver a abertura respeitosa aos outros e, de quando em vez, de acordo com o momento, tomar a própria prática de abertura ao outro como objetivo da reflexão crítica deveria fazer parte da aventura docente. A razão ética da abertura, seu fundamento político sua referência pedagógica; a boniteza que há nela como viabilidade do diálogo. A experiência da abertura como experiência fundante do ser inacabado que terminou por se saber inacabado. Seria impossível saber-se inacabado e não se abrir ao mundo e aos outros à procura de explicação, de respostas a múltiplas perguntas. O fechamento ao mundo e aos outros se torna transgressão ao impulso natural da incompletude. O sujeito que se abre ao mundo e aos outros inaugura com seu gesto a relação

dialógica em que se confirma como inquietação e curiosidade, como inconclusão em permanente movimento na História. [E...] Não é possível ao professor pensar que pensa certo mas ao mesmo tempo pergunta ao aluno se “sabe com quem está falando”.⁶⁶

Uma terceira observação, no mesmo sentido do encontro, é a de que os monges – abandonando a proposta inicial de solidão, etimologicamente contida até na palavra monge – caracterizam-se precisamente pela vida em comunidade.

Confesso que, mesmo tendo vivido por anos no Japão, desconhecia a palavra *Jaku*, talvez por – como indica Soshitsu Sen XV – ser ligada diretamente ao léxico do *Chado*.

6.6 *Wabi*

Para além dos quatro pilares do Chá, este capítulo não ficaria completo sem a consideração do *Wabi*. Para esse conceito – de tão difícil apreensão – guiar-nos-emos por Soshitsu Sen XV,⁶⁷ o único que, a nosso ver, nos conduz a essa atitude, tão sutil quanto profundamente ligada ao *Chado*.

66. Freire, Paulo. *Pedagogia da Autonomia*. São Paulo: Paz e Terra, 1996, 31^a. ed., p.86 e p. 35 resp.

67. Soshitsu Sen XV. *Vivência e Sabedoria do Chá*, São Paulo: TAQ, 2^a. ed. 1985, pp. 82-85.

O autor começa reconhecendo a impossibilidade de uma abordagem conceitual, de explicar racionalmente o “conceito” de *Wabi*, por vezes, simplificada e identificada com rusticidade. O único caminho para obtermos alguma compreensão do *Wabi* – seguindo o grande mestre do Chá, Sen Rikyu – é o da metáfora, o da poesia, o do conto. Trata-se de um estado de espírito talvez somente perceptível para a aguda sensibilidade japonesa para a natureza e o ciclo das estações. *Wabi* não é a rusticidade; em todo caso, menos inadequado seria: sobriedade, simplicidade e humildade. Mas, vamos às metáforas:

Sen Rikyu sem dúvida apreciava o seguinte poema, que entendia representativo do tranquilo estado de espírito que se atinge no Caminho do Chá:

Ao olhar em volta,
nem flores nem coloridas folhas
perto da cabana de sapé
que se ergue solitária à beira da praia.
Crepúsculo de outono.

Esta cena, uma solitária e humilde cabana, a paisagem despida de qualquer esplendor de flores ou folhas de outono, exemplifica a simplicidade total e o gosto discreto de Takeno-Jo-o, com quem Rikyu havia aprendido o Chá. O próprio Rikyu, mesmo tendo desenvolvido suas próprias atitudes independentemente de seu mestre, continuou a respeitar o espírito do *Wabi* expresso nesse poema. Ao mesmo tempo, porém, Rikyu deu mais um passo e desenvolveu uma resposta à natureza mais vigorosa que

a de Jo-o, que identificara a essência do Chá à extrema simplicidade da natureza. Contrastando com isso, Rikyu indicou outro poema, no qual ele sentiu mais claramente o espírito de *Wabi* e a essência do Chá por ele estabelecida:

Àqueles que anseiam
pelas flores da primavera
mostre a relva nova
que rompe entre as colinas nevadas.

Na verdade, os dois poemas são complementares: ambos têm em comum o despojamento, “o estado de pureza e tranquilidade que se encontra na beleza sem cor de um cenário de solidão”. Como veremos, Rikyu joga, por um lado, com um estado (aparentemente) estático, de tranquilidade e repouso; mas que, na realidade, é dinâmico (que leva ao “estático”).

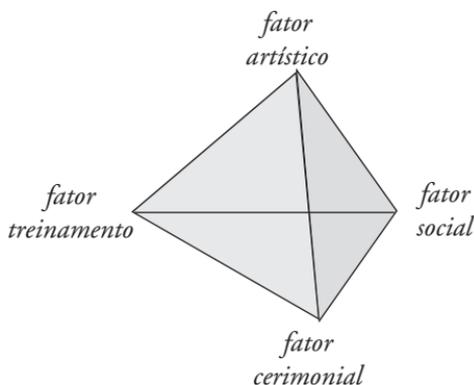
(os dois poemas:) um representa o *yin*, ou negativo e fim, condição das coisas, e o outro é o *yang*, ou positivo e começo, estado. Foi o espírito compreensivo de Rikyu que o fez capaz de entender que o Caminho do Chá engloba os dois princípios. O Caminho do Chá define-se no momento em que esses dois contrastantes pontos de vista fundem-se para criar aquele critério estético peculiar ao Chá, o conceito de *Wabi*. As pessoas procuram as flores, já em plena floração; no entanto, embora amando sua beleza, devemos reconhecer o esforço que as leva a desabrochar completamente. Um brotinho desponta, sabendo que já é primavera. Ele não tem escolha; precisa crescer para não perecer. A verdade da natureza pode ser conhecida através

da vida de uma flor. Rikyu encontrou essa mesma verdade no Caminho do Chá. Quem não experimentou os rigores da austeridade, tal como uma planta, não pode esperar compreender a essência do *Wabi*. É muito natural apreciar a beleza das flores em sua floração, mas é preciso ter uma sensibilidade mais refinada para descobrir a beleza das plantas ainda sob a neve.

6.7 O *Chanoyu* como todo harmônico

O fato de termos apresentado separadamente elementos do espírito do *Chanoyu*, nos tópicos anteriores, não deve desorientar o leitor: *Wa, Kei, Sei, Jaku, Wabi* etc. articulam-se em um todo harmônico. O mesmo se dá – como agudamente indica o filósofo Tanigawa Tetsuzô⁶⁸ em seu livro *A Estética do Chá* – entre os fatores artístico, ascético, social e cerimonial do *Chanoyu*.

Tetsuzô propõe o seguinte diagrama:



68. Cit. em: Centro de Chado Urasenke do Brasil. *Chanoyu : Arte e Filosofia*. São Paulo: Aliança Cultural Brasil-Japão, 1995, pp. 27 e ss.

E explica:

Se considerarmos que cada um dos vértices do tetraedro seja o ponto em que se acumulam forças de cada um dos fatores, a forma dessa figura geométrica vai depender do equilíbrio de forças acumuladas em cada um dos vértices.

O mestre considera que a Cerimônia do Chá é arte, se houver equilíbrio entre todas essas forças: para se tornar um artista no mundo do Chá, é necessário ser um indivíduo social, asceta (fator treinamento) e destro no cerimonial. Do afinamento dessas qualidades é que pode se dar a criatividade.

Essas considerações parecem-me muito oportunas para a discussão da criatividade. A criatividade na educação tem sido inúmeras vezes mal entendida, por exemplo, como oposta à formação cerimonial (e suas regras). O que Tetsuzô nos lembra é que, na verdade, a criatividade pressupõe toda uma ascese, domínio do cerimonial e uma vertente social.

Esperar excelência somente da ascética ou da destreza no cerimonial ou apenas da dimensão social é ter assegurado fracasso e frustração.

O mesmo que vale para a Sala de Chá, parece-me, vale também para a sala de aula: no *Chanoyu* e na Educação, somente a integração – integração da herança cultural, do encontro interpessoal, dos “rituais” de aprendizagem e da singularidade de cada um – pode propiciar um verdadeiro espaço de criação.

Tudo isto nos leva a retomar a consideração do corpo, numa perspectiva mais ampla do que a imposta pelos estreitos limites de nossa “tradição” moderna.

6.8 *Ichi go, Ichi e* (一期一会)

Cabe aqui um comentário sobre o “*Ichi go, Ichi e*” (一期一会), uma expressão que vem do *Chado*. Ela resume o provérbio que diz: Ao participar de um *Chanoyu*, compreenda-o como sendo o único, pois é um tempo que nunca há de voltar. Assim, tanto o anfitrião quanto o convidado devem oferecer um ao outro o seu melhor acolhimento.

Esta frase que Rikyu designou como o centro da sabedoria do *Chado* nos ensina que um encontro pode até ser repetido em outras ocasiões, mas que mesmo assim, *este*, que estamos tendo no momento, deve ser apreciado com o Outro como se fosse a única oportunidade da vida. Para que isso ocorra, os protagonistas se apresentem trazendo de si a verdadeira honestidade, no “aqui e agora”. Se há uma unidade (*Einheit*) de todos os *Chanoyu*, cada um deve ser visto em sua *Einzigkeit*.

Em termos de psicodrama é nesse encontro da tradição unitiva (*Einheit*) com o caráter único deste encontro (*Einzigkeit*) que ocorre o momento da criação (aliás, de toda criatividade) , bem que poderia ser vista na dialética *Einheit-Einzigkeit*.

Moreno expressa a relação entre os dois polos:

A espontaneidade e a conserva cultural são fenômenos tangíveis e observáveis na experiência humana. São conceitos interligados; um é função do outro. Não pode ser realizada a espontaneidade absoluta nem a conserva absoluta, mas comprovou-se que são princípios heurísticos úteis.⁶⁹

69. Moreno, J.L. *Psicodrama*. São Paulo: Editora Cultrix, 1997, p. 464.

7. O corpo numa perspectiva de integração

7.1 Uma perspectiva integradora

Para começar a tratar do corpo nessa perspectiva mais ampla, recolho trechos da entrevista que realizei com Sylvio Horta (03-05-10):

(...) Por falar em intuição, eu gostava de tocar música. E compus uma canção que era assim: “Palavras não fazem nada, comparadas com como o corpo pode fazer. Pra que sarar da cabeça se o corpo continua a sofrer”. Com esse refrão, com 16 anos eu cantava. E, no fundo, é a mesma coisa que sempre tenho buscado. Eu acho que a ideia de Ocidente que temos é aquele de 800 anos para cá. Aquele que não corresponde à verdadeira tradição do Ocidente. E mesmo a verdadeira concepção cristã, eu acho que é aquela que valoriza mais o corpo. Nenhuma religião tem um Deus corpóreo. Ser humano, literalmente. Que é o *Logos* encarnado. Justamente a Razão encarnada num corpo. Então a intuição está na própria nossa vida. Foi a Filosofia que acabou estabelecendo aquela separação entre mente e corpo, com Descartes. E daí por adiante ainda não voltou... até hoje está como que tentando voltar, mas ainda não conseguiu. E esse

assunto me interessava bastante. Esse assunto de consciência, de corpo e de como isso se juntava. (O entrevistado narra que esse interesse o levou, inicialmente, a cursar Farmácia e Bioquímica). Depois que fiz Farmácia-Bioquímica, que fui fazendo o curso, percebi que não era esse o caminho. Não se discutia a outra parte, sobre o que é consciência, o que é realidade e o que não é realidade. Porque era um curso de ciência aplicada, que não tinha obrigação de discutir esses aspectos, que era o que me interessava. Daí, comecei a ficar curioso e procurar saber dessa vida que é bioquímica. Era química da vida, bio. Dessa vida que se encontra nas pessoas de verdade: que quando toca, atende o telefone; que tem a vida de economia; que quando passa uma menina bonita na rua, fica apaixonada... Essa vida era o que me interessava. Então comecei a procurar na psicologia (...). E, também tinha o lado oriental. E através do Jung, acabei chegando ao I Ching. Jung fazendo a introdução do *I Ching*, do livro do Suzuki... Então o pensamento oriental despertou meu interesse. (...) [o entrevistado conta como, além dos estudos orientais, identificou-se com o pensamento de Ortega y Gasset e Julián Marías:] Trata-se de definir a pessoa como alguém corporal. Não separada em mente e corpo, consciência e matéria, mas a pessoa como alguém corporal. Quando a gente ouve a batida de uma porta – toc, toc toc –, a gente pergunta: “**Quem** é?” A Filosofia equivocadamente indaga: “O **que** é um ser humano?”. Aí você responde o que é... E pode ser qualquer coisa. Mas o ser humano não é coisa. Você vê, é uma pessoa. Por isso mesmo que a língua tem a palavra “**QUEM**”. “Toc, toc, toc”, “Quem é?” Você sabe que é alguém. E toda pessoa que você conhece é alguém corporal.

Como o próprio entrevistado indica, a antropologia da tradição oriental pode nos oferecer um referencial para a educação, que veja o ser humano como “um alguém corporal”, sem a separação mente-corpo.

Demos um primeiro passo nessa direção quando apresentamos e discutimos o *Mi*. No tópico seguinte ampliaremos a discussão do corpo numa perspectiva integradora.

7.2 Nota sobre dois pensadores japoneses e um debate sobre o *Qi* (氣)

Ampliaremos neste tópico as discussões do Capítulo 4.

Como falante da língua japonesa, sempre me pareceu muito sugestiva a palavra *Mi*, usada em vários contextos, sendo ela mesma, isoladamente, nunca usada no sentido de corpo. Pois, no japonês, é a palavra *karada* que é mais próxima da nossa “corpo”. E, em outras situações, a língua japonesa utiliza *jiko*, *jibun*, *honnin*, *shintai* etc.

Esse fato se deve a resquícios ancestrais. Antes mesmo da aparição da escrita e da influência chinesa, a visão de si (consubstanciada na palavra *Mi*) continha todos aqueles variados aspectos que apresentamos no Capítulo 4. Os provérbios, relíquias da tradição originária, guardaram esse amplo leque semântico.

Quando, por mim mesma, descobri esse notável fato linguístico-antropológico, comecei a procurar essa constatação em

pensadores japoneses. Detive-me em dois especialmente interessantes: Ichikawa⁷⁰ e Yuasa. O primeiro, por buscar estruturar a concepção de corpo-mente, também a partir do *Mi*; o segundo, por sua preocupação em estabelecer conexões entre os pensamentos ocidental e oriental.

Nossa principal preocupação ao lidar com o conceito de corpo em Ichikawa foi a de saber a forma como vivemos o nosso corpo em nossa vida cotidiana. Contrapondo-se ao dualismo cartesiano, o trabalho de Ichikawa constitui-se até mesmo em um corretivo a esse dualismo. A partir de uma perspectiva do corpo como fenômeno, analisa “a estrutura de condição corporal” centrada no cotidiano: um cotidiano relacional.

Na análise dessa estrutura, Ichikawa vê o corpo enfocando a relação de dependência entre o corpo-sujeito e o objeto do corpo. E mostra que o corpo-sujeito é funcionalmente regulado e controlado pelo objeto-corpo. Tocamos aqui um dos pontos fundamentais da visão de mundo nipônica. Como dissemos a propósito do *Mi*, um de seus sentidos é o de recipiente (área para conteúdo), no qual recebe características figurativas que representam algo que tem uma quantidade limite para conter ou suportar uma substância, como: “sobrar” no *Mi*, “ir além” do *Mi* etc.

Entende-se assim que o *Mi*, como propõe Ichikawa, está relacionado com a tese principal de que o corpo é o espírito. E esse

70. Ichikawa, Hiroshi. “*Mi*” no *kouzou –shintairon wo koete* (Estrutura do *Mi* – Para além da Teoria do Corpo) 19ªed. Tokyo: Kodansha 1993 (1ªed.), 2009.

espírito, se entendido como um recipiente (e, portanto, de certo modo um “quê”), atua também como um sujeito relacional (com o protagonismo de um “quem”). A sugestiva palavra japonesa para “pessoa humana”, *ningen* (人間), indica etimologicamente “homem-relação”.

Desse ponto de vista, é perfeitamente natural uma antropologia em perspectiva integradora, ampla, de corpo.

Já o trabalho do filósofo japonês Yuasa⁷¹ põe em relevo o verdadeiro papel do *Qi* (氣), considerações tão mais necessárias desde a banalização que tornou (a distorção de) esse conceito disponível para qualquer um que busque explicações apressadas para quaisquer situações da vida, indiscriminadamente consideradas como “desequilíbrio de energia”.

Yuasa explora a teoria corporal a partir de uma perspectiva oriental, em permanente diálogo com o pensamento ocidental. Na obra citada, examina primeiramente textos sobre meditação, ioga *kundalini*, acupuntura etc., desenvolvendo a estrutura corporal quadridimensional de circuitos, básica para compreender sua proposta, que lança novas luzes também sobre decisivas questões do moderno pensamento ocidental.

71. Yuasa, Yasuo. *Shintai-ron – touyouteki shinshiron to gendai* (Teoria do Corpo-teoria moderna sobre psicossomática oriental), 16ªed. Tokyo: Koudansha 1990 (1ªed.); 2007.

Yuasa, Yasuo. *The Body, self-cultivation, and Ki-energy*. State University of New York Press, 1993.

Enquanto a abordagem ocidental possui uma forte tendência para distinguir analiticamente o mental do somático, Yuasa considera que a moderna abordagem japonesa pode ser caracterizada como tendo “uma forte tendência para apreender mente e corpo como uma unidade inseparável.”

Ou seja, considerando que as teorias ocidentais que já falam em mente-corpo perguntam basicamente “o que a mente-corpo é?”, Yuasa propõe reconsiderar essa nova posição e avançar ainda mais na perspectiva holística. E mostra que o pensamento oriental formula a sua visão da unidade mente-corpo como uma *realização*, um estado a ser adquirido em dinâmica gradativa e não algo inato ou inerente à “essência”. Dependendo do próprio estado de desenvolvimento do indivíduo, a conexão mente-corpo pode variar entre uma situação dissociada e a de integração quase perfeita. É o conceito de *shugyo*, “auto-cultivo”, pressuposto básico nos fundamentos do pensamento oriental. Esse conceito implica que o verdadeiro conhecimento não é algo que possa ser obtido somente por meio do “pensamento teórico”, mas depende da “experiência” (*taiken*) e “aprendizagem pelo corpo” (*taitoku*). Em termos budistas, *shugyo* nada mais é do que a busca da iluminação (*satori*), que não é um estado que possa ser atingido pela atividade intelectual, mas por alguma forma de “auto-cultivo”, que atua como treinamento para o todo do corpo-mente. *Shugyo*, então, é realmente “um projeto prático visando ao aprimoramento da personalidade e da formação do espírito por meio do corpo.”

De acordo com Yuasa, a estrutura corporal comporta um

sistema quadridimensional de circuitos: (1) o “circuito sensório-motor externo”; (2) o circuito “de coenesthesia” (referente à sensibilidade geral, em oposição à particular, circunscrita a órgãos, como a visão, audição etc.); (3) o “circuito instinto-emoção”; e (4) o “circuito do corpo como que inconsciente.”

Ele observa que os dois primeiros circuitos pertencem à função consciente, ou que pode facilmente ser acessado pelo consciente. Yuasa faz notar que são estes dois circuitos (especialmente o primeiro) os que atraem a atenção dos filósofos ocidentais que teorizam sobre mente-corpo.

O terceiro, circuito instinto-emoção, é fronteira entre o consciente e o inconsciente. Para a incorporação desse circuito ao esquema corporal, Yuasa vale-se de seus conhecimentos de psicologia e métodos orientais de auto-cultivo. Essa incorporação marca uma expansão da noção de esquema corporal, em extensão e profundidade, tornando-a mais abrangente do que qualquer outro tratamento do assunto, no Oriente ou no Ocidente.

Para este nosso resumo, baste a breve explicação de Fields sobre o quarto circuito:

The fourth circuit Yuasa calls the circuit of the unconscious quasi-body. The body here is neither subject-body nor object-body; this circuit is “a potential circuit below consciousness”, inaccessible to ordinary awareness, but experienceable in meditation and other means of self-cultivation. A brief enumeration can't do justice to Yuasa's intricate philosophy of the body; suffice it to say that Yuasa's scheme recommends itself

on bases that include its explanatory power for phenomena such as the operation of ki-energy in acupuncture medicine⁷².

Yuasa introduz o conceito de como que (*quasi*) inconsciente do corpo, principalmente tendo em conta a acupuntura. O *quasi* indica que o circuito não pode ser entendido em termos de materialidade do objeto corpo. E o que nos interessa aqui é indicar – embora esquemática e resumidamente – que o *Qi* pode tornar-se disponível em um estado mais profundo de meditação: Yuasa introduz uma dimensão de transformação em seu conceito de esquema corporal, que decorre precisamente da tradição oriental do autocultivo.

Esta nota sobre esses dois pensadores japoneses pareceu-nos necessária para um reto entendimento do *Mi* e do *Qi*, que permitem a compreensão do significado e do alcance da integração espaço-tempo (e da mente-corpo) próprias do *Chanoyu*. Para finalizar esta nota, reproduzimos aqui um diálogo de um neurologista (Arita) e um monge budista (Genyu) sobre o *Qi*.⁷³

Arita – Eu tenho preferido não usar a palavra “Qi” a qualquer instante. Eu, pessoalmente, sinto que ainda não entendo bem conceitualmente o que “Qi” realmente é. Quando se trata de matéria é mais inteligível. Em nossa conversa, falamos que o

72. Fields, Gregory P. “Philosophy East and West”, Vol. 45, No. 3 (Jul., 1995), p. 432. Published by: University of Hawai’i Press.

73. Sokyū, Genyu; Arita, Hideho. *Nouno chikara – Zen no kokoro* (A força do cérebro – o coração do Zen). Tokyo: Daiwa Shobo, 2008, pp. 27-33.

oxigênio não é visível a olho nu, mas é mensurável. Eu queria apreender o “Qi” desta mesma maneira. Por isso é que entendo o estado do coração (emoção) como se fosse uma substância do circuito emocional. Vejo muitas pessoas usando a palavra “Qi” sem muito critério. Por isso fico em dúvida se o “Qi” que uma pessoa está dizendo é o mesmo “Qi” de outra. É por isso que, se possível, gostaria de ouvir do senhor algo como “”Qi” é tal coisa!”.

Genyu – Nossa, de repente você está me trazendo uma grande dúvida. No momento, apenas posso lhe contar sobre o “Qi” do jeito que eu penso. Em primeiro lugar, sem dúvida nenhuma, “Qi” é um fenômeno físico. Se me perguntarem se ele é visível, preciso dizer que no momento, mesmo ainda hoje, a Física não consegue tratá-lo como algo visível. Como o senhor mencionou há pouco, da mesma forma que o oxigênio é invisível, as partículas de átomos não se deixam ver. Mas, mesmo assim, todos eles são reconhecidos como parte dos fenômenos físicos. (...) Penso que seria melhor não definir onde o “Qi” se encontraria na ciência ocidental. No entanto, o fato de que vivemos mostra que nosso organismo está tendo uma comunicação dentro dele. E, se vivemos, está ocorrendo também entre mim e os outros (fora do corpo) uma comunicação. (...)

Genyu – Os campos elétricos e os magnéticos têm alguma associação. A existência de meridianos [pontos de acupuntura] também podem ser comprovados por sua eletricidade. Entretanto, como canal de informação vejo só o acesso pelos cinco órgãos do sentido. As novas informações visuais são processadas no hipotálamo normal; o que entra pelo ouvido, também. Recebemos as informações através do neocórtex. Entretanto eu

acredito que há uma forma mais primitiva e direta. Observando a história da formação do cérebro, há o chamado complexo reptiliano: é o primeiro tipo. Essa parte é encoberta pelo sistema límbico e por cima dele o neocórtex: os quatro milímetros mais externos à película que cobre o cérebro. Se pensarmos nesta estrutura, será que o que estamos falando é uma interação [feita pelo Qi] que acontece bem no núcleo dessa estrutura? Então, esse núcleo também é o local que é comprimido e pressionado cada vez que o neocórtex cerebral é utilizado.



Arita – O que é interação? É uma comunicação entre as pessoas? Será também uma comunicação dos corpos também?

Genyu – Eu acho que é ambos.

Arita – Você acha que nossa interação entra nesse caso [refere-se ao “Qi”]?

Genyu – Sim! Se formos mais além, podemos dizer que existe também na interação entre pessoas com animais, plantas e animais, e entre as próprias plantas. Pois não existe “Qigong” na China? Chamamos de Qigong interno e Qigong externo. Ou seja, no interior de nosso corpo passa o “Qi”, que pode sair da ponta do dedo, e ainda usá-lo como força para fora do corpo

e agir para fazer algo. É algo que podemos acessar por dentro e por fora, entrando e saindo de nós com liberdade (...).

Genyu – Mas quem discrimina o que é certo ou errado é o neocórtex?

Arita – Oh, sim. Certo ou errado. Sim, essa é uma função da racionalidade. Gostar ou não gostar; sentir empatia ou rejeição, ou seja, aquelas coisas que envolvem o emocional são controladas pelo sistema nervoso autônomo. Que passa diretamente para o mecanismo que forma a emoção e a ação. Estes nem passam pelo córtex. O circuito chega sem precisar passar por ele.

Para concluir este capítulo, uma observação que me foi indicada pelo Prof. Sylvio Horta. O reconhecimento do *Qi*, da ideia de *Qi* é, de certo modo universal. Encontramo-lo até mesmo nos Evangelhos, quando Cristo diz que alguém o tocou e os discípulos, não entendendo o que o Mestre disse, respondem que a multidão o comprime por todos os lados, e Jesus reafirma: “Alguém me tocou, porque senti que uma *força* saiu de mim” (Lc 8, 46).

8. Cerimoniais e cerimônia; tradições e tradição

8.1 A eficácia das cerimônias: o interior e o exterior

Nada mais alheio a nossos propósitos do que sugerir que a Cerimônia do Chá, os procedimentos cerimoniais possam de *per si* obter quaisquer resultados valiosos para a educação. Eles não agem *ex opere operato*, como o batismo católico para um recém-nascido, ou a unção de um moribundo em coma. Não são tampouco um ritual mágico, um abracadabra ou “abre-te, Sésamo”. Nem uma prática supersticiosa, como a de dar três pulinhos para que São Longuinho me indique onde está o objeto perdido...

Voltamos aqui à já citada advertência de Pascal: “esperar socorro daquele exterior é ser supersticioso; não querer juntá-lo ao interior é ser soberbo”. O Guimarães Rosa que fala de fingir para germinar é o mesmo que também nos alerta: “Confiança – o senhor sabe – não se tira das coisas feitas ou perfeitas: ela *rodeia é o quente da pessoa*”.⁷⁴

74. Rosa, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001, p. 72.

Os verdadeiros mestres do *Chado* sabem que os ritos – sem uma dimensão no interior de quem os pratica – podem muito bem degenerar em rituais vazios. Namboroku, livro clássico do século XVI já alertava:

O significado fundamental do *Wabi* revela um mundo búdico de imaculada pureza; portanto, que o pó desse caminho do jardim e do casebre sejam varridos de modo impecável. E quando o anfitrião e seus convidados mantêm um trato cordial, de coração aberto, não se deve de modo algum falar sobre as leis da cerimônia, sobre suas prescrições, critérios e medidas. Tudo é apenas uma oportunidade, desde o atizar do fogo, a água a ferver, até o saborear do chá. Nada deve haver além disso. Isso é o que faz reluzir o coração de Buddha, límpido como o orvalho. Quando o homem se concentra nas cortesias e nos cerimoniais, cai nas mais diversas obrigações mundanas e, assim, ou os convidados cedem à negligência do anfitrião, encobrindo-a, ou o anfitrião se diverte com a negligência dos convidados. Em época alguma houve um homem que compreendesse tudo isso até as últimas instâncias do requinte e da profundidade. (cit. por Hammitzsch pp. 100-101)

Talvez a fórmula de equilíbrio nos seja dada por Cristo. No Evangelho, vêmo-lo investir contra o absolutismo dos rituais dos fariseus – como os ritualismos de ablução ou do dízimo (“limpais por fora o copo e o prato, enquanto por dentro estais cheios de rapina e maldade” Lc 11, 39; “pagais o dízimo da menta e das hortaliças e deixais de lado a justiça e o amor a Deus” Lc 11, 41; etc. em resu-

mo: cuidam do exterior, mas não do interior – Lc 11,40); mas vêmo-lo também queixar-se da desatenção aos cerimoniais de hospitalidade, em casa de Simão, o fariseu: “Simão, entrei em tua casa e não me deste água para os pés... não me deste o beijo de acolhida... não ungieste minha cabeça com azeite...” (Lc 7, 44 e ss.).

A conclusão é clara. Sim, os aspectos externos são importantes, na medida em que propiciam, suscitam, fomentam, alimentam, despertam... atitudes interiores, o “quente” da pessoa.

8.2 As tradições e a tradição

Nessa harmoniosa articulação exterior-interior reside precisamente o potencial pedagógico do *Chado*. Mas as possibilidades de descaminho são inúmeras. Mesmo no Japão, hoje em dia, não é raro que o *Chanoyu* seja praticado como mera formalidade, um ritual sem alma para manter “as tradições” (já o famoso escritor Yasunari Kawabata, Prêmio Nobel de 1968, em seu romance *Mil Tsurus*, advertia para o caráter deletério desse fato).

Aproveitemos aqui a genial distinção de Pieper: Tradição x tradições:

Uma consciência autêntica da tradição nos torna livres e independentes em relação ao conservadorismo daqueles que se pretendem ‘os guardiães da tradição’. E na verdade pode ocorrer que esses famigerados ‘bastiões da tradição’, por se aferrarem a formas históricas, impeçam a verdadeira transmissão daquilo

que realmente é valioso (e que só pode ser transmitido sob formas históricas transformadas). E há uma transmissão autêntica das tradições essenciais que o simples conservadorismo nem sequer é capaz de divisar. Sem dúvida, no conjunto, o que menos importa para a verdadeira Tradição é aquilo que normalmente se chama de ‘as tradições’.⁷⁵

O exemplo que Pieper ajunta a essa consideração é o do “cerimonial” – vivenciado por ele na infância (e por todos os católicos alemães na época, no começo do século XX) – de o pai, como chefe da família reunida para as refeições, fazer o sinal da cruz sobre o enorme pão caseiro antes de cortá-lo e distribuí-lo. Esse costume não era omitido jamais; o patriarca podia traçar o sinal da cruz distraído ou furtivamente, mas nunca deixava de fazê-lo. Décadas depois, Pieper reconhece que esse “cerimonial” desapareceu completamente e é, nos dias de hoje, impensável. As famílias já não almoçam juntas; já não existem aqueles pães tão grandes que requeriam a força de um homem adulto para cortá-los etc. Pode-se até lamentar o fato, mas essa bela tradição já não existe mais... Mas, pergunta-se Pieper, será que, por isso, devemos dar razão aos pessimistas e apocalípticos que veem nesse(s) desaparecimento(s) uma crise de civilização, o fim do sentido da família e da própria religião cristã? A resposta é: Não! Por mais que reconheçamos o valor das formas concretas pelas quais *a*

75. Pieper, Josef *Le Concept de Tradition*, cit. por Sproviero, Mario Bruno “Confúcio e a Revelação Primitiva” <http://www.hottopos.com/mirand5/mario.htm>.

Tradição é transmitida, a própria dinâmica histórica exige, por vezes, novas formas: daí que, como recolhemos no parágrafo citado literalmente acima: “pode ocorrer que esses famigerados ‘bastiões da tradição’ por se aferrarem a formas históricas impeçam a verdadeira transmissão daquilo que realmente é valioso (e que só pode ser transmitido sob formas históricas transformadas)”.

Cabe aqui uma observação sobre o perverso uso político, militar etc. das *tradições* e dos valores tradicionais, convocados para “legitimar” – em nome da Tradição – a hierarquia vigente, absurdos “sacrifícios pela Pátria”, tanto no âmbito da política interna como no do colonialismo estrangeiro, como muito bem denunciou, por exemplo, Edward Said.

8.3 *Okuribito* – diversas atitudes ante o cerimonial

O esvaziamento e a perda (e a possibilidade de recuperação...) do sentido da cerimônia são mesmo o tema central do magistral filme *Okuribito* (“A Partida”), *Oscar* de melhor filme estrangeiro de 2009.

O jovem personagem Daigo Kobayashi, desempregado, acaba aceitando o emprego de preparador de corpos dos mortos antes de eles serem cremados: o tradicional ritual *nokan*, realizado na presença dos parentes e amigos mais próximos do defunto e que consiste em limpar delicadamente o corpo, vesti-lo com roupas adequadas e maquiar o rosto do morto antes de colocá-lo no caixão.

O filme habilmente estabelece o contraste entre a dedicação inicial de Daigo à mais “pura” das artes, violoncelista de orquestra de música erudita (projeto interrompido abruptamente por perda de patrocínio), e a posterior necessidade de ganhar a vida, mudando-se para o interior e dedicando-se ao repulsivo ofício.

Daigo, que por algum tempo consegue ocultar a sua ocupação, evidentemente considerada desprezível e repugnante (o próprio Daigo, nos primeiros trabalhos, sofre de violentas náuseas), enfrenta o repúdio dos amigos e da própria esposa Mika (que o abandona), quando estes descobrem seu verdadeiro ofício.

Naturalmente, uma obra-prima do porte de “A partida” convocaria mil comentários sobre detalhes de sua captação – para o bem e para o mal – da realidade social japonesa contemporânea. Neste trabalho restringir-nos-emos a algumas atitudes referentes à cerimônia.

O que mais chama a atenção é a perda generalizada do sentido profundo da tradição *nokan*, preservada pelo Sr. Sasaki. Com incrível genialidade, o filme não confere ao Sr. Sasaki nenhuma iluminação especial, nenhuma requintada sensibilidade para rituais; muito pelo contrário: ele aparece em cena mascando um palito de dentes e é um homem prático e sem nenhum refinamento. Quase poderíamos aproximar seus modos – quando não está em funções cerimoniais – dos de, digamos, um típico caminhoneiro ou borracheiro. Mas, já no final do filme, Sasaki conta como começou sua carreira de *nokanshi*: a *vontade*, quando morreu sua esposa, de deixá-la linda, como ele a via...

Esse homem, aparentemente insensível e nada romântico, é, na verdade, o único detentor do genuíno sentido de uma milenar tradição. E, quando se apresenta o candidato Daigo para a entrevista (sem suspeitar que o emprego é de *nokanshi*), Sasaki vê imediatamente o potencial de Daigo e faz-lhe uma proposta irresistível, pois intui que ele será não só um funcionário eficiente, mas um discípulo para manter viva a verdadeira tradição *nokan*.

O filme mostra também como Daigo vai, pouco a pouco, transformando-se num “grande mestre” dessa arte e contagiando a todos com seu profundo sentido. É um profundo trabalho educativo que atinge as mais profundas regiões da existência (tendo que quebrar preconceitos aparentemente indestrutíveis), por meio da materialidade de lidar com o corpo (e neste caso até com o corpo no sentido de “corpo morto”).

Daigo, abandonado pelo pai na tenra infância, alimenta traumas e rancores em relação a ele: nem consegue se lembrar de seu rosto etc. O clímax do filme ocorre quando Daigo descobre que seu pai morreu (em outra cidade) e reluta em viajar para se “despedir” dele. Finalmente convencido pela colega de trabalho (outra cena de extrema sensibilidade, mas que não comentaremos aqui), esse “encontro” acaba curando-o de seus traumas, que dão lugar à compreensão, ao perdão e ao amor. Daigo decide-se a preparar o corpo do pai para “a partida” quando chegam para fazer o serviço dois *nokanshi*, profissionais “competentes”, mas sem nenhuma reverência e simplesmente preocupados em “fazer logo o serviço”.

Uma transformação existencial “impossível”, realizada pela prática de uma cerimônia, considerada repulsiva, mas que, atingido seu núcleo essencial, acabou por se manifestar mais poderosa do que a pura arte da música...

8.4 *Uma modesta “cerimônia” em escola pública municipal*

Naturalmente, uma “aplicação” curricular da Cerimônia do Chá seria problemática. Os “objetivos de aprendizagem” do Ocidente estabelecem (ou mesmo operacionalizam e comportamentalizam) metas bem concretas: ensinam-se teoremas de geometria para que o aluno desenvolva o raciocínio lógico; ensina-se aritmética para que traduza de modo exato os aspectos quantitativos da vida; etc. Pretende-se também uma aprendizagem em temas mais amplos ou mesmo transversais: cidadania, meio ambiente, ética etc., que, como todo mundo sabe, acabam, na prática, limitando-se à repetição de alguns slogans, à instrução no politicamente correto, a um faz de conta *pro-forma*, insosso e insípido.

Quais são os valores pedagógicos que podem ser veiculados pela cerimônia do chá? Naturalmente, nada que se possa “cobrar” em questões do Exame Nacional do Ensino Médio (Enem) ou exame vestibular? Observemos, *en passant*, que um exame em teste de alternativas não pode *eo ipso* avaliar a riqueza interior adquirida em um bom curso de, digamos, história ou literatura. A humanização produzida pelo autêntico contato com um Guimarães Rosa ou uma

Clarice Lispector escapa completamente a qualquer teste do Enem ou da Fuvest, obrigados – por sua própria formatação – a restringir-se a aspectos periféricos, à camada exterior do texto, a interpretações “objetivas”. Ao dirigir-se para o sucesso nesses exames, o ensino dessas disciplinas abdica, portanto, de suas próprias almas...

Essa problemática torna-se ainda mais aguda quando nos voltamos para a Cerimônia do Chá. Longe de nós querer apresentar qualquer proposta concreta da Cerimônia como atividade paradidática ou de efeméride, digamos, no dia da celebração da Imigração Japonesa ou coisa similar. Nesse caso – e supondo que a proposta fosse aceita – incorreríamos em mais uma tolice escolar, como tantas ridículas celebrações ao estilo da do “dia do Índio”.

O ponto sobre o qual temos insistido ao longo deste trabalho é precisamente a transformação interior que a Cerimônia *pode* propiciar. E o que ela pode propiciar transcende – não só em grau, mas em ordem – qualquer proposta comportamentalista de aprendizagem, do tipo: “Ao final deste módulo, o aluno estará apto a... (calcular, enumerar...: verbos comportamentais)”.

O que a sabedoria oriental tem de mais precioso a nos ensinar (e trata-se de artigo em falta no Ocidente) é precisamente o caráter de dom, de algo que se obtém *precisamente porque* não é buscado. Esta é precisamente uma das grandes contribuições de Josef Pieper para a filosofia da educação, com expressa referência ao Oriente... Lauand assim o resume:⁷⁶

76. Lauand, Jean. *O que é uma universidade*. São Paulo, 1987, Edusp, p. 85.

(O dom...) Uma importante distinção feita por Pieper a propósito dessa e de outras realidades humanas é a que se dá entre “não querer que algo ocorra” e “querer que algo não ocorra”: a sentença “Quem quiser salvar sua vida perdê-la-á” não vige só no âmbito religioso, mas também em muitas outras situações do homem, onde aquilo que se busca diretamente não se obtém; há bens que só alcançamos como dons, “por assim dizer, como fruto de uma procura endereçada para outra finalidade”.

Assim, por exemplo, no seu estudo sobre a virtude da fortaleza, recolhe a constatação feita pela Psicologia: “nunca o eu está tão exposto como quando solícito pela sua própria proteção”.

Na experiência de Eugen Herrigel, podemos ver até que ponto o moderno Ocidente é refratário ao dom; o que se pretende obter é sempre visto como conquista. Após anos de contínua aprendizagem do arco e de aparente progresso no *do* dessa arte, Herrigel consegue bons tiros, mas com base em expedientes da técnica de conquista ativa ocidental:

Eu me convencera de que estava no caminho certo, porque quase todos os tiros, pelo menos assim parecia, saíam de maneira suave e imprevista. Porém, eu não atentava para o reverso da medalha: para obter êxito, eu dirigia toda a minha atenção para a mão direita. Consolava-me a perspectiva de que essa solução técnica chegaria a ser, pouco a pouco, tão familiar que dispensaria toda atenção. Algum dia, graças a ela, me seria possível soltar 59-60 mesmo, na maior tensão. Assim, também nesse caso, a técnica se espiritualizaria. Cada vez mais confiante nessa

descoberta, não dei ouvidos às objeções de minha mulher e senti, por fim, a tranquila sensação de ter dado um decisivo passo à frente. Ao se iniciarem as aulas, o primeiro tiro já me pareceu excelente. Desprendeu-se suave e sem esforço. O mestre me olhou por um momento e, hesitante, como quem não crê no que está vendo, ordenou: “Mais uma vez, por favor!” O segundo tiro me pareceu superar o primeiro. Então, sem dizer uma única palavra, o mestre se aproximou, tomou o arco das minhas mãos e, dando-me as costas, sentou-se numa almofada. Compreendi o que isso significava e retirei-me. No dia seguinte, o mestre, por intermédio do professor Komachiya, avisava-me de que se recusava a continuar com suas lições porque eu o havia enganado. (*A arte cavalheiresca...* pp. 59-60)

O discípulo havia ignorado o sentido profundo dessa arte, assim expresso por Suzuki no Prefácio ao livro de Herrigel:

No tiro com arco, arqueiro e alvo deixam de ser entidades opostas, mas uma única e mesma realidade. O arqueiro não está consciente do seu “eu”, como alguém que esteja empenhado unicamente em acertar o alvo. Mas esse estado de não-consciência só é possível alcançar se o arqueiro estiver desprendido de si próprio, sem, contudo, desprezar a habilidade e o preparo técnico. Dessa maneira, o arqueiro consegue um resultado em tudo diferente do que obtém o esportista, e que não pode ser alcançado simplesmente com o estudo metódico e exaustivo.

E Herrigel havia tentado obter *como conquista* até o necessário desprendimento de si!

Para concluir, seja-me permitida uma narrativa de vivência. Trata-se de uma singela (mas profunda) “experiência” que espontaneamente realizei, neste ano, com meus alunos de 2º. ano do ensino fundamental I da escola municipal. Meus vinte alunos procedem predominantemente de classes sociais C e D. Obtivemos por doação uma máquina de fazer pipocas, uma miniatura dessas de salas de cinema, nas quais – para delírio das crianças – as pipocas giram, jorram e caem em profusão numa grande travessa.

Ao contrário do que o leigo poderia esperar, as próprias crianças logo começaram a procurar traduzir em “rito” a nossa ruidosa “cerimônia da pipoca”, estabelecida numa segunda sessão, na qual as crianças sugeriram convidar os coleguinhas do 1º. ano.

A pipoca, passada a primeira sessão (mais “selvagem” e “egoísta”) começou a ser vista como fator de integração, generosidade e hospitalidade. Era necessária organização (explícita ou tácita), realidades materiais que consubstanciassem esses ideais: nenhum dos alunos “anfitriões” reivindicou sua quota antes de que os “convidados” estivessem servidos e bem servidos. Servir era a palavra de ordem (tácita): desde que surgiu, a ideia veio acompanhada de outras: pedir às mães outras guloseimas para oferecer aos coleguinhas, inventar brincadeiras para entretê-los durante a espera, o cuidado com a apresentação da oferta (providenciando saquinhos coloridos, panos nas mesas, placas por eles desenhadas para indicar o local da fila, etc.), desenhar mensagens de gratidão para o doador da pipoqueira etc.

O mais curioso é que todo esse exercício de generosidade, solidariedade, serviço e desprendimento brotou espontaneamente (só

na segunda sessão, é bem verdade) e imediatamente buscou traduzir-se em realidades materiais, que interagem com aquelas atitudes interiores. Infelizmente, nada disso, desse comovente crescimento humano, interessa aos burocratas que governam nossa educação, pois escapam aos índices das pranchetas dos avaliadores, ávidos de “resultados”, sobretudo os que possam ser exibidos em ano eleitoral.

Refletindo sobre essa experiência – para mim, como educadora, tão comovente e gratificante – pude ver nela – dando asas à imaginação, ao devaneio ou ao delírio – o embrião de uma futura “Cerimônia da Pipoca”, com rituais consolidados depois de séculos:

- Nenhum aluno anfitrião tocará nas pipocas antes de os convidados estarem satisfeitos.

- Os anfitriões devem imediatamente recolher as pipocas que não saltem para a travessa e discretamente arremessá-las ao lixo da sala de aula.

- Nenhum convidado deve comer piruás. Um segundo saquinho será fornecido ao convidado, quando se esgotar o primeiro (daí que antes de os convidados chegarem deve haver já um primeiro saquinho de pipocas preparado)

- Os primeiros da fila devem ser os menores dentre os convidados

- Etc.

Vistos assim, os passos da Cerimônia do Chá aparecem como plenos de sentido, apontando para a realização (se tudo correr bem) dos valores da hospitalidade, reverência, autonomia, liberdade, de

ver a dignidade do outro, a alegria da convivência, a espontaneidade para criar...

Claro que seria puro *nonsense* perguntar, com nossos avaliadores oficiais: Mas, enfim, ao final da Cerimônia, o aluno estará apto a quê?

9. Conclusões

Ao final deste percurso, é chegado o momento de retomar em enunciados sucintos⁷⁷ os principais resultados desta pesquisa. Nela, a propósito da Cerimônia do Chá, procuramos discutir questões de Antropologia e Filosofia, intrinsecamente ligadas à Educação.

As tradições de pensamento do Oriente e do Ocidente⁷⁸ podem perfeitamente dialogar, por disporem de bases comuns ou complementares compatíveis (o episódio narrado por Heródoto resume bem a diversidade de formas sob valores de comunhão). Se no Oriente os ritos são mais notórios, “pensar com o corpo”, isso também ocorre na tradição ocidental.

A ideia de “fingir primeiro para germinar autêntico depois” (G. Rosa) fundamenta importantes aspectos educativos em ambas as tradições. Os ritos e as repetições, sendo poderosos agentes educativos, estão sujeitos, porém, ao risco das disfunções: podem levar ao embotamento em vez de à iluminação. No caso do

77. E, portanto, um tanto tipificados (“o Oriente”, “o Ocidente” etc.): o leitor saberá dar o devido “desconto” em cada caso...

78. Tradição do Ocidente, digamos de Platão a Tomás, e não, como diz Horta, “aquele Ocidente que temos de 800 anos para cá. Aquele que não corresponde à verdadeira tradição do Ocidente”.

Chanoyu, sua *essência* oculta – na qual um dos elementos é precisamente oferecer um espaço de igualdade – fornece uma defesa adicional contra esse perigo.

O *Chanoyu* educa (pode educar) para importantes valores da convivência: o reconhecimento da dignidade do outro como ser humano, a hospitalidade, a generosidade, a igualdade etc.

Esse poder educativo – em ambas as tradições – apoia-se no cotidiano mais material e corriqueiro não para dispersar-se nele, mas para – em e a partir de o cotidiano – ascender (em *aufheben*) a um *plus* oferecido até por uma pedra (A. Prado) e aos mais elevados planos da contemplação (e da vivência) das verdades sobre o ser humano e o mundo. Essa inserção no cotidiano é uma constante nos mestres e fundamenta o *Chado* e tantas artes orientais.

O poder revelador da realidade que pode estar contido nas palavras manifesta-se, de modo peculiar, no vocábulo japonês *Mi* (身): sua existência no idioma facilita (ou talvez até mesmo possibilite) uma mais abrangente concepção de corpo: a consideração da integração corpo-mente, da realidade expandida do corpo (para além da estreita dicotomia moderna alma/corpo), do homem como ser (inexoravelmente) relacional etc. Também preciosos valores – como *Wa*, *Kei*, *Sei*, *Jaku* e *Wabi* – participam dessa dialética: realidade viva/linguagem viva (Pieper).

A tradição japonesa, assim instalada, tem vocação refratária aos exagerados dualismos pós-cartesianos. Por isso o *Chanoyu* pode ser a base de todo um *Chado*.

A propósito do *Mi*, recordemos que o Oriente é mais propenso

aos valores oferecidos pelo “pensamento confundente”, verdadeiro antídoto contra modismos pedagógicos que apostam no absolutismo do “*ens certum*” e da *certitudo* como *arkhé* da filosofia moderna (Heidegger).

Já a conatural afinidade do Oriente com a obtenção de objetivos pela “voz média” complementa a instalação da vontade ocidental (moderna) na conquista, na “voz ativa”. Muitas das lacunas essenciais da pedagogia do Ocidente procedem dessa omissão, que pode ser reparada se houver a disposição de dialogar e aprender da tradição oriental, que se traduz, entre tantas outras instâncias, no *Chado*.

No *Chanoyu*, o cuidado, em vários sentidos, com o “corpo” dos participantes, nos mostra uma perspectiva pedagógica que transcende os estreitos limites de uma educação voltada apenas para a mente.

Os pilares do *Chado* (e sua inter-relação e também com o *Wabi*). *Wa*, o harmonioso relacionamento com todas as coisas, que pressupõe uma harmonia no interior do próprio homem. *Kei*, a reverência, que traz consigo tantos outros valores pedagógicos hoje esquecidos: a admiração, o sentido do mistério etc. *Sei*, a pureza. E *Jaku*, a “tranquilidade”, que bem poderia fundamentar uma revolucionária educação para o silêncio (no sentido profundo apresentado por Pieper).

A integração dos pilares do *Chado* guarda relação com a criatividade, como manifesta Tanigawa Tetsuzô, que a vê emergir no entrecruzar de quatro fatores próprios do *Chanoyu*: artístico,

ascético, social e cerimonial. E, como mostra Yuasa, também o pleno sentido do *Qi* (氣) só torna-se disponível em estado profundo de meditação.

Finalmente, seguindo uma vez mais Pieper, contrapomos as tradições à tradição (aquelas até podendo ser um obstáculo para esta); e cerimoniais à Cerimônia.

Com tudo isto, podemos mais facilmente separar o joio do trigo e propor para nossa educação um diálogo com valores orientais.

Quero concluir fazendo minhas as palavras de Soshitsu Sen XV, no final de seu *Vivência e Sabedoria do Chá*:

Em minhas próprias mãos eu segurei uma tigela de chá: vejo, representada em sua cor verde, toda a natureza. Fechando os olhos, sinto verdes montanhas e água dentro de meu próprio coração. Sentado só, em silêncio, ao tomar o chá sinto que elas se tornam parte de mim mesmo. Qual a coisa mais maravilhosa para uma pessoa, como eu, que segue o Caminho do Chá? Minha resposta: a identidade que se estabelece entre anfitrião e convidado através do encontro de seus corações e do ato de compartilhar uma tigela de chá.

Tomando em suas mãos uma tigela de chá verde e bebendo-o, você se identifica com a natureza e disso lhe advém a paz. Esta paz pode ser espalhada mediante o oferecimento de uma tigela de chá a outra pessoa. Espero que você beba e compartilhe esta paz comigo.

Referências bibliográficas

- ABAD, Alejandro. “Julián Marías, persona” http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/143/Num143_010.pdf Acesso em 23-08-10
- BARROS, Manuel de. “Livro das Ignoranças” in *Poesia completa*. São Paulo: Texto Editora, 2010.
- CARRIÈRE, Jean-Claude. *Le Cercle des menteurs, contes philosophiques du monde entier*. Paris: Plon, 1998.
- CASTRO, R. C. G. *Negatividade e participação: a influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino – teologia, filosofia e educação*. Tese de doutorado Feusp, 2009.
- Centro de Chado Urasenke do Brasil. *Chanoyu : Arte e Filosofia* São Paulo: Aliança Cultural Brasil-Japão, 1995.
- CHIA, Ho Yeh. “Educação e memória em Confúcio”. Revista *Videtur* No. 1 <http://www.hottopos.com/videtur/chia.htm>. Acesso em 23-08-10.
- COSTA, Paula Cesarino. “Buzinar, passar e parar”. *Folha de S. Paulo – Opinião*, 29-08-10.
- FIELDS, Gregory P. “Philosophy East and West, Vol. 45, No. 3 (Jul., 1995), pp. 431-437. Published by: University of Hawai’i Press.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Peunir: História da violência nas prisões*. São Paulo: Ed. Vozes, 1996.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia*. São Paulo: Paz e Terra, 1996, 31ª. ed.
- GUIMARÃES ROSA, João. “Sobre a escova e a dúvida” in *Tutaméia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1985.

- _____. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- _____. *Sobre o problema do ser. O caminho do campo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- HERÓDOTO. *História*. www.ebooksbrasil.org/eLibris/historiaherodoto.html. Acesso em 23-08-10.
- HIROSE, C.; LIMA, Florice S.; AVANZI, Mara. “Projeto: sentindo, pensando e aprendendo – uma busca além do ler, escrever e fazer contas” in LAUAND, Jean (Org.). *Filosofia e Educação – Estudos*. S. Paulo: Factash/CEMOrc, 2007, v.2.
- HIROSE, Chie. “Fingir para germinar: Educação e Antropologia II – A tradição japonesa”. *Revista Internacional d’Humanitats* No. 20, 2010 <http://www.hottopos.com/rih20/index.htm> Acesso em 23-08-10.
- _____. *Kyoiku jin... (O olhar da Antropologia da Educação na adaptação inter-cultural – o caso de crianças brasileiras no Japão)*. Univ. Fed. de Hiroshima: 1997.
- _____. *Tablado do Moreno: espaço de aprendizagem para o papel de educador*, monografia de conclusão de curso de Especialização em Psicodrama. Febrap, 17-12-2004
- HORTA, Sylvio. “Entrevista” concedida a Chie Hirose em 03-05-2010.
- _____. “Julián Marías cumple 90 años”, *Revista Mirandum* No. 16, CEMOrOc, 2005 www.hottopos.com/mirand16/sylvio2.htm. Acesso em 23-08-10.
- HSING YÜN. *Contos Ch’an* vol. 1. São Paulo: Shakti, 2000.
- _____. *Contos Ch’an* vol. 2. São Paulo: Mirian Paglia, 2004.
- ICHIKAWA, Hiroshi. “Mi” no kouzou – *shintairon wo koete* (Estrutura do Mi – além da teoria do corpo) 19ªed. Tokyo: Kodansha, 1993 (1ªed.), 2009.

- LAO TSÉ. *Tao Te Ching* Tradução de Mario Sproviero http://www.hottopos.com/tao/dao_de_jing01.htm Acesso em 23-08-10.
- LAUAND, Jean. “Fingir para germinar: Educação e Antropologia I” <http://www.hottopos.com/rih20/jean.pdf> Acesso em 23-08-10.
- _____. “Ética e Antropologia – A concepção de Tomás de Aquino” – <http://www.deproverbio.com/DPbooks/LAUAND/3.htm> Acesso em 23-08-10.
- _____. “Mestre Pennacchi: arte integração, estética da participação” <http://www.hottopos.com/notand15/lauand0.pdf> Acesso em 23-08-10.
- _____. “Método e linguagem no pensamento de Josef Pieper” <http://www.hottopos.com/videtur29/ljargport.htm> Acesso em 23-08-10.
- _____. “Método y lenguaje en el pensamiento de Josef Pieper” <http://josef-pieper-arbeitsstelle.de/fileadmin/documents/online-artikel/Lauand%20-%20Pieper%2C%20Metodo%20y%20lenguaje.pdf> Acesso em 23-08-10.
- _____. “Voz ativa, passiva ou... média?” in: *Filosofia, linguagem, arte e educação*. São Paulo: Factash, 2007, pp. 185-188.
- _____. “O filósofo e o poeta” Acesso em 23-08-10 <http://www.hottopos.com/geral/naftalina/poet.htm>.
- _____. “O pecado capital da Acídia na análise de Tomás de Aquino.” <http://www.hottopos.com/videtur28/ljacidia.htm>. Acesso em 23-08-10.
- _____. “Pensamento confundente e neutro em Tomás de Aquino” <http://www.hottopos.com/notand14/lauand.pdf> Acesso em 23-08-10.
- _____. “Memória, mãe das musas” in Lauand, J. *Filosofia, linguagem, arte e educação*. São Paulo: Factash, 2007.
- _____. Conferência “Universitário: o significado de ser católico, hoje” <http://www.hottopos.com/congrerj.htm>. Acesso em 23-08-10.

- _____. *O que é uma universidade*. São Paulo: Edusp, 1987.
- _____. “Imagine ou... Remember?” <http://www.hottopos.com/geral/ imagine.htm>. Acesso 23-09-10.
- _____. *Provérbios e educação moral*. Acesso em 20-09-2010 <http:// www.deproverbio.com/DPbooks/LAUAND/6.htm>.
- LOHMANN, Johannes. “Santo Tomás e os Árabes – estruturas lingüísticas e formas de pensamento” www.hottopos.com.br/ videtur11/santotom.htm Acesso em 23-08-10.
- FÉLIX, Luciene. “Descartes” http://www.esdc.com.br/CSF/artigo_ descartes.htm Acesso em 23-08-10.
- MACMILLAN, ed. *Niti-tyu-ei-gengobunka jiten*, Tokyo: Ed. Macmillan Language House, 2000.
- MARÍAS, Julián. *Hispanoamérica*. Madri: Alianza, 1986.
- _____. *Breve tratado de la ilusión*. Acesso em 20-09-2010 <http://www. conoze.com/doc.php?doc=2845>.
- MAUSS, Marcel. 1974 “As técnicas corporais”, - *Sociologia e Antropologia*, vol.II. São Paulo: EPU/EDUSP. pp. 209-233.
- MAY, Rollo. *A coragem de criar*, 14ª impr., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.
- MORENO, J.L. *Psicodrama*. São Paulo: Editora Cultrix, 1997
- MURAYAMA, Makoto. *Kotowaza, kanyouku, omoshiro jiten*. Tokyo: Saera Shobo, 1986.
- NAGAOKA, Shoten. *Ditsuyou kotowaza shoujisho*. Tokyo: Nagaoka Shoten. 1981 (1ªed.) 1992.
- OKAKURA, Kakuzo. *O livro do chá*. São Paulo: Ed. Pensamento, 2009.
- PIEPER, Josef. Viver do Silêncio <http://www.hottopos.com/videtur18/ pieper.htm> Acesso em 23-08-10.
- Pieper, J. “Filosofar hoy, o la situación de la filosofía en el mundo actual” Acesso em 06-09-10. <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/>

2088/1/06.%20JOSEF%20PIEPER,%20Filosofar%20hoy,
%20o%20la%20situaci%C3%B3n%20de%20la%20filosof%C3%ADa%20en%20el%20mundo%20actual.pdf.

PIEPER, Josef. *Abertura para o todo* <http://www.hottopos.com.br/mirand9/abertu.htm> Acesso em 23-08-10.

PIEPER, Josef. *O que é filosofar?* São Paulo: Loyola, 2009.

PRADO, Adélia. *Poesia Reunida*. São Paulo: Siciliano, 1991.

_____. “Poesia e Filosofia”, in LAUAND, Jean. *Interfaces*. São Paulo: Hottopos, 1997.

ROBERT, ed. *Robert Dictionnaire de proverbes et dictons*. Paris: Ed. Robert, 1989.

SANKOU, Shuppan. *Shinpan koji kotowaza shinjiten*. Tokyo: Ed. Sankou Shuppan, 1994.

SEN XV, Soshitsu. *Vivência e sabedoria do chá*. Tradução de Francesca Cavalli, 2ªed. São Paulo: Ed. T.A. Queiroz, 1981(1ªed.), 1985

SOKYU, Genyu; ARITA, Hideho. *Nouno chikara – Zen no kokoro* (A força do cérebro – o coração do Zen). Tokyo: Daiwa shobo, 2008

SUZUKI, Diasetz, T. “Introdução” a Herrigel, Eugen. *A Arte cavalheiresca do arqueiro Zen*. Tradução de J.C. Ismael; 10ªed. São Paulo: Ed. Pensamento, 1975(1ª ed.), 1991.

Vanorsow “Message” Acesso em 23-08-10. <http://teachingcompany.12.forumer.com/viewtopic.php?p=2786&sid=92abff94a164788399358bde25e9168c>

YUASA, Yasuo. *Shintaiiron – touyouteki shinshiron to gendai* (Teoria do Corpo – teoria moderna sobre psicossomática oriental), 16ªed. Tokyo: Koudansha; 2007.

_____. *The Body, self-cultivation, and Ki-energy*. N. York: State University of New York Press, 1993.

