

OBSERVAR O INVISÍVEL: ATUALIZAÇÃO DA 'IDENTIDADE JAPONESA' NA PRÁTICA DO KENDO – REFLEXÕES SOBRE O TRABALHO DE CAMPO

OBSERVING THE INVISIBLE: UPDATING THE “JAPANESE IDENTITY” IN THE KINDO
PRACTICE - CONSIDERING THE FIELDWORK

Gil Vicente LOURENÇÃO

Mestrando em Antropologia Social – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade Federal de São Carlos – UFSCar – Brasil. E-mail: gil_vicente1@yahoo.com.br.

RESUMO: O **problema** da pesquisa de mestrado foi situar a negociação da ‘identidade japonesa’ nos espaços sociais possibilitados pela prática corporal-marcial denominada *Kendo* [esgrima japonesa]. A **hipótese** formulada trata da indicação de um sistema inconsciente de valor que classifica em termos de proximidade e distância em relação a uma noção de **japonesidade**. Os caracteres fenotípicos são contingentes quando mais próximo se está dos conhecimentos nativos. O *kendo* é um dispositivo de **japonesidades**, um mecanismo de produção de ‘japoneses’ e de discursos ‘míticos’, atualizados a partir de uma dimensão corpórea objetiva e subjetiva. Neste *paper* discutirei o acesso a esse ‘coletivo’ a partir da noção de “participação” nessa prática marcial, remetendo a uma instrumentalização do corpo do antropólogo, tomado enquanto ‘instrumento de pesquisa’.

PALAVRAS-CHAVE: Identidade nipo-brasileira, transnacionalismo, participação.

ABSTRACT: The research problem was at the negotiation of the ‘Japanese identity’ in the spaces made possible by doing body-martial called Kendo [Japanese fencing]. The assumption made concerns the indication of an unconscious system of value ranks in terms of proximity and distance in relation a concept of Japaneseness. The phenotypic characters are contingent when it is closest of native knowledge. The Kendo is a Japaneseness device, a mechanism of production of ‘Japanese’ and ‘mythical speeches,

upgraded from a subjective and objective body size. In this paper discuss the access to this 'group' from the concept of "participation" in martial practice, referring to an objectification of the anthropologist body, taken as an' research instrument '.

KEY-WORDS: Japanese-Brazilian identity, transnationalism, participation.

Introdução

O tema de minha pesquisa de mestrado foi abordar uma formulação de 'identidade japonesa' (CARDOSO OLIVEIRA, 2000¹) em uma prática marcial denominada *Kendo*² que elabora discursos míticos e rituais sobre o modo de condução 'moral' de seus praticantes, descendentes e não descendentes de japoneses. Desenvolvi 'pesquisa de campo' em 'Associações Japonesas'³ nas quais se apresentava essa prática. Em uma aproximação para o português, *Kendo* significa o "Caminho da Espada" e se trata de uma modalidade de esgrima japonesa na qual é usada uma armadura e espadas de bambu para os combates e compreende uma série de movimentos corporais e um rígido código moral, centrado na formulação ética do *Bushido*⁴, vivenciado 'miticamente' pelos praticantes. Essa arte marcial inseriu-se no Brasil pelo intermédio dos imigrantes⁵ e é praticada atualmente no Brasil por imigrantes ainda vivos, por descendentes e por pessoas sem descendência nipônica. Essa arte marcial enfatiza no seu 'ensinamento' uma postura de entendimento com o meio social amplo através de alguns princípios como a honra⁶ e objetiva a afirmação de que a espada é um modo de aperfeiçoamento do 'espírito'⁷. Neste *paper* procuro fazer um pequeno balanço do método e de alguns problemas teóricos dados na forma de acessar

¹ Roberto Cardoso de Oliveira se refere neste texto sobre a 'identidade' que surge no interior de Estados-nação a partir de situações de minorias étnicas, o autor afirma que no bojo deste conceito há designação de ambigüidade, e a própria situação de 'minorias' reforça laços de parentela e aspectos culturais como sistemas que articulam operadores identitários, como a terra – noção de território – história 'real' ou suposta; sangue, língua, caráter, honra. Utilizamos esse conceito tal qual tomado por Cardoso de Oliveira, embora saibamos as dificuldades.

² Kendo: "剣道" - "O caminho da Espada".

³ Entre as associações, podemos citar a Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa [Bunkyo], Fukuhaku, Suzano, Associação cultural e esportiva Piratininga, associações com sede na região metropolitana de São Paulo e Associação São Carlos de Kendo, em São Carlos/SP.

⁴ O livro mais difundido sobre o bushido é homônimo de Inazo Nitobe (1899), no qual as virtudes do Caminho do Guerreiro foram difundidas. Essas 'virtudes- conceitos' eram passadas oralmente no Japão, de geração a geração e sintetizavam-se no número de sete: Retidão, Coragem, Benevolência, Respeito, Sinceridade, Honra e Lealdade.

⁵ Segundo o informante Luiz Kobayashi, no navio *Kasato Maru* durante a viagem para o Brasil alguns japoneses lutaram Kendo.

⁶ Em suma, há indicação de um código ético que rege o comportamento dos descendentes e também não descendentes e mais especificamente, há uma idéia de "japonesidade" ideal divulgada, difundida e compartilhada por descendentes e não descendentes de japoneses.

⁷ *Yamato damashii*, ou 'espírito japonês'.

tal ‘coletivo’ mediante a pesquisa de campo. Para tanto, passaremos por um esboço da i[e]migração japonesa-brasileira e entraremos a seguir na discussão sobre a etnografia.

1. Por que estudar o kendo?

Por pressupor um modo de vivência que, segundo os nativos, se apresenta como ‘japonesa’ por retomar um conjunto de idéias⁸ – e pela presença constante de *nibonjin*⁹ que vem ministrar seminários no Brasil pelo menos uma vez por ano – julguei que enquadrado tal sistema em uma perspectiva transnacional tornar-se-ia uma via interessante (SCHILLER, BASCH & BLANK-SZANTON, 1992; 1995) diante do trânsito de idéias, conceitos e do trabalho através de um espaço intersticial criado entre o Brasil e o Japão¹⁰ :

We call this new conceptualization, “transnationalism”, and describe the new type of migrants as transmigrants. We have defined transnationalism as the processes by which immigrants build social fields that link together their country of origin and their country of settlement. Immigrants who build such social fields are designated ‘transmigrants’. Transmigrants develop and maintain multiple relations – familial, economic, social, organizational, religious and political that span borders. Transmigrants are immigrants whose daily lives depend on multiple and constant interconnections across international borders and whose public identities are configured in relationship to more than one nation-state (GLICK SCHILLER; BASCH; SZANTON-BLANC, 1995, p. 48).

Se os emigrantes estabelecem múltiplos laços em um hiato arquitetado ‘entre’ dois países, esse campo teórico seria adequado para pensar as relações observadas no kendo, pois embora praticado no Brasil, ele tem sua gênese e referência no Japão. Mas as dificuldades conceituais começaram pela evidência de que essa prática, embora reformule constructos, se constitui em outro registro. Ela se ‘pensa’ e tem por objetivo ‘modificar’ o ‘espírito’ e constituindo-se nesse nível, deveria procurar enquadrá-lo em outra matriz teórica, visto que a teoria transnacional busca situar a condição migrante ou ‘transmigrante’ – que

⁸ Para alguns detalhes amplos sobre a pesquisa, pode-se consultar (LOURENÇÃO, 2008) no site: http://www.fazendogenero8.ufsc.br/sts/ST18/Lourencao-Machado_18.pdf.

⁹ Japoneses.

¹⁰As autoras desenvolvem tal conceito amparadas pelo trabalho de campo tendo por base a emigração de Filipinos, Caribenhos e Haitianos para os EUA.

é altamente influenciada pela dimensão do trabalho (SCHILLER, BASCH & BLANK-SZANTON, 1992; 1995) e principalmente produzida pelo 'capitalismo mundial' (Idem 1992: p. 08-09). Se o kendo possui uma relação bastante especial com o Japão, ela é menos sujeita¹¹ a uma condição de trabalho e mais a uma nebulosa de idéias que gravitam em torno da constituição de um '**tornar-se japonês**'. Ora, em questão não está de fato a proximidade real com o Japão¹² mas a proximidade ideacional ou ainda ideológica (DUMONT, 2000), 'virtual'. Em razão desse fato, procurei situar o kendo como um dado campo que – por remeter ao Japão – poderia ser pensado como uma forma de **transculturalismo**, conceito estabelecido por Sahlins (1997) em referência a experiência de confronto de situações coloniais e indígenas em diversas ilhas no pacífico, apropriação cultural e 'imperialismo de idéias' encarnados e/ou refutados na figura de *Epeli Hau'ofa* (Idem, p. 103-122) por se constituir em uma crítica em relação às variadas linhas de ação da economia tendo por base os contextos culturais indígenas¹³, nos quais essas mesmas linhas são apropriadas e significadas tendo por base outros agenciamentos – parentesco, intercâmbio de pessoas, fluxo de objetos e dinheiro etc. (Ibidem: p. 108). Mas tomando o *kendo* como uma realidade '**transcultural**', ainda sim era preciso ver como esse 'sistema' (LEVI-STRAUSS: 1996, p. 45-349; 2005, p. 12-45) que remete ao Japão e é praticado em cerca de 40 países agrupados em todos os continentes (OZAWA, 1997, p. 164-165); (INTERNATIONAL KENDO FEDERATION, 2009¹⁴) possui certa dinâmica estrutural (LEVI-STRAUSS, 1996, p. 313-359) que – ao se movimentar – produz algo. Esse algo é uma dada concepção de amálgama do 'espírito'; entendendo-o enquanto um ente fabricado (VIVEIROS DE CASTRO, 1979; 2002, p.27-85). Se ele produz, fabrica 'individualidades', deveríamos reorientar a forma de perceber e agenciar a pesquisa etnográfica. A hipótese arquitetada a partir da pesquisa de campo nos locais de treinamento vislumbrou tomar os eventos e demais atividades enquanto espaços de estruturação das práticas e de efetivação de uma dinâmica identitária que não exclui os não descendentes. Pelo contrário, a questão da identidade nipônica ou uma espécie de **japonesidade**¹⁵ é exteriorizada e negociada 'em

¹¹ Em específico, ver LOURENÇÃO, G.V. A esgrima japonesa, a [e]migração e os direitos humanos: algumas considerações. REHMU 31, Outubro de 2008.

¹² Embora ocorra um trânsito de atualização dada pela experiência migratória, evidentemente.

¹³ A bandeira de luta encarnada por Hau'ofa no sentido de valorização de 'sua' própria cultura enquanto procedimento de 'conversão e reconhecimento' era mais consistente, mesmo que levasse em consideração uma dimensão econômica, porém essa era englobada (DUMONT, 1992, p.370-375) por lógicas nativas (SAHLINS, 1997, p. 114).

¹⁴ FIK: <http://www.kendo-fik.org/english-page/english-page2/IKF-affiliates/IKF-affiliates.htm>; acesso em Jan: 2009.

¹⁵ A primeira formulação do termo Japonesidade tal qual ficou conhecida na literatura foi com Tsuda (2000 e

conjunto' aos 'brasileiros nativos', existindo mecanismos de neutralização das diferenças através de seu englobamento.

2. Esboço da (i/e)migração japonesa-brasileira e formulação do 'problema' identitário

A primeira leva de imigrantes¹⁶ japoneses chega ao Porto de Santos em 1908, no navio *Kasato-Maru* [781 imigrantes]. Segundo indicam estatísticas presentes nos trabalhos de Ruth Cardoso (CARDOSO, 1972) e Lesser (idem), o contingente populacional de imigrantes japoneses entre 1908 e 1969 foi de 247.312 pessoas, levando em conta que na década de 40 houve um decréscimo significativo da taxa de imigração por conta da Segunda Guerra Mundial. Durante a primeira fase, entre 1908 e 1940 a imigração foi familiar e, da década de 50 à frente, a emigração japonesa para o Brasil foi composta por 'indivíduos'. No período contabilizado entre 1909 e 1969, o contingente japonês representou cerca de 5% do total de 5.158.964 imigrantes no Brasil. Os Estados de São Paulo e Paraná possibilitaram a acomodação de grande parte dos imigrantes japoneses, uma vez que havia a necessidade de mão de obra para a lavoura. De 1933 a 1950 houve uma desaceleração da corrente migratória Japão-Brasil. Porém, a discussão sobre o lugar social dos japoneses permaneceu como questão nacional segundo Lesser¹⁷ (Ibdem, 2003).

Na década de 1960 a imigração japonesa para o Brasil desacelerou e a partir da década de 1980, um novo fenômeno é observado. Com a crise econômica

2003) – *Japaneseness*, enquanto uma vinculação ética tendo por base uma marcação étnica. Aqui tomo *Japanesidade* como um conjunto interseccional de práticas de socialidade que possui referência dada no *bushido* japonês [caminho do guerreiro], mais especificamente em uma ética que passa pelo zen-budismo, confucionismo e xinto. A diferença em relação à Tsuda é o tratamento de um código de honra atualizado e contra efetivado na socialidade do convívio da prática do kendo que opera não necessariamente pela efetivação da etnicidade.

¹⁶ Segundo Jeffrey Lesser (2001), a partir da segunda metade do Séc. XIX, o Japão deixou sua postura isolacionista frente ao mundo e abriu suas portas a uma modernização acelerada, rompendo com o regime feudal existente. Graças ao excedente populacional no campo, as políticas de emigração se voltaram inicialmente para escoar o excesso desses trabalhadores. Com os ideais expansionistas-nacionalistas da Era Meiji, os emigrantes passariam a pensar a colônia japonesa não apenas como um novo território a ser explorado, mas também como uma extensão do Império Japonês. Tal nacionalismo japonês teria fortes conseqüências no estabelecimento desses imigrantes no embate com a população brasileira, pois estava subentendido discursivamente que os colonos japoneses (*nihonjin*) e seus descendentes (*nikkei*) eram súditos do Império Japonês. Para detalhes sobre as primeiras relações entre japoneses e brasileiros, pode-se consultar os trabalhos de Ando Zenpati (1976), Handa (1987) e Dezem (2005). Os mais 'recentes', sobre família japonesa, os clássicos incontestes Ruth Cardoso (1972), Vieira (1973). Experiência migratória: Sasaki (1998; 1999; 2006); Rossini (2000 e vários outros), Lesser (2003).

¹⁷ Com a 2ª. Guerra mundial, os japoneses foram hostilizados, escolas (*nippon gakko*) foram fechadas e qualquer manifestação da 'cultura japonesa' foi proibida. Por outro lado, a Segunda Guerra mundial possibilitou a fixação definitiva dos japoneses no Brasil.

experimentada no Brasil nesta década, trabalhadores começam a emigrar em busca de trabalho e melhoria nas condições financeiras. O Japão, tradicionalmente classificado como exportador de mão de obra começa a receber imigrantes para trabalhar em seu território, uma vez que nesta década experimenta um crescimento econômico intenso e são requisitados trabalhadores para os trabalhos que exigem menor capacitação, mas nem por isso menos importantes na estrutura produtiva japonesa (KAWAMURA, 2001; UEDA, 2001).

Porém o Japão, depois de diversos problemas com imigrantes indocumentados (SASAKI, 1998, 2006; KAWAMURA, idem; MACHADO, 2002) começa a restringir a entrada de clandestinos na década de 1990 e passa a direcionar o fluxo imigratório segundo critérios de descendência. No Japão, a procura pela imigração nipo-brasileira deu-se pelo desejo do governo japonês de requisitar mão-de-obra entre os antigos emigrantes e seus descendentes. Segundo Kawamura (Ibidem, p. 395, opus cit. HORIO, 1996) “a escolha [dos nipo-brasileiros] teve o reforço do critério da consangüinidade na definição de ‘japonidade’, altamente valorizada por setores tradicionais da sociedade, fortemente imbuídas do pensamento confucionista, ainda com destacada influência na definição política do país”. Sua tese é a de que, por trás da emigração de brasileiros¹⁸ para o Japão, há um fundamento étnico cultural discriminatório¹⁹.

Chega-se a formulação de um problema identitário para os nipo-brasileiros que se oferece da seguinte forma pela experiência migratória: os emigrantes nipo-brasileiros após terem acreditado por boa parte da vida que são “japoneses”, quando chegam ao território japonês são discriminados enquanto “brasileiros”, não só por desconhecerem o idioma japonês (ou por terem aprendido uma versão antiga do idioma), mas por não terem os mesmos hábitos que os japoneses em si (CAPUANO, 1999, 2003; SASAKI, 1998, 2003; TSUDA, 2003). No Japão os ‘*dekasegi*’²⁰ percebem que são “brasileiros” e estrangeiros nos dois países, pois

¹⁸ Devemos, contudo, observar alguns aspectos que diferenciam o fluxo migratório brasileiro para o Japão dos outros fluxos brasileiros para os Estados Unidos e Europa no que concerne à problemática da cidadania. No Japão a legislação reformada de 1990 concede o visto especial de permanência para nissei [de três anos e renovável] e sansei de um ano e também uma série de direitos a um tipo específico de imigrante: o *nikkei*. Porém, ao lado da concessão de direitos e deveres, segundo Kawamura “os imigrantes brasileiros (...) passaram a conviver compulsoriamente com a população japonesa, para a qual, gradativamente, esses imigrantes, a despeito da aparência e ascendência etnocultural semelhantes, eram efetivamente *estrangeiros*” (Ib. Ib.).

¹⁹ Em algum sentido, vemos que Tsuda [2003] reitera a importância de ser, ele, nipo-descendente o que lhe abriu portas em sua pesquisa nas fábricas onde trabalhavam os nipo-brasileiros no Japão.

²⁰ Trabalhador que precisa se sustentar em outra região. Notadamente relacionada a uma idéia de fracasso na região de origem, segundo interpretações japonesas.

quando retornam se vêem novamente “etiquetados” de “japoneses” no Brasil. Para uma imaginação japonesa, os descendentes não são ou não deveriam ser diferentes, e os conflitos surgem na constatação da inevitável diferença. Segundo Sasaki, há como uma espécie de dupla identidade que se demarca sob o signo de uma ambigüidade: o ser japonês e brasileiro, ao mesmo tempo em que não se é nenhum dos dois: “os nipo-brasileiros constroem suas vidas entre o Brasil e o Japão” (SASAKI, 2006, p.112). A partir de tais estudos (KAWAMURA, 2001; CAPUANO, 1999; SASAKI, 1999, 2006; TSUDA, 2000; 2003) que postulam uma dificuldade de assimilação que os descendentes de japoneses enfrentam ao negociar a sua identidade com a dupla alteridade, a de ‘brasileiro nativo’ e a de japonês nativo e perspectivando a partir de minha experiência de campo junto aos ‘praticantes’ de kendo que ativam e são ativados por instâncias de demarcação identitária que tem no Japão o seu “centro exemplar” (GEERTZ, 1991); (MACHADO, 2003, p.61-93), ainda há o que falar.

3. Sobre a inserção

O campo teve como eixo central de coleta de dados a inserção do pesquisador enquanto “praticante” de esgrima. Mas o que quer dizer “praticante” nesse contexto? Em primeiro lugar, passei cerca de dois anos ‘no’ kendo, capturando e colecionando os “conceitos nativos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), pensando sobre e por meio desses conceitos e procurando aplicá-los conforme a orientação dos ‘professores de kendo’. Ao entrar no kendo para estudá-lo, já nos primeiros meses deixei de lado a postura de “pesquisador observante” ou ‘observador participante’. A própria palavra ‘observação’ já coloca uma diferenciação entre aquele que observa daquilo que é observado, ou seja, já se coloca como distinção um “sujeito” da observação e um “objeto”. (SILVA, 2000).

No processo de inserção e reflexão, tomei como referência básica para o processo de aprendizado – pois é disso que se trata, uma iniciação a um sistema de reflexão – o trabalho de Lóïc Wacquant²¹ (2002), que foi iniciado no Boxe nos EUA. Neste trabalho, descreve com minúcia sua inserção nessa

²¹ Wacquant efetua uma etnografia de um ginásio de boxe realizada após um período de três anos de trabalho intensivo de campo em Woodlawn, comunidade afro-americana de baixa renda na cidade de Chicago. **Corpo e Alma** estimula a reflexão e a renovação de temas clássicos do domínio antropológico, tais como a “produção do corpo”, a “observação participante” e as “relações interétnicas”, em suma, as relações entre o microcosmo com o macrocosmo, o ringe e a rua, ‘alma e corpo’.

prática corporal refletindo sobre seu poder de cooptação em um processo em que o boxe aparece como o 'outro' da rua. Em suma, em um mundo periférico no qual a rua se coloca como a desfiguração, a sujeira e a desordem, amoral, o *gym* insere 'ordem'. Um pequeno reduto de virtude em um mundo desfigurado. Ora, Wacquant é francês e não é negro, e teve acesso a um microcosmo de relações aparentemente 'fechadas' nessa periferia de Chicago, marcada a priori poderíamos dizer por uma 'etnicidade'²². Não obstante, não é muito fácil traçar a relação entre o microcosmo do *gym* e o macrocosmo social. E muito menos entre o kendo e o 'Brasil' e especificamente entre o que é 'japonês' e o que é 'brasileiro'. No Brasil, embora tenhamos o postulado de uma 'democracia' nos estudos acadêmicos, ainda assim vemos que os próprios autores são intimamente relacionados a seus trabalhos com uma postura que poderíamos dizer 'com autoridade "etno"-gráfica'. Neste sentido, os trabalhos sobre os japoneses, desde os clássicos incontestes como, Ando Zenpati (1976), Handa (1987), nos quais a perspectiva da diferença em relação ao modo de vida no Brasil é mais acentuada, e trabalhos que hoje em dia podem ser tomados como referências fundamentais – tais como a tese de doutorado de Ruth Cardoso (1972) que é um marco nos estudos sobre os japoneses no Brasil, ao lado de Vieira (1973), os trabalhos de Lili Kawamura (2001; 2003); Célia Sakurai (1993; 2008), Sasaki (1998; 1999; 2006); Rossini (2000) e muitos outros pesquisadores que aparecerão ao longo do trabalho nos quais a perspectiva diferenciante se dá na relação com a "alteridade identitária" japonesa tendo por foco a questão migratória. O próprio trabalho de Tsuda (2003) que não é 'brasileiro' mas estuda 'nipo-brasileiros', e seu trabalho como 'dekasegi' na fábrica elétrica Toyama, na cidade de Oizumi, seria uma via possível de acesso. Não obstante, não foram essas as fontes de que me servi, pois deixei em suspenso por um momento a questão migratória uma vez que em campo notei que os 'nativos' me apontavam outras direções.

²² Sobre tal conceito, em resumo na perspectiva de Barth a etnicidade é vista como uma forma de interação social. Ao invés de destacar os aspectos de raça ou cultura na identificação de grupos étnicos, a etnicidade é vista como uma forma de interação e organização social, na qual existe uma diferenciação entre os que são do grupo e os que não pertencem a ele. De uma maneira tradicional, um grupo étnico tinha sua formação justificada devido a um suposto isolamento devido a diferenças raciais, culturais ou linguísticas. Visto como interação social, ainda que esses elementos continuem ativados para a definição de um grupo étnico, o mais importante é a auto-atribuição de uma unidade social diferenciada a partir de critérios de pertencimento ou diferenciação. A formação da identidade do grupo, nesse sentido, só ocorre em contato com padrões mais gerais da sociedade, que por sua vez também se transformam. Desta forma, é enfatizado o caráter mais relacional e dinâmico da identidade étnica (Teorias da etnicidade P. Poutignat, J. Streiff-Fenart, F. Barth, 1997).

3.1. Antropologia e relações com outrem

Não sou ‘japonês’ mas fui aceito neste coletivo mediante um trabalho de inserção que levou em conta a prática e a relação com os conceitos nativos. E tinha uma vantagem: eu era um ‘antropólogo’ e antropólogos têm por pressuposto entrar, estudar e sair dos coletivos, mediante sua capacidade de ativar, relacionar e desativar discursos, como Goldman (2009) pensa. O que é o antropólogo? - alguém que discorre sobre o discurso de um nativo, de uma coletividade humana (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) – aquele que observa – o sujeito que opera o discurso e dá vida a esse artefato da cultura para além de sua atualização, eternalizando-o. O discurso, em suma, se trata de qualquer prática de sentido. O essencial é que o discurso do observador – de acordo com Viveiros de Castro – estabeleça certa relação com o discurso do nativo. Essa relação é uma relação de sentido e também uma relação de conhecimento, quando o discurso pretende ser ‘científico’ (idem, p. 113). Porém, há uma diferença: o nativo em certo sentido é inconsciente e usado pela cultura; o antropólogo, se é que podemos afirmar isso, é ‘consciente’ e usa a “cultura”. A cultura por princípio iguala ambos. Porém, essa igualdade de fato não implica uma igualdade de direito, pois o antropólogo tem primazia como produtor de conhecimento, possuindo vantagem epistemológica. O que acontece se recusarmos ao antropólogo tal vantagem em relação ao discurso do nativo? Ao invés de atribuímos o estatuto de nativos a todos, atribuímos a qualidade de antropólogos a todos?

No principiar da investigação, tomei essa referência como indicativa para se adentrar em campo. Ora, se tal equação era possível, eu deveria deixar que antropólogos ‘outros’ falassem. E deixei-me conduzir pelos discursos, pelas práticas corporais e pela filosofia presentes no kendo mas o problema não estava mais em ver o nativo como ‘objeto’ e sequer sua solução como ‘sujeito’, porque a questão estava em saber o que poderia ser um ‘sujeito’²³ para o Kendo. Neste ponto que as dificuldades começaram. O kendo pode ser tomado enquanto artefato transnacional conforme indicamos na delimitação do problema, mas ao lado e ao largo, trata-se de um sistema de valores, que gerencia o capital humano e simbólico, produzindo um tipo de gente.

²³ Só a cogitação permite à antropologia assumir o lugar/presença virtual de outrem que é sua condição. O problema do conhecimento antropológico não é cognitivo, mas epistemológico. Ele diz respeito à questão da legitimidade atribuída aos discursos que entram em relação de conhecimento. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002 p.119).

A espada²⁴ é o signo através do qual o 'japonês' se pensa nessa socialidade. Na entrevista com o Sr. Ki., ele disse-me:

O kendo é uma forma de aprimorar o caráter humano. Na realidade, forma a pessoa. E para formar a pessoa, não é 10 ou 20 anos que você consegue; é 40 ou 50 anos que você precisa para realmente entender. Eu gosto muito do kendo. O kendo está, para mim, em primeiro lugar. O meu casamento está em segundo lugar quando o assunto é kendo. Se tiver um casamento e um evento do kendo, eu vou no evento do kendo. Em primeiro lugar, precisa gostar do kendo para continuar. Por gostar tanto, eu continuei. É preciso praticar por trinta ou quarenta anos para realmente ver o lado bom do kendo. Foi o que eu fiz. Se parar antes, não descobrirá. Leva-se muitos anos para descobrir o verdadeiro valor do kendo. Portanto, continue e não desista. (Entrevista Sr. Ki.– Junho 2008)

Ora, desde o momento de entrada nessa prática corporal, o ritmo periódico de seus treinamentos, as palestras, campeonatos, exames de graduação, nos quais a 'produção' é mais marcada, e conversas, situações, encontros e confraternizações - 'sociabilidades', em suma - que Simmel denominou dessa forma (*Geselligkeit*) em processos puros de associação que tem fim neles mesmos, ou formas de interação social desprovidas de conteúdo ou dotadas de conteúdos socialmente anódicos (Opus cit: WACQUANT, 2002, p. 56). Essa sociabilidade é resultado de uma relação de convívio entre os praticantes e que se estabelece por uma rotina de discussão de assuntos correlatos às dificuldades dos treinos, uma prática marcial conjunta e momentos de lazer propiciados pelas amizades acumuladas nos 'dojo'. As formas de sociabilidade se desenvolvem em momentos determinados pelos eventos do kendo. Esses eventos podem ser divididos em pelo menos dois conjuntos de momentos: antes do início e após os treinos, e antes, durante e pós-campeonatos.

²⁴ Existe uma definição presente no site da Federação Internacional de Kendo que teve sua primeira aparição em 1975 que é comentada nos variados eventos:

The Concept of Kendo

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

Site FIK [Maio 2008]: <http://www.kendo-fik.org/english-page/english-page2/concept-of-Kendo.htm>

3.2. Um dos espaços de sociabilidade

Tendo por referência a primeira divisão, antes e após os treinos os banheiros normalmente são os locais em que se desenvolvem as conversas e são separadas por gênero, uma vez que a preparação – ou o se vestir – é feita separadamente. A razão do banheiro ser um local de conversas é simples: tem-se uma grande parafernália para ser vestida antes dos treinos e a roupa tradicional usada – o *hakama* e *keikogi* – delonga certo tempo para ser posicionado no corpo, por essa razão, este é o local de início de conversas. Esses momentos tem-se uma abertura à agência individual, pois perguntas surgem sobre trabalho, família, relacionamentos. Quando comecei a treinar, após adquirir as roupas específicas para a prática do kendo, comecei a freqüentar tal espaço para me trocar e mantive conversas com o Sr. I., que é filho do Sr. Y.Y., professor geral responsável pelo kendo na cidade de São Carlos - SP. Nessas conversas, ele sempre estava de bom humor e nos fazia perguntas focando os assuntos de fora do kendo, porém acabava por nos conduzir para dentro, para o treino. Os banheiros são os segundos mediadores entre o mundo de fora e o mundo de dentro do kendo, ou seja, entre a vida mundana e a ‘vida do espírito’ [minhas palavras], ou o salão de treino – ‘*dojo*’. A primeira separação entre o mundo de fora é efetuada quando se adentra o salão e a segunda mediação é feita quando se está a vestir as roupas e a armadura. Enquanto se veste o *hakama* e o *keikogi*, pouco a pouco se deixa em suspenso o que é de fora. O kendo é tomado como operador dos assuntos. O corpo é objeto de múltiplas indagações. Porém, por se tratar de uma passagem rápida – pois não é de bom tom ficar enrolando no banheiro – as conversas são rápidas e demora-se o tempo necessário para se vestir as roupas.

Após os treinos, as conversas focam o kendo, como o treino foi desenvolvido e como pode ser melhorado. Também após os treinos tem-se lugar certa ‘psicologia’ ao nível das relações, pois os praticantes se dirigem aos professores contando problemas pessoais e pedindo opiniões. Eu trouxe problemas pessoais para o kendo e fui aconselhado pelo professor Y. diversas vezes, sempre do ponto de vista de melhorar a condução de minha vida tendo por base a experiência de desenvolvimento no kendo. Como um campo de inteligibilidade para pensar os problemas com calma, com serenidade. A partir do espaço de convívio nos treinos, namoros ocorrem. Praticantes de kendo em São Carlos se conheceram nos espaços de treino, casamentos foram feitos e os cônjuges praticam juntos.

De qualquer forma, notei que muitas coisas eram ditas e refletidas, e precisava entendê-las e como os discursos visavam o corpo, então era preciso praticá-lo, pois assim ganharia acesso a esse mundo. Viver junto com os nativos, aprender e apreender suas práticas cheias ou vazias de sentido e, quando se adentra nos domínios do outro o que acontece? E quando o diferente começa a nos parecer tão familiar, que passa a ser idêntico, e não mais diferente ou ainda que suas práticas possam ser tão englobantes que nos fazem perspectivar sobre qual 'mundo' estamos a falar. Sobre o 'nativizar-se', há tempos – ao menos na teoria antropológica – que se tem certo consenso de que se trata de uma ficção (GOLDMAN, 2003, p. 458). Mas que ela seja plena de “inutilidade”, discordo da posição de Goldman. A questão a ser formulada é sobre a pretensa neutralidade do observador, ou ainda sobre 'até onde seguir o nativo?' (GOLDMAN, 2009). É possível ser neutro diante de um processo que enquadra a diferença e perspectiva valores? Como lidar com a afetação que o objeto de pesquisa – ou um fato social – nos acomete?

3.3. Sobre o olhar

A dimensão do olhar exige um vetor e um ponto, pois é impossível tomar tudo e todos ao mesmo tempo e sequer atribuir intensidade ao que se observa. Deixei em suspenso essa orientação 'física' pois essa postura não me daria acesso às informações de que necessitava. O acesso seria negado pela razão de que 'para falar sobre o kendo, é preciso praticá-lo' de acordo com a opinião do professor Hiroshi Yano – Kokushikan – e vários outros professores de kendo. Efetuei uma pesquisa de acordo com o 'método de catar folhas', na feliz definição de Goldman (idem, p. 455) sobre sua pesquisa no candomblé.

Dessa forma, senti-me impelido a adaptar um método para a descoberta de fatos invisíveis à experiência ordinária dos treinos e o método que desenvolvi – mais pela experiência do que pela cogitação – foi o de viver nesses dois anos da pesquisa absolutamente envolto pelo kendo. A 'observação' participante que efetuei significou a possibilidade de captar as ações e os discursos em ato (GOLDMAN, 2003, p. 458), mas mais do que esse captar, atualizei os conceitos e os pratiquei ao 'modo kendo' – na citação do Prof. Dr. T.²⁵:

²⁵ Prof. Dr. T. 85 anos, 7º Dan de Kendo e 5º Dan de Iaido. Ex. Catedrático da USP.

Bom, pra mim, então, isso depende muito da pessoa, né; eu não sei, por exemplo, trilhar outro caminho. Eu escolhi esse caminho; a carreira universitária... e dentro da carreira universitária eu procurei ser kendoca. O kendoca, normalmente é o seguinte: o kendo verdadeiro não é kendo de determinado período. Na época de samurai, por exemplo, kendo... chegava certa idade, então pai começava a procurar um sensei e ia no dojo, conversava com sensei e ia no mosteiro xintoísta e entregava o seu filho, dentro do 'do'. Kendo vem do xintoísmo, do confucionismo e do zen budismo, né. Depois trazia na academia e entregava ao sensei. Então aí, o filho começou a trilhar o caminho do ken. O caminho do ken, para mim, é aquele ligado 365 dias por ano, 24 horas por dia, e enfim, permanentemente dentro do ken, do kendo. Agora, dentro do kendo, você mesmo precisa agir; preciso estudar, trabalhar, preciso dormir, então, hora para lazer; agora, nesta hora destinada a você para uma atividade, tem que fazer ao modo kendo. Isso é que é importante. Então ele empregava, aí ele passava por conta do ken, e tirava os seus afazeres pelo modo do ken, os seus afazeres e o seu tempo como homem, como criança; mas fazer ao modo ken. Então isso que eu sempre adotei durante a minha carreira até aqui. Procurei respeitar o superior, tratar bem os meus comandados, viver bem com meus pares, então tudo isso dentro do ken. Procurei fazer do melhor modo possível, né. Então isso que eu entendo como "viver ao modo kendo. (Entrevista Sr. T.- Fevereiro de 2008).

Não desejei tornar-me um nativo, pois tal possibilidade seria impossível, embora tivesse dificuldades para deixar o kendo quando chegou o momento de pensá-lo em suas objetivações, pois não soube discernir com a clareza demandada pela reflexão antropológica o que era 'dado' de campo e minha própria vivência particular dessa experiência.

3.4. Sobre a aceitação e a 'educação'

Por outro lado, fui aceito e respeitado pelos praticantes de kendo como um '*kenshi*'. Essa palavra quer dizer 'praticante de kendo' ou praticante da espada. Nesse caso possibilitou que a pesquisa se desenvolvesse de uma forma autônoma em relação à minha postura. Muitos sabiam que desenvolvia a referida pesquisa e o respeito e reconhecimento que tive durante esses dois anos veio pela vivência e conjugação com o praticar o kendo. Fazer milhares de exercícios repetitivos, lutar e receber os ensinamentos, fazer os agradecimentos, perguntar e obter as respostas. Toda a experiência foi cumulativa.

No começo de minha pesquisa [2007], fui entrevistar o professor H. I., em sua residência, em Suzano. Já conhecia o Sr. I. pelos seus seminários de técnicas, uma vez que a convite da Confederação Brasileira de Kendo ele participa de viagens regulares a variados locais no Brasil para ministrar palestras. Essa entrevista foi acompanhada pelo prof. Y. que concordou em ir comigo até a residência de I., em Suzano. Passei em sua casa – no bairro da Liberdade/SP – para pegá-lo em uma manhã de domingo de Janeiro de 2007 e por esquecimento, não levei presente para ele e nem para o prof. I.. O prof. Y. então me levou a uma lojinha para que ele comprasse uns docinhos, pois segundo ele, era de bom tom levarmos algo.

Isso me fez pensar uma série de coisas. Entre elas, a existência de um circuito de retribuição ou poderíamos falar de uma modalidade do circuito da troca que deve ser direta quando desses encontros para que se crie um modo de débito e crédito²⁶. Mas procurei ver o fato de uma forma um pouco mais evidente: o professor Y. estava a me ensinar como proceder quando me dirigisse a outros professores de kendo através de seu exemplo. Essa entrevista foi um ensinamento de como lidar e se posicionar, o que, na “cultura japonesa”, é a forma que um inferior hierárquico deve proceder em relação a um superior. Cada plano hierárquico exige um dado conjunto de atitudes, como se atesta os trabalhos de Ruth Benedict (2002); Kawamura (2003). Esse valor hierárquico²⁷ é a atribuição do ‘coletivo’ em primeiro lugar em qualquer ação. Em seqüência vem a hierarquia de aprendizado ou relativa ao professor²⁸.

²⁶ Quanto à troca e variações, ver o excelente artigo de Lanna sobre a “reciprocidade hierárquica” e sobre a argumentação da troca sempre desigual. Revista de Antropologia, Vol. 39 (1), USP, 1996.

²⁷ Benedict trabalha o postulado da hierarquia baseada em primeiro lugar na família como uma matriz de inteligibilidade e aprendizado através da qual todas as outras hierarquias são tributárias, ou seja, os platôs de hierarquia de idade, gênero e consangüinidade. Mesmo assim, a questão não é se sujeitar a uma autoridade arbitrária, mas uma submissão que leva em conta um ‘valor’ hierárquico escalonado a partir do eixo coletivo máximo centrado no País, de onde se deduz o ‘valor’ encarnado na figura do ‘imperador’ e o valor hierárquico mínimo neste continuum, centrado na família, donde se deduz o ‘respeito’ denominado geralmente de ‘lealdade’ tributado à figura do chefe de família. (BENEDICT, 2002, p. 53-68).

²⁸ Por exemplo, em Kawamura (2003, p. 177) vemos que o princípio hierárquico pautado no ensino é bastante importante como forma de socialização das crianças em moldes “militaristas”, incluindo aí famílias de brasileiros *dekasegi*, ou seja, um respeito à figura do ‘Sensei’ que o coloca como ‘autoridade’ nas salas de aula no Japão.

3.5. Cultura, culturas

Falamos de ‘cultura’ mas de que se trata? Conjunto de sistemas simbólicos à frente dos quais se situam a linguagem, as regras matrimoniais, as relações econômicas a arte, a ciência e a religião. Todos esses sistemas visam a exprimir aspectos da realidade física e social e as relações que esses dois tipos de realidade mantêm entre si e que os próprios sistemas simbólicos mantêm uns com os outros. Que eles jamais possam alcançar isso de maneira integralmente satisfatória e equivalente resulta, ainda segundo Lévi-Strauss (2003, p. 19-20): em primeiro, das condições de funcionamento de cada sistema simbólico – eles permanecem sempre incomensuráveis. Sobre esse ponto, estamos a falar de um ‘sistema’ moral presente na prática da esgrima japonesa, o qual se presta a organizar uma dada forma de reflexão e vivência co-extensiva e que tem relações – mesmo que tímidas – com o ‘mundo’ exterior. Em segundo lugar, a ‘história’ introduz nesses sistemas elementos alógenos, determina deslocamentos de uma sociedade a outra e desigualdades no ritmo relativo de evolução de cada sistema em particular. Ora, tal ‘sistema’ sócio-centrado no Japão se deslocou, desterritorializou-se, ramificando-se a outros locais, mas que continua a dialogar com este ‘mundo ideal’. Em terceiro, os diferentes sistemas de símbolos cujo conjunto constitui a cultura ou civilização permanecem irreversíveis entre si. Resulta que nenhuma sociedade jamais é integral e completamente simbólica; ela não consegue oferecer a todos os seus membros e no mesmo grau o meio de ser utilizada plenamente para a edificação de uma estrutura simbólica que, para o pensamento normal, só é realizável no plano da vida social (LEVI-STRAUSS, 2003, p. 22-24).

Em Geertz (1989), temos uma definição de ‘cultura’ mais apropriada para pensar o caso da demarcação identitária dos descendentes de japoneses e não descendentes praticantes de kendo. O conceito de cultura proposto é essencialmente semiótico, pois relaciona teias de significado (Idem, p.4). Essas teias de significado são sistemas entrelaçados de signos interpretáveis – pelo antropólogo – nos quais os sistemas podem ser descritos de forma inteligível (Idem, p. 10). Dessa forma, a cultura é tratada de modo efetivo como sistema simbólico pelo isolamento de seus elementos, especificando as relações internas entre eles e passando a caracterizar todo o sistema de uma forma geral (Ibidem, p. 12). Ainda sim, a cultura é vista, não como complexos de padrões de comportamento, mas como um conjunto de mecanismos de controle (Ibidem, p.32).

Durante a entrevista, o 'sensei' I. serviu-nos chá. Conforme nos servia, observava o nosso 'comportamento' com interesse e, ao final, sentou-se formalmente – com a coluna ereta – em sua cadeira e continuou a relatar a resposta à minha questão. Enquanto I. não tocou em sua xícara, as pessoas que estavam na cozinha não tocaram seus copos. Um comentário: 'sempre' o mais velho ou o chefe de família ou um superior hierárquico em um dado sistema de classificação japonês possui preeminência na alimentação ou no ser servido e se constitui como a etiqueta formal que permeia a relação entre 'pessoas' 'japonesas'. O que é isso se não uma forma de se apresentar um 'comportamento esperado' nessas ocasiões?

Numa ciência em que o observador é da mesma natureza que seu objeto, o observador é ele próprio parte de sua observação, como afirma Lévi-Strauss (2003, p. 25). Com isso não se deseja afirmar as mudanças que a observação ocasiona no funcionamento da sociedade estudada: ela ocorre onde que se proponha a fazer medições onde o observador é da mesma ordem de grandeza do objeto estudado. A situação particular das ciências sociais é de outra natureza, que se deve ao caráter intrínseco de seu objeto, ao mesmo tempo objeto e sujeito. A dicotomia sujeito e objeto é interdita ao sociólogo, pois para compreender um fato social é preciso apreendê-lo totalmente – isto é – por fora como uma coisa, mas como uma coisa da qual é parte integrante a apreensão subjetiva [consciente e inconsciente] que dela faríamos se vivêssemos o fato como nativos ao invés de etnógrafos. O problema é saber como é possível realizar o empreendimento, pois é preciso que a apreensão interna seja transposta nos termos da apreensão externa²⁹.

²⁹ A solução de Lévi-Strauss para o problema é uma vez estabelecida a distinção entre sujeito e objeto, o próprio sujeito deve se desdobrar sem se reduzir a nada. A observação sociológica consegue se safar da antinomia graças à capacidade do sujeito de objetivar-se indefinidamente (sem conseguir se abolir como sujeito), de projetar no exterior frações decrescentes de si. Teoricamente esse fracionamento não tem limite, a não ser implicar a existência de dois termos como condição de possibilidade. O exemplo é a etnologia, que apresenta sob uma forma experimental e concreta esse processo de objetivação do sujeito. Tudo o que é diferente é objeto. Mas essa série ilimitada de objetos procedem do observador e a análise desses, conduzida na forma objetiva, não pode deixar de se reintegrar na subjetividade (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 27).

3.6. Sobre a circulação da relação

Não seria possível lidar com um ou outro aspecto do kendo se eu não investisse um tempo em se tornar o próprio instrumento através da qual a percepção fosse efetuada. Ao avaliar o ‘outro’, eu também era avaliado. E dependendo dessa avaliação de mim por outrem, algumas conclusões seriam possíveis e outras seriam descartadas. Todo o processo de treinamento no qual fui submetido pode ser sintetizada por uma passagem da entrevista do professor I., que foi exemplar por gerar uma reflexão que durou todo o mestrado, em minha subjetividade:

...hierarquia é assim: shodan, nidan, sandan etc, né; agora, conforme você sobe, ela não é como militarismo. Por exemplo, todos os senseis que eu conheci – nanadan – no Japão e que eu vim a descobrir que eram os melhores no Japão naquela época, eles me tratavam como I. “san”. E eu era quarto, quinto Dan no máximo naquela época. Eles não falavam I. Então existe hierarquia tanto de quem está embaixo quanto de quem está em cima. Quem está em cima é mais livre. Agora, pra descendente eu li um comentário outro dia que falava que descendente de hoje é igual banana: amarelo por fora e branco por dentro. Hahahá, nossa! Né?! Muitas vezes o não descendente tem mais respeito do que o descendente.

Por isso que a religião budista tem algumas respostas. Porque ela fala da outra vida. Uma pessoa pode ter sido um samurai em outra vida. Agora, essa pessoa nasceu em outro país, mas como tem, dentro do espírito, na sub consciência, tem mais afinidades.

No kendo, também, acontece de termos dificuldade de passar para os mais novos os ensinamentos. A gente não conseguiu passar muito para a outra geração. Agora, usando aquele ensinamento budista: eu aponto para a lua cheia; enxergar ou não é de cada um. Eu falando, mas daí, para aceitar isso, aí depende de cada um porque a gente não pode forçar. Porque a gente pode influenciar uma pessoa, mas mudar a gente não consegue. (Entrevista Sr. I. – Janeiro de 2007)

Dito isso, eu precisava compreender como esse ‘espírito’ era atualizado e de como haveria de se processar as diferenças. Portanto, tive de ser ‘fabricado’ de alguma forma por meio do kendo. Sinceramente eu esperava enquanto

pesquisador por um gatilho, um 'acaso' como o que dera à Geertz (1989, p. 185-187) sua inserção junto aos balineses, ou seja, o fugir junto com os nativos quando da incursão policial no desmanche de uma rinha de galos transformou-o em solidário da situação nativa e lhe ocasionou uma abertura para estudar alguns problemas junto aos balineses. Bem, esse gatilho não aconteceu. A inserção foi um processo de descoberta. Um processo de 'fabricação' (VIVEIROS DE CASTRO, 1979) do corpo e do espírito. Justifico o uso da palavra fabricação em razão de seu poder de sintetizar a experiência nativa da "prática do kendo". Essa 'prática' implica varias instâncias, desde os treinos semanais, os seminários técnico-corporais, os campeonatos, as refeições conjuntas. Em suma, o kendo não se deposita sobre o corpo dos praticantes como sobre um suporte inerte: ele 'fabrica', cria, esse corpo e nesse processo transforma o '**espírito**' segundo a concepção nativa.

3.7. Redescobrimo outrem?

Tive uma transformação ao modo de Favret-Saada (2005) e Evans-Pritchard (2005). No primeiro caso, passei por uma transformação que me colocou no centro de um processo de produção, ou no processo de 'tornar-se outro' – um japonês – para que fosse possível um dado campo de comunicação que se ofereceria entre mim e os kendocas. No outro, tive de me tornar um "*sensei*", ou na melhor das hipóteses, um instrutor, ou seja, tive de dominar um conjunto de práticas corporais e morais e ensiná-las para compreender o fluxo de saber que se oferece entre professores e praticantes.

No começo, não parei de oscilar entre esses dois obstáculos: se eu "participasse", o trabalho de campo se tornaria uma aventura pessoal, isto é, o contrário de um trabalho; mas se tentasse "observar", quer dizer, manter-me a distância, não acharia nada para "observar". No primeiro caso, meu projeto de conhecimento estava ameaçado, no segundo, arruinado. (FAVRET-SAADA, 2005, p.157)

Porém, um dos riscos do empreendimento antropológico está na impossibilidade de identificação do outro, seja por uma inviabilidade de comunicação ou por uma identificação com os nativos tão intensa a ponto de não ser possível gerar o distanciamento, ou seja, a 'diferença'. Não obstante, essa dificuldade é superada num terreno que é onde o objetivo e o subjetivo se

encontram: o inconsciente. A apreensão das formas inconscientes da atividade do espírito conduz à subjetivação; na etnologia, é possível o acesso ao mais estranho dos outros como um outro nós. O princípio é o mesmo, e o problema também, de uma comunicação entre um eu subjetivo e um eu objetivante e um eu objetivo e um outro subjetivado. Dessa forma, o problema etnológico se apresenta como um problema de comunicação. Mas como operar uma comunicação que, no mais das vezes, não se opera por signos lingüísticos?

O próprio fato de que aceito ocupar esse lugar e ser afetado por ele abre uma comunicação específica com os nativos: uma comunicação involuntária e desprovida de intencionalidade e que pode ser verbal ou não.

Como se vê, quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada (FAVRET-SAADA, 2005, p. 160).

O projeto de conhecimento não foi onipresente. Mas a “participação” se tornou o instrumento de conhecimento que privilegiei. Durante todos os eventos, procurei ‘viver’ os fatos que se me apresentavam. Após os eventos, redigia o ocorrido em meu caderno de campo procurando reter os fatos principais, conversas e exercícios. E também evitei posicionar-me enquanto pesquisador perante os ‘nativos’. É verdade que em alguns momentos bem específicos da pesquisa, os momentos de entrevistas e aplicação de formulários tive de apresentar-me enquanto um pesquisador. Mas, na maioria do tempo, procurei desenvolver conversas e participar de assuntos que versaram sobre a própria prática, pois nos locais de treino e campeonatos o assunto geral é kendo.

Conclusão

Sobre o **resultado**, o procedimento etnográfico foi refletido em meu trabalho, enquanto uma instância não apenas de coleta de dados, mas como um modo de ‘afetação’ (FAVRET-SAADA, 2005) no qual não me posicionei enquanto um coletor, mas enquanto uma entidade sintética de discursos-prática. Em suma, tornei-me ‘seccionado’ pelos saberes nativos. A ‘descrição densa’ (GEERTZ, 1989) deu lugar à ‘inserção densa’, lembrando que tais movimentos

são fases da pesquisa etnográfica. E sobre a 'identidade japonesa'..., bem, aguardem o próximo artigo.

REFERÊNCIAS

- ANDO ZENPATI. **Estudos socio-historicos da imigracao japonesa**. São Paulo: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1976.
- CARDOSO, Ruth Corrêa Leite. **Estrutura Familiar e Mobilidade Social – Estudo dos Japoneses no Estado de São Paulo**, Tese de Doutorado apresentada ao departamento de Ciências Sociais da FFLCH, USP, São Paulo, 1972.
- DEZEM, R. **Matizes do Amarelo**. SP: Humanitas, 2005.
- DUMONT, L. **Homo hierarchicus**. SP: Edusp, 1992.
- DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- FAVRET-SAADA, J. **Ser afetado**. Cadernos de campo n. 13: 155-161; tradução de Paula Siqueira, 2005.
- GEERTZ, C. **Negara. O Estado Teatro no Século XIX**. Lisboa: Difel/Bertrand Brasil, 1991.
- HORIO, 1996 apud KAWAMURA, Lili Katsuco. 2001: A questão cultural e a Discriminação Social na Migração de Brasileiros ao Japão. In CNPD, Seminário Internacional Migrações Internacionais - Contribuições para Políticas. Brasília: CNPD, 2001.
- GEERTZ, C. A. **Interpretação das Culturas**, Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GLICK SHILLER, BASCH, L., BLANC SZANTON 1995- GLICK SCHILLER, N.; BASCH, L.; BLANC-SZANTON, C. **From immigrant to transmigrant: theorizing**, in *Anthropological Quarterly*, .68, (1): 48-63., 1995.
- GOLDMAN, M. **Os tambores dos mortos**. Revista de antropologia, v. 46, 2003.
- GOLDMAN, M. **Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras. Ensaio de simetriação antropológica**. *Análise Social*, vol. XLIV (190), 2009.
- HANDA, Tomoo. **O imigrante japonês: historia de sua vida no Brasil**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1987.
- KAWAMURA, Lili Katsuco. **A questão cultural e a discriminação social na migração de brasileiros ao Japão**. In CNPD, Seminário Internacional Migrações Internacionais - Contribuições para Políticas. Brasília: CNPD, 2001.
- KAWAMURA, Lili Katsuco. **Para onde vão os brasileiros?** Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

- LANNA, M. **Reciprocidade hierárquica**. Revista de Antropologia, Vol. 39 (1), USP, 1996.
- LESSER, Jeffrey. **A negociação da identidade nacional: Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- LESSER, J. **Searching for home abroad: japanese brazilians and transnationalism**. Durham: Duke University Press, 2003.
- LEVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. RJ: Biblioteca Tempo Universitário, (7), 5ª Edição, 1996.
- LEVI-STRAUSS, C. **Introdução à obra de Marcel Mauss**, in MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MACHADO, Igor José de Renó. **Brasileiros no exterior e cidadania**. [mimeo] in BIANCO, BELA F. (org.). **“Caminhos da cidadania”**. Campinas: Ed. UNICAMP, 2002.
- MACHADO, I. J. R. **Cárcere Público: processos de exotização entre imigrantes brasileiros no Porto, Portugal**. Tese de Doutorado, Campinas, Unicamp, 2003.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Os (Des)caminhos da Identidade**. In Revista Brasileira de Ciências Sociais, Fevereiro, Vol.15, n. 42, 2000.
- OZAWA, Hiroshi. **Kendo: The Definitive Guide**, Kodansha International, 1997.
- OLIVEIRA, Adriana CAPUANO de. **Repensando a Identidade dentro da emigração de kassegui**. In REIS, Rossana Rocha & SALES, Teresa (orgs.) **Cenas do Brasil Migrante**. SP: Boitempo Editorial, 1999.
- POUTIGNAT, P.; FENART, J. S. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1997.
- SAHLINS, M. **O Pessimismo sentimental e a experiência etnográfica (PARTE I e II)** MANA 3(1): 41-73, 1997.
- SASAKI, Elisa Massae. **O jogo da diferença: a experiência identitária no movimento Dekassegui**. Dissertação de mestrado em sociologia, Campinas, IFCH, UNICAMP, 1998.
- SASAKI, Elisa Massae. **Movimento DeKassegui: A Experiência Migratória e Identitário dos Brasileiros Descendentes de Japoneses no Japão**. In Sales e Reis (orgs.). **Cenas de Um Brasil Migrante**. São Paulo, Boitempo Editorial, 1999.
- SASAKI, Elisa Massae. **A imigração para o Japão**. Estudos Avançados n. 57, 2006.
- SILVA, V. G. **O antropólogo e sua magia**. Sao Paulo: USP, 2000.
- SIMMEL, G. **Simmel on culture: selected writings**. SAGE, 1997.
- STRATHERN, M. **Key Debates in Anthropology**. Book by Tim Ingold; Routledge, 1996.

OBSERVAR O INVISÍVEL: ATUALIZAÇÃO DA 'IDENTIDADE JAPONESA' NA PRÁTICA DO
KENDO – REFLEXÕES SOBRE O TRABALHO DE CAMPO

TSUDA, Takeyuki. **Strangers in the ethnic homeland**. New York: Columbia University Press, 2003.

UEDA, V. **Las “tres k”: la migración temporal de los nipobrasileños**. Scripta nova n. 94, Universidad de Barcelona, 2001.

VIEIRA, F. I. S. **O japonês na frente de expansão paulista: o processo de absorção do japonês em Marília**. São Paulo: Pioneira, 1973.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana. Rio de Janeiro: **Boletim do Museu Nacional**, 32: 40-49, 1979.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A Inconstância da Alma Selvagem**. Cosac & Naify, São Paulo, 2002(a).

VIVEIROS DE CASTRO, E. **O nativo relativo**. Mana, vol. 8, n. 1, Rio de Janeiro, 2002(b).

WACQUANT, Loïc. **Corpo e Alma – Notas Etnográficas de um Aprendiz de Boxe**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

SITES

FIK: <http://www.kendo-fik.org/english-page/english-page2/IKF-affiliates/IKF-affiliates.htm>; acesso em Jan: 2009.

Inazo Nitobe [1899] **Bushido**. <http://www.gutenberg.org/etext/12096>

REFERÊNCIAS DE APOIO

ASSIS, Gláucia de Oliveira & SASAKI, Elisa Massae. **Novos migrantes do e para o Brasil: um balanço da produção bibliográfica**. In: **Migrações internacionais: contribuições para políticas**. Brasília: CNPD, 2001.

GLICK SHILLER, BASCH, L., BLANC SZANTON (org.). **Towards a transnational perspective on migration: race, class, ethnicity, and nationalism reconsidered**. New York: Annals of the New York academy of Sciences, 645. 1992.

GOLDMAN, M.A. **Construção Ritual da Pessoa: a Possessão no Candomblé**. Religião e Sociedade, 12[1]: 22-55, 1985.

LEVI-STRAUSS, C. **O Pensamento Selvagem**. Companhia Editora Nacional, São Paulo: EDUSP, 1970.

LEVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural 2**. RJ: Biblioteca Tempo Universitário (45), 1976.

LEVI-STRAUSS, C. **O Cru e o Cozido**. [Mitológicas Vol. 1] São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

MACHADO, Igor José de Renó. **Estado-nação, identidade-para-o-mercado e representações de nação**. In Revista de Antropologia, vol.47, n.1, p.207-233, 2004.

MAYBURY LEWIS, D. & ALMAGOR, U. **The attraction of opposites**. The University of Michigan Press, 1989.

MORAIS, F. **Corações sujos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

TSUDA Takeyuki. **Transnational Migration and the Nationalization of Ethnic Identity among Japanese-Brazilian Return Migrants**. Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology, 27(2), 1999c.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **O campo na selva, visto da praia**. RJ: Estudos Históricos, V. 5, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Araweté: os deuses canibais**. RJ: Jorge Zahar, 1992.

